ISSN 1300-4921

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

EDEBİYAT DERGİSİ

Yıl: 1999 Sayı: 13

Fen-Edebiyat Fakültesi

ISSN 1300-4921

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

EDEBİYAT DERGİSİ

Yıl: 1999 Sayı: 13

Fen-Edebiyat Fakültesi
KONYA • 2000 •

Sahibi
S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi adına
Dekan Prof. Dr. Haşim KARPUZ

Yayım ile sorumlu Kurul
Fakülte Yönetim Kurulu

Dergide yayınlanan eserlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Teknik Sorumlu
Dr. Ali BÜYÜKASLAN

Baskı
Selçuk Üniversitesi Matbaası

İ Ç İ N D E K İ L E R

ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI
Prof. Dr. İbrahim İLKHAN
Anmerkungen zum Germanistikstudium in der Türkei *7-13*

Doç. Dr. Aslıhan TOKDEMİR
Türk Çocuklarının Alman Toplumuna Uyum ve Dil Sorunları. *15-20*

Doç. Dr. Aslıhan TOKDEMİR
Anadil ve İkinci Dil..... *21-24*

Doç. Dr. Aslıhan TOKDEMİR - Ş. Meral AKIN
Vergleichende Untersuchung der türkischen und deutschen Sprachen anhand der Modalität..... *25-60*

Doç. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK
Alman Edebiyatinda Sevgi, Hoşgörü ve İnsan Hakları..... *61-67*

Doç. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK
Bir Sığınak Yeri Olarak Türkiye. Alman Araştırıcıların 1933-1945 Göçü..... *69-74*

Yrd. Doç. Dr. Yılmaz KOÇ
Mektup - Dürbün (Rudolf Otto Wiemer) *75-81*

Yrd. Doç. Dr. Fatih TEPEBAŞILI
Deneysel Edebiyat Bilimi..... *83-98*

ARKEOLOJİ
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YILMAZ
Bir Yazıtın Işığında İsauria Bölgesinde Korsanlık..... *99-108*

FARS DİLİ VE EDEBİYATI
Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU
Doğu Edebiyatlarında Sevgi, Hoşgörü ve İnsan Hakları *109-114*

FRANSIZ DİLİ VE EDEBİYATI
Doç . Dr. Galip BALDIRAN
Pierre Loti'nin Türk Kadınına Bakışı.....*115-122*

Dr. Ali BÜYÜKASLAN
Alain Robbe-Grillet'nin İlk Romanlarındaki Klâsik Unsurlar 123-128

Dr. Fuat BOYACIOĞLU
Bir Efsane-Roman (Roman-Mythe) Veba ve Esin Kaynakları.....129-135

Dr. Fuat BOYACIOĞLU
Andre Gide'de Okuyucunun Konumu..... 137-145

İNGİLİZ DİLİ VE EDEBİYATI
Yrd. Doç. Dr. Gülbün ONUR
Middlemarch ve Aydın Kavramı..... 147-151

Dr. Ece SARIGÜL
The Importance of Using Dictionary in Language Learning and Teaching.....153-157

Arş. Gör. Dilek SARICA
Postmodernizm ve John Fowles.....159-168

Arş. Gör. Hülya BARIŞKANER
Sineklerin Tanrısı'nda Liderlik Mücadelesi 169-176

Arş. Gör. Sema Zafer SÜMER
A Melancholy Fact: Being an Indian in American Life (From Past To Present).....177-197

SANAT TARİHİ
Doç. Dr. Ali BAŞ - Doç. Dr. Bayram ÜREKLİ
Konya Şerefeddin (Şerafeddin) Camii.....199-253

SOSYOLOJİ
Yrd. Doç. Dr. Berrin EYCE
Gabriel Le Bras'da Din Sosyolojisinin Yöntem ve Araştırma Tekniği.....255-269
Yrd. Doç. Dr. Berrin EYCE
Sosyal Tabakalaşma Tipolojisinde Weberiyan Model 271-287

Yrd. Doç. Dr. Himmet HÜLÜR
Technology and Naqshbandi Sufism: An Empirical Analysis of İsmail Ağa and İskender Paşa Branches..... 289-340

TARİH

Prof. Dr. Mikail BAYRAM
Timur'un İstanbul'u Fetih Plânı ve Çalışmaları 341-344

Dr. Muzaffer DEMİR
Byzantıon'un Klasik Çağ'da (M.Ö 500-300) İstanbul Boğazı Üzerindeki Ticareti Kontrol Meselesi.....345-355

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU
Doğumunun 70. Yılında Kadirlili Aşık Halil Karabulut..... 357-374

URDU DİLİ VE EDEBİYATI

Yrd. Doç. Dr. Nuriye BİLİK
Urduca İlk Gazete ve Dergiler 375-380

Dr. Durmuş BULGUR
Urdu Dili'nin Menşei Meselesi ve Tarihî Gelişim Süreci.....381-399

Öğr. Gör. Nuray ÖZENÇ
Praym Çand ve Hikâyeciliği.....401-416

ARKEOLOJİ

Arş. Gör. İ. Hakan MERT
Anadolu Gymnasionları ve Stratonikeia Gymnasionu 417-435

Dr. Yaşar KAYA
İşbirliği ve Mücadele.....437-445

Dr. Yaşar KAYA
Modernleşme.....447-454

ANMERKUNGEN ZUM GERMANISTIKSTUDIUM IN DER TÜRKEI

Prof. Dr. İbrahim İLKHAN

0. Vorbemerkung

*Die Reorganisationsproblematik bzw. Reorganisation der germanistischen Abteilungen wurde an Symposien von Lehrenden der Universität angesprochen (*Vgl. Ülkü 1989: 12; Halm 1989:136-140*). Zum Teil ist man auch zu einem konkreten Ergebnis gelangt, aber für eine bestimmte Zeit wurde dieser Problematik keine Beachtung geschenkt. In meinem Referat will ich einige kritische Punkte erörtern, die sich explizit auf die Reorganizationsproblematik beziehen.*

Es geht mir hier nicht um einen curricularen Entwicklungsentwurf, sondern ich will die aus meiner Lehrtätigkeit und aus meiner Untersuchung gewonnenen Erkentnisse zur Diskussion stellen. Daher grenze ich den Themenbereich ein und versuche, globale Kriterien anzuführen.

1. Zur Motivation der Germanistikstudenten

Hier geht es um die Auseinandersetzung mit dem Germanistik-Studium in der Türkei unter den Aspekten des Sollens, des Müssens und des Wollens, wobei diese Modalitäten in gegenseitiger Wechselwirkung stehen. Die erste Modalität, das Sollen, ist auf das Angebot des Studienplatzes angewiesen. Vor der Universitäts-Aufnahmeprüfung gibt die Auswahl des Studien-

platzes Aufschluß darüber, ob die Studenten motiviert mit dem Studium beginnen. An der Ankara Universität (A. Ü.) und an der Pädagogischen Fakultät der Universität Hacettepe (H. Ü.) wurde 96 Studierenden der Germanistik ein Fragebogen vorgelegt, der sich auf die Motivation, Berufsaussichten und Lernziele der Studierenden bezog. Die erste Frage ist gezielt auf die Modalität des Wollens gerichtet:

An welcher Stelle steht Ihre (Germanistik/Deutschlehrerausbildung) Auswahl bei der Universitätsaufnahmeprüfung?

	an 1.Stelle	an 3.-5. Stelle	an letzter Stelle
A.Ü.	23	2	20
H.Ü.	14	12	25

Die Ergebnisse dieser kleinen Untersuchung bestätigen, daß die Mehrzahl der Remigrantenkinder den Studienplatz *Germanistik* als erste und letzte Auswahl bevorzugt haben. Nachdem die Studierenden die Auswahl »*Sollen*« getroffen haben, ist bei ihnen in der Anfangsphase eine Demütigung festzustellen. Während des Studiums kommen noch andere Variablen hinzu, die die Studierenden stark beeinflussen. Diese Faktoren, wie institutioneller und sozialer Leistungsdruck, geringe Arbeitschancen, aber auch die positive oder negative Motivation der Lehrkräfte bezüglich der Ausbildung, überführen die Studierenden zu der Modalität »*Müssen*«. Diese zweispaltige Pallette des Sollens und des Müssens bringt den Studenten zur Überkonformität und die Motivation der Studenten erschlafft.

2. Die Auseindersetzung der Remigranten mit der Umgebung und sich selbst

Bezogen auf die Auseinandersetzung mit der kulturellen Umgebung in der Türkei, ist vorerst festzustellen, daß die Remigranten sich selbst fremd fühlen. Die Beheimatung in sich selbst, und in der Umgebung führt dazu, die eigene Person und die Welt gespalten zu erleben. Die von sich selbst ausgehende Angst und Zwiespaltigkeit erzeugt eine Sehnsucht nach der Vergangenheit, d.h. nach Deutschland. Das Studium der Germanistik hilft zur Anpassung an sein Gefühl des Fremd-Seins. Die Anpassung hilft zur Überwindung des Gefühls, und mit wachsendem Vertrautwerden mit der eigenen fremden Kultur wird die künftige (d. h. deutsche) Kultur kontrastierend gegenüber gestellt. Das eigene

Fremde wird zum Vertrauten gewandelt, und durch die implizite Kontrastierung zweier Kultu-ren wird eine neue Fremde erzeugt. Diese gegenseitige Begegnung und Beziehung soll zur interkulturellen und gleichzeitig zur intrakulturellen Entwicklung und zur interkulturellen Kommunikation durch das Studium geführt werden. Wird die interkulturelle Kommunikation im Rahmen der Literaturwissenschaft, Linguistik und anderer Fächer geleistet, so ist eine positive Identitätsentwicklung bei den Studenten der Remigrantenkindern festzustellen

3. Was lernen die Studenten vom Studium

Beim Versuch, den Stand des Lernens zu bestimmen, stößt man auf Hemmungen. Eine thematische Festlegung ist zwar möglich, aber aus der Heterogenität der Studenten ist es wiederum einseitig. Eine andere existentielle Grenze sind die Lernziele, die fachspezifisch sind und von Lehrkräften selbst gestaltet werden. Daher halte ich die Beschreibung der Lernziele, vor allem die institutionellen und politischen Voraussetzungen, für sehr schwer. Ich beziehe mich hier auf einige Fächer, die fur die meisten Lehrkörper akzeptabel sein dürften. Die Germanistik besteht schwerpunktmäßig aus Sprachwissenschaft, Literatur- und Sprachunterricht. Zum Sprachunterricht, d. h. zur Sprachsensibilisierung und Sprachvertiefung gehören Fächer wie z. B. Grammatik, Aufsatz, Übersetzung. Die Übersetzung hat sich in letzter Zeit an einigen Universitäten zur selbständigen Abteilung entwickelt. Auch an der Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi (Universität Ankara) gibt es Bemühungen, eine Abteilung für die Übersetzung als Zweig der deutschen Abteilung zu gründen. Zum Fachbereich Literatur gehören theoretische Erfahrungen und Fragestellungen, die sich nach Erkenntnissen der Handlungen richten. Sowohl theoretische als auch philosophische Reflexionen, die in den literarischen Werken existieren, werden vom Literatur-Studium erschlossen. Außerdem werden im Literaturstudium pragmatische und semantische Aspekte in sensibilisierter Form mitgelernt. Mit Hilfe der Fragebogen lassen sich die Ziele des Literaturunterrichts folgendermaßen reflektieren. Ob die Studenten der gleichen Meinung sind, wird gleichzeitig als weitere Frage gestellt:

Durch den Literaturunterricht habe ich sprachliche Ausdrucksfähigkeit, Textanalyse, (Text-) Interpretation, selektives Beurteilen und Textproduktion erworben. Auch wurde mir die Differenzierung der Texte nach literarischen Gattungen sowie der sozialgeschichtliche Einfluß auf die Literatur beigebracht.

	-2	-1	0
	stimme überhaupt nicht zu	stimme im großen und ganzen nicht zu	habe keine Meinung
A.Ü.	1	3	2
H.Ü.	3	9	3
	+l	+2	
	stimme im großen	stimme voll zu	
A.Ü.	22	17	
H.Ü.	26	10	

Die quantitative Analyse zeigt deutlich, daß über die eigentlichen Ziele des Literaturunterrichts hinaus eine Bewußtmachung der sprachlichen Mittel gelingt. Zugleich zeigt die Analyse, daß der Literaturunterricht auf Bewußtsein angewiesen ist. Da er auf zwei Dimensionen angewiesen ist, ist die Vermittlung von Literatur und Sprache ein kognitiv zu organizierender Prozeß. Denn im Literaturunterricht bringen die Studenten ihre eigene Erfahrung und Beobachtung mit dem behandelten literarischen Text in Verbindung. Bei aller Komplexität des literarischen Textes erleben die Studenten die deutsche Landes- und Kulturkunde mit, sie fühlen sich in diese Texte ein, stellen Vergleiche und kritische Distanz zur Wirklichkeit her. Durch die Literatur rezipieren sie die fiktive und reale Welt, stellen implizit oder explizit Vergleiche zu ihrer eigenen Welt dar. Die Wirkung der Literatur zeigt hier einen tendenziellen Lernprozeß, in dem positive oder negative Vorurteile differenziert werden. Diese Trennung schafft bei den Lernenden eine positive »kulturelle Identität«. Wird die deutsche Literatur, bzw. die Themen mit der türkischen Literatur kontrastiert im Unterricht vermittelt, so ist sie realitätsbezogener. Denn die deutsche und die türkische Literatur *»haben viele Parallen. Sehr auffallend ist z.B. der ähnliche Umgang (Wahrnehmung und Gestaltung) mit der 'Zeit' Die sogenannte 'Zeitraffung' 'Zeitdehnung' ,Assoziationen, Rückblenden sind auch in der zeitgenösischen türkischen Literatur als eine bewußte Erzähltechnik vorhanden.«* (Aytaç 1989 :15)

4. Profile und Probleme des Linguistik-Unterrichts

Die Sprachwissenschaft wird thematisch aus dem Grunde der komplizierten Sprachverwendung in der Kommunikation, und zugleich auch von ihrer Abstraktheit kompliziert und sehr theorieverbunden vermittelt. Und ausserdem

sind m. E. die Ziele der Sprachwissenschaft nicht eindeutig formuliert, oder die Zielformulierung wird dem Dozent/Buchautor überlassen. Eine solche Vermittlung kann zum Chaos führen, das seine Reflexität bei den Studenten niederschlägt. Die Aussage von einem Studenten ich werde meinen Sohn nicht Chomsky ernennen, ist ein Beweis dafür, daß man die Konsequenz des Unterrichts berücksichtigen muß. Vom Standpunkt der Lehre an unseren germanistischen Abteilungen will ich die Ziele und Grenzen des Faches kurz formulieren. 'Durch die Erteilung der Sprachwissenschaft soll über die Theorien Wissen vermittelt werden, das bei der Textanalyse, Textinterpretation und Textproduktion verwendet wird.' Ansonsten bleibt das Fach abstrakt, und es kann eine Spannung zwischen dem Fach und der Ausbildung geben. Diese Spannung ist nur in Gleichgewicht zu führen, wenn sich die Lernziele der Sprachwissenschaft in dem Ausbildungsgang realisieren, und Auswirkungen auf den Studierenden haben. Es genügt jedoch nicht, einfach nach bestimmten Lehrbüchern die Vorlesungen zu halten. Ozil meint, daß eine induktiv-kommunikative Vorgehensweise den Lerner zum kritischen Denken bringe:

»Die kommunikative Vorgehensweise bietet die Möglichkeit und soll idealerweise dazu führen, auch bei sprachwissenschaftlichen Themen, die mit der alltäglichen Existenz nicht unmittelbar zu tun haben, durch ständiges weiteres Fragen, diese für die eigene Wissenserweiterung und persönliche Weiterentwicklung, als etwas Wichtiges und Unentbehrliches zu betrachten und als etwas gesellschaftlich Notwendiges und Nützliches anzusehen. Es muß zwischen dem Stoff und dem Lerner eine Kommunikation stattfinden, die mithilft, beide Seiten voranzutreiben, sowohl die Forderungen der Wissennschaft als auch die geistige Entwicklung und Bildung des Menschen« (Ozil 1991: 91).

Die Linguistik muß auf Jeden Fall in Bezug auf »Pragmatismus« akzeptiert werden. Erst dann kann man von einem Theorie verhafteten Fachbereich loswerden. Dies hat selbstverständlich bestimmte Konsequenzen, wie Integration der berufsbezogenen Ausbildung in den Fachbereich. Mit dieser Beschreibung ist die Reflexivität des Faches zur Diskussion gestellt, die erweitert und ergänzt werden soll.

5. Berufsaussichten

Zum Thema Berufsaussichten möchte ich zuerst Ülkü's Meinung nochmals in Erinnerung rufen. Er sagte, daß die Absolventen der germanistischen Abteilungen *»alles werden oder nichts werden können". Er verweist auch daraufhin, daß das Lisansdiplom kein Schlüssel für die Zukunft sei"* (Protokoll des Symposiums, Ankaraner Beiträge zur Germanistik 1989: 145-155). Diese Aussage hat Gültigkeit, wenn man die besetzten Stellen von den Absolventen

beobachtet. Sie sind im allgemeinen in der Tourismusbranche, aber auch als Lehrkraft im Sekundarbereich, als Beamter im Grundbuchamt, bei der Post und in anderen staatlichen Behörden beschäftigt. Wie sich die berufliche Situation zukünftig entwickeln wird, will ich vom Standpunkt der Studierenden aus betrachten. Mit Hilfe einfacher Fragebögen wurden die Studierenden der letzten Klasse gebeten, ihren Berufswunsch zu benennen. Um die Studierenden nach fachspezifischen Berufen unterteilen zu können, wurden bestimmte Berufe angegeben: Ein Antwortverhalten auf die gestellte Frage '*Welchen Beruf möchten Sie nach Studium ausüben?*' läßt sich beispielhaft zeigen:

	LehrerIN	*BeamterIN*	*ReiseführerIN*	*ÜbersetzerIN*	*Sonstiges*
H.Ü.	*8*	*3*	*4*	*9*	*21*
A.Ü.	*21*	*0*	*10*	*2*	*18*

Aus den angegebenen Zahlen ist zu erkennen, daß viele Studenten verunsichert sind. Unter dem Titel »Sonstiges« läßt sich die geringe Arbeitsmöglichkeit und die gesellschaftliche Wirklichkeit interpretieren. Auffällig ist, daß trotz fehlender Einstellung an Schulen die meisten Studenten von der Pädagogischen Fakultät der Hacettepe Universitäit als Lehrer ihren Beruf ausüben wollen. Die angekreuzten Ergebnisse zeigen uns, daß die Studenten dort arbeiten werden, wo sie eine Stelle finden. Diese Befunde interpretiere ich als Hinweis darauf, daß sich die Gestaltung des Curriculums der Germanistik auf die philologische Allgemeinbildung stützen muß.

6. Fazit

Aus meinen Aussagen sowie aus der empirischen Analyse ziehe ich folgende Schlüsse:

1. Wenn die Vermittlungsprozesse der Fachterminologie mit der Alltagserfahrung verbunden wird, so werden sie rezipiert, ansonsten werden sie nur verbal rezipiert und wieder vergessen. Letzteres demotiviert die Studierenden, und als Beispiel bleibt der Name Chomsky in Erinnerung verhaftet übrig.

2. Wir stehen vor dem Problem, wie wir unsere Studierenden durch das Studium als kompotente Philologen mit umfassender Allgemeinbildung erziehen.

3. Eine Verbesserung und Klarstellung der heutigen sowie der künftigen Lage der germanistischen Abteilung in Bezug auf Reorganisation, die Bestimmung

der Lernziele und Fächer, die bei der Ausbildung eine entscheidende Rolle spielen, sollte nicht versäumt werden.

Literatur:

Aytaç, Gürsel: »Die türkische Germanistik und ihre neuen Forschungsgebiete«, Ankaraner Beiträge zur Germanistik (1989), 13-16.

Halm, Katja: »Probleme des Faches ‚Methodik und Didaktik DAF' in der Türkei«, Ankaraner Beiträge zur Germanistik (1989), 127-144.

Ozil, Şeyda: »Überlegungen zur mehr textorientierten Einführung in die Lin- guistik«, Ankaraner Beiträge zur Germanistik (1991), 89-94.

Protokoll des Symposiums vom 18. 11. 1988 an der Çukurova Universität. Ankaraner Beiträge zur Germanistik (1989), 145-155.

Ülkü,Vural: »Germanistenausbildung an den Philosophischen Fakultäten –Deutschlehrerausbildung an den Pädagogischen Fakultäten«, Ankaraner Beiträge zur Germanistik (1991), 7-12.

Zusammenfassung

Die Reorganisation der germanistischen Abteilungen in der Türkei ist unumsttritten notwendig. *Im* Mittelpunkt solcher Reorganisation soll der Stand des Lernens vom Studium, bzw. die Allgemeinbildung, die zur interkulturellen Entwicklung der Studenten führen soll, stehen. Die quantitive Analyse über den Literaturunterricht zeigt deutlich, daß er den Studenten selektives Beurteilen und Bewußtmachung der Sprache beibringt.

Der sprachwissenschaftliche Unterricht darf keinesfalls abstrakt sein, ansonsten kann sich eine chaotische Reflexität bei den Studenten ergeben.

Zur folgern ist, daß die Vermittlungsprozesse der Fachterminologie mit der Alltagserfahrung verbunden werden sollen, so werden sie rezipiert, ansonsten wer-den sie nur verbal rezipiert und wieder vergessen.

TÜRK ÇOCUKLARININ ALMAN TOPLUMUNA UYUM VE DİL SORUNLARI

Doç.Dr. Aslıhan TOKDEMİR

Federal Almanya'daki yabancı çocuklarının Alman toplumu ile ne dereceye kadar bütünleşip bütünleşemedikleri sorusu son yıllarda çok sayıda yazar tarafından ele alınmıştır. Bu sorunun yanısıra yapılan araştırmalarda çocukların Almanya'ya geliş yaşları bakımından da farklılıklar bulunduğu ve bunun da toplumla bütünleşmede önemli bir faktör olduğu görülmüştür.

Claessens'in toplumsallaşma modeli, "kültürün aktarılması aracılık işlevi yapması, ayakta kalabilmesi ve yenilenmesi"[1] ile ilgili süreçlerde ailenin rol oynadığı tezine dayanmaktadır.

Küçük bir çocuğun kendine seçtiği yol genelde kültürel normlar ve değerler sayesinde farkına varılmadan oluşmaktadır. Kültür çocuğa "dünya inancının ve anlayışının genel kategorilerini"[2] öğrenmesinde bir çeşit arabuluculuk yapmaktadır. Çocuk bakıcısından, ki genelde annesidir, ayrılmasından itibaren çevre ile kendisi arasındaki ilişkiye, yeni kültüre uyum safhalarına bir açıklama getirmeye başlar. Bütün bunlar çocuğun gerçek ya da kültürel kişiliğini oluştururlar ki bunları daha sonraki deneyim ve gelişmelerin değiştirmesi hemen hemen imkansız gibidir.

---

[1] **Dieter Claessens: Familie und Wertsystem**, 4. Aufl. Berlin 1979. S. 58.
[2] **Ebenda, Age.** S. 27f.

Schrader ve diğerleri şu şemayı geliştirmişlerdir. Göçmen çocuklarını, Almanya'ya geldikleri yaştaki bazı özel şartları gözönünde bulundurarak, 3 çeşit tipik toplumsallaşma sürecine ayırmışlardır. Öz kültürü kaybetme yani başka bir toplum içinde erimenin safhaları çocukların daha doğrusu gençlerin yeni kültüre uyum sağlama aşamalarında kendini göstermektedir.

Araştırmacıların görüşlerinden yola çıkılarak burada doğan yabancı çocukların ya da daha küçücük bir bebekken Almanya'ya gelmiş olanların Almanlarla özdeşleştikleri sonucuna varılmaktadır. 1 ila 5 yaşları arasında Almanya'ya gelmiş olan çocukların kültürel özdeşleşmeleri çifte değerli olmakta, memleketlerinden 6 ila 14 yaşları arasında ayrılan okul çocukları kendilerini anavatanlarının kültürü ile özdeşleştirmektedirler.[3]

Claessens ve Schrader'in ortaya koydukları şemadaki uyum güçlükleri yeni araştırmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğerlerinin yanısıra Edith Glumpler uyum sorunlarını "mekaniksel uyum tasarımları" olarak ele almış ve eleştirmiştir. Çünkü "başarılı bir çifte kültürlü sosyalleşme gidilen ülkenin kültürüne uyum ile eşdeğerdedir."[4]

Schrader'in metodik araştırmaları Amerika'daki kızılderili ve göçmen problemlerinin toplumsal sorunlarına dayanmaktadır. Türk göçmenlerinin bu etnik gruplardan farkı, gittikleri ülkeye uyum sağlamalarının kendilerine bağlı olmasındadır. Türk işçilerinin Almanya'ya gidiş nedeni parasal koşullarını iyileştirmek, geleceklerini teminat altına almaktır. Türk göçmen işçilerin yüzde olarak çok az oranı Alman vatandaşlığına geçmeye razı olmaktadır.

Federal Almanya'daki yabancı çocuklarının toplumsallaşma şartlarını bazı gözlemlerle tasvir etmek gerekir.

Aile fertlerinin tek tek Almanya'ya gelmesi Türk ailesinin parçalanmasına yol açmıştır.

Yabancı işçilerin Almanya'daki güvencesiz statüleri ve ekonomik durumları aile birleşimine engel teşkil etmektedir. Bu nedenle çocukların yaşantılarını düzenli bir şekilde planlamaları, okula gitmeleri ve mesleki eğitim görmeleri çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Almanya'daki ebeveynlerin mesleki uğraşları çocukların eğitim etkinliklerini kısıtlamaktadır. Çocukların eğitim alanındaki problemleri anavatanlarında olduğu gibi diğer aile fertlerince de çözümlenememektedir. Bu durum çocuklar için çoğu zaman ülkelerinde karşılaşmadıkları bir yalnızlığı ifade

---

[3] **Achim Schrader, Bruno Nikles, Hartmut M. Griese: Die zweite Generation, Sozialisation und Akkulturation auslandischer Kinder in der Bundesrepublik.** 2. Aufl. Königstein: Athenaum 1979. S. 73.

[4] **Edith Glumpler: Assimilation in der zweiten Generation? Kritische Anmerkungen zu einem Modell zur Erfassung bikultureller Sozialisationsprozesse bei Migrantenkindern.** Manuskript. Erlangen Nürnberg 1981. S. 22.

etmektedir. Başka bir normu ve değeri temsil eden bir kültür ile yüzyüze geliş farklı gelişmelere sebep olmaktadır. Bir yandan kendi kültürel ölçülerine bağlı kalırlarken diğer yandan Türkiye'deki bir Türk ailesine nazaran çocuklara daha serbest bir terbiye sistemi uygulamaktadırlar. Diğer taraftan Türk ebeveynleri çocukların içinde bulundukları çevre tarafından olumsuz yönde etkilenmelerinden endişe etmektedirler. Bu durumda Türk ebeveynleri çocuklarını Almanya'da Türkiye'dekinden daha katı bir şekilde yetiştirmektedirler. Bu davranış genelde Türk ailesinde çocuklarla ebeveynler arasındaki fikir ayrılığından kaynaklanmaktadır.

Türk ailelerinin okul ve mesleki eğitim hakkında Alman eğitim sisteminden beklentileri oldukça fazladır. Çoğu zaman Türk ebeveynleri ve öğrencileri Türk ve Alman okul sistemlerinin yapısını aynı kategoriye koymakta, böyle olunca da ellerindeki diploma ile gelecekle ilgili gerçek dışı hayallere kapılmaktadırlar.

Anne babalarının beklentileri çocuklarının başarılı bir okul hayatı sayesinde sosyal yönden yükselme şansına sahip olmalarıdır.

Alman okullarında geçerli olan ders üslubuna, içeriklere ve terbiye sistemine Türk aileleri şüpheci bir şekilde karşı çıkmaktadırlar.

Yabancı çocuklar için okul ve aileden kaynaklanan çelişkili beklentilerin zorlukları herkes tarafından bilinmektedir. Bunlara bir de Alman okul sisteminin Türk çocuklarının yetenek alanlarına hitap edecek durumda olmaması eklenmektedir.

Normal Alman sınıflarında Alman öğrencilerle birlikte okuyan yabancı çocuklara haksızlık yapılmaktadır. Sözde yabancı öğrencilerin açığını kapatıp ileriki bir zamanda onların normal Alman sınıflarına geçebilmeleri amacıyla kurulmuş olan hazırlık sınıfları hedeflerine ulaşamamışlardır. Çok sayıda öğretmen bu hazırlık sınıflarını yabancılar sınıfı olarak telakki etmekte ve yabancı gençlik genelde okula devam etme zorunluluğunu yerine getirmek amacıyla bu sınıflara gittiklerinden dolayı, öğretmenler bunların dışlandıklarını ileri sürmektedir. Yabancı gençliğin büyük bir bölümü ya kötü bir diplomayla ya da hiç diploma almadan ilkokuldan ayrılmaktadırlar.

Sevindirici olan yabancı çocuklar için dezavantaj olan bu durumun düzeltilmesi için son yıllarda çeşitli çalışmalar yapılmasıdır. Bunları başında "kültürlerarası" bir program çalışması da yer almakta olup Berlin'de İtalyan işçi çocukları üzerinde uygulanmaya başlamıştır.

Topluma Uyumun İkinci Dil Kazanılmasında Rolü

Yabancı gençliğin Almanya'da topluma uyumu konusunda Kültür Bakanlığı iki amaç hedeflemektedir:

1. İlk olarak Türk gençliğine Almanya'daki yaşama ayak uydurmaları için imkanlar sağlanmalıdır. Bunun için de onların Almanca öğrenmeleri gerekmektedir. Yardımcı dersler ya da hazırlık sınıfları öğrencilerin açıklarını kapatmaya yönelik durumda olmalıdırlar.

2. Diğer taraftan yabancı gençliğin ülkesine dönmesi olasılığı gözönünde tutularak kendi kültürü ile bağlantısının kopartılmaması gerekmektedir.

Bu düşüncelerin ardında kendi ana dilini ve Almanca'yı tam anlamıyla konuşabilen ve her iki topluma da ayak uydurabilen bir Türk genci ideali yatmaktadır. Gerçek şu ki yabancı gençliğin birçoğu Almanca'yı gerektiği ölçüde konuşamamakta ve iki toplumun değer yargısı ve yaşam biçimi arasında kalan yerini belirlemekte zorluk çekmektedir.

Bu durumda akla gelen soru Türk gençliğinin iki dili konuşmadaki sorunları ve uyum sağlamada karşılaştığı problemlerdir.

Gençlerin ikinci bir dili öğrenmede içinde bulundukları sosyal şartların hiçbir rolü olmadığı iddiası tabiri caiz ise ancak önceden programlanmış biyolojik bir mekanizma için geçerli olabilir.

Chomsky'nin dillerin temel yapısındaki evrensellik iddiasının aksine Türk çocuklarının Almanca öğrenmede zorlukları olmaktadır.

Dil öğrenimi sosyal şartlardan etkilenen bir süreçtir. Yeni linguistik araştırmalarca bu şu şekilde tanımlanmaktadır:

"(Referenz, Pradikation, Sprechakte) und ihrer sprachlichen Realisierungsformen 'subjektiv' einzuholen versucht."[5]

Burada dil öğrenimi toplumsal iletişimin bir bölümü olarak anlaşılmakta ve dil öğrenen kişinin kültürel ilişkilere entegre olduğu iddia edilmektedir. Almanya'da yaşamaya başlamış olan Türk gençliği için ise öğrenilmesi gereken ikinci dil onun sosyalleşme sürecinin kesintiye uğraması anlamına gelmektedir.

Bu gençlik yaşam tarzını ve dilini bilmediği bir toplumun içinde yaşamak zorundadır. Gençliğin yabancı dili öğrenmede ne derece başarılı olacağı onun topluma olan mesafesine ve kaldığı ülkenin dil ve yaşam şartlarına uyum gösterip gösteremeyeceğine bağlıdır.

John H. Schumann, sosyal mesafeyi oluşturan faktörleri şu şekilde sıralamıştır:

- What is the size of the 2LL group?

- Are the cultures of the two groups congruent?

---

[5] Max Miller: Sprachliche Sozialisation. **K. Hurrelmann, D. Ulich (Hrsg.): Handbuch der Sozialisationsforschung**. Weinheim: Beltz 1981. S. 663.

- What are the attitudes of the two groups toward each other?

- What is the 2LL group's intended length of residence in the target language area?[6]

Almanya'nın Türk işçiler tarafından büyük ve sanayileşmiş bir ülke olarak görüldüğü tartışma götürmez bir gerçektir. Almanya'ya göçün ana sebebi Türkiye'deki geçim zorluklarıdır.

Almanların Türk göçmenlerinin dilini öğrenmek ve onlara kendi dilleri ile yardımcı olmak için çok az sebepleri vardır. Bunun aksine Türk göçmenleri için işlevsel ve doğru bir Almanca öğrenmek zorunluluktur.

Genelde tespit edilen diğer bir sorun Türk işçilerinin kültürünün diğer yabancı işçilerinkine nazaran Alman kültürüne çok daha yabancı olmasıdır.

Türk aile yapısının batı Avrupa ülkelerinin aile yapısına yakın olmasına rağmen yine de eğitim amaçları, din ve diğer başlıca önemli değer yargıları tamamen farklıdır. Türk göçmen işçilerinin ilk nesli kendi kültürünü sürdürmeye karar vermiş durumdadır. Almanya'da oldukça fazla sayıda bulunan Türk göçmenleri bir Türk camiası oluşturup bu camia çerçevesinde kendi kültürlerini ve dillerini sürdürebilme olanağına sahiptirler. Bir taraftan Türkler bu Türk topluluğunun içerisinde Alman değer yargılarına ve davranış tarzına karşı önyargılı bir tutum içine girerlerken diğer taraftan Türk göçmenlerinin ayrı bir grup oluşturarak kendilerini soyutlamaları ve araya mesafe koymaları Almanlar için bir bahane teşkil etmektedir. Son zamanlarda Almanya'da ekonomik krizin baş göstermesi ve genel yabancılar tasarısının kabulü ve işsizliğin artması Almanların Türklerle aralarına koydukları sosyal mesafenin daha da artmasına neden olmuştur.

Türk işçi çocuklarının gelecekle ilgili sağlam planları yoktur. Bu gençler birkaç yıl içinde Türkiye'ye geri dönecekleri gerçeğini bilerek Almanca öğrenmektedirler. Türk aileler gelecekle ilgili planlarını Türkiye'ye ergeç dönecekleri gerçeğinden hareketle yapmaktadırlar. Bununla birlikte çocuklarının Almanca öğrenmelerini sosyal yönden kendilerini kabul ettirmeleri için gerekli bulmaktadırlar. Anne babalar ayrıca onlardan gerek Almanca'da gerekse sosyal ilişkilerinde işlevsel bir tutum içinde olmalarını beklemektedirler.

Gerek ailenin gerekse Alman toplumunun tutumu gençliğin ikinci bir dili öğrenmedeki motivasyonunu oldukça azaltmaktadır. Türk aileleri gençler için beklentileri, gençliğin çelişkili bir rol üstlenmesine yol açmaktadır. Türk ailesinin otoritesi, genci içinde bulunduğu sosyal çevreye hitap etmeyen bir kültürü ve dili korumaya zorlamaktadır. Gençliğin çok az bir oranı bu çelişkili rolü reddetmekte ve kararını Alman toplumunun gerektirdiği şartları yerine getirmek ve Alman

---

[6] John H. Schumann: The Pidginization Process. A Model for Second Language Acquisition. Massachusetts: Newbury House 1978. S. 77.

toplumuyla bütünleşmek doğrultusunda vermektedir. Bu gençler az bir Almanca bilgisi ile yetinmeyip Almanca'yı geniş amaçlı olarak öğrenmek istemektedirler. Gençlerin aileleri ile ortaya çıkan çatışmalar ve Alman kuruluşları tarafından yapılan yetersiz yardımlar sonucu geleceğe umutla bakamayan bir Türk gençliği yetişmektedir.

Ancak son yıllarda Türk gençlerinin büyük bir çoğunluğunun Türkiye'ye geri dönmeyip, yüksek öğrenimlerini Almanya'da tamamladıkları, ya da "Realschule" veya "Hauptschule"yi bitirmiş olanların Almanya'da meslek sahibi oldukları gözlemlenmektedir. Bu durum, gençlerin içinde yaşadıkları topluma olumlu yaklaştıklarının ve o toplumca kabul edildiklerinin bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

1. Claessens, Dieter: **Familie und Wertsystem**. 4. Aufl. Berlin, 1979.
2. Glumpler, Edith: **Assimilation in der zweiten Generation? Kritische Anmerkungen zu einem Modell zur Erfassung bikultureller Sozialisationsprozesse bei Migrantenkindern**. Manuskript. Nürnberg, 1981.
3. Miller, Max: Sprachliche Sozialisation. In: Hurrelmann, K. Ulich, D. (Hrsg.): **Handbuch der Sozialisationsforschung**. Weinheim, 1981.
4. Schrader, A., Nikles, B., Griese, H. M. : **Die zweite Generation, Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik**. 2. Aufl. Königstein, 1979.
5. Schumann, J. H.: **The Pidginization Process**. A Model for Second Language Acquisition. Massachusetts, 1978.
6. Wode, H.: **Lernen in der Fremdsprache. Grundzüge von Immersion und bilingualem Unterricht**. Ismaning, 1995.

ANADİL VE İKİNCİ DİL

Doç. Dr. Aslıhan TOKDEMİR*

Bir dil niçin öğrenilir? Yurt dışında yaşayan bir kimse niçin anadili ile yetinmez: Ayrıca yaşadığı ülkenin diline ait öğrendiği birkaç sözcük, çevresindekilerle anlaşması için pekala yeterli olabilir. İşte bu düşüncelerle yurt dışına gelen birçok insan bir anda kendilerini yaşamak zorunda bulundukları toplumun dışında bulmaktadırlar. Çevre ile iletişim olanaksızlaştığı anda, ikinci bir dil, yani içinde bulunulan toplumun konuştuğu dil öğrenilmek zorundadır. O halde ikinci dili öğrenmenin ilk ve en önemli nedeni yeni toplumda yerini alma isteğidir. Yani topluma uyum sağlama isteği duymayan, hatta yabancı kültüre yaklaşmamakta direnen bir kimse bile o toplumun dilini öğrenmesi gerektiği gerçeğini ergeç görecektir. Çünkü istese de istemese de o toplumda yaşam sürdürmenin ilk gereği dildir. İkinci dil iki şekilde öğrenilebilir:

Okulda (suni olarak) veya "sokakta", yani çevre ile dolaysız temas ile (doğal olarak).

"Dil öğrenimi" alanında yapılan araştırmalar öncelikle anadilin öğrenilmesi ile ilgilidir. Anadil ile ilgili araştırmalar çok eski yıllara gitmekle beraber çocukların anadili öğrenmede geçirdiği gelişim ancak 60 lı yıllarda sistemli bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. Daha sonraları, 70 li yıllarda ise anadil öğrenimi konusunda elde edilen verilerin ışığında "ikinci dil kazanılması" (Zweitspracherwerb) alanına yönelinmiş ve bu alanda çok sayıda araştırma yapılmıştır.

* S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi.

"İkinci dil kazanılması" yabancı dil dersi araştırmalarından bir bakıma ayrı ele alınmamakla birlikte, ikinci dilin mutlaka ders yoluyla öğrenilmeyeceği de bir gerçektir. İkinci dil doğal yoldan, yani çevre ile iletişim yoluyla da kazanılmaktadır.

Birçok araştırma bize "birinci ve ikinci dil kazanma" sürecinin ortak veya farklı özelliklere sahip olup olmadığını göstermektedir. Araştırma sonuçlarına göre her iki süreç farklılıklar gösterebildiği gibi ortak yönleri de vardır.

Bu konudaki araştırmalarda iki temel soruya cevap aranmaktadır:

1. *Birinci ve ikinci dil aynı yolla mı öğrenilir?*
2. *Anadil (Intereferenz), 2. dil öğrenimini ne ölçüde etkiler?*

1. ve 2. dil öğrenimleri arasındaki ilişkiye ait çeşitli görüşler vardır:

Corder[1] ve Felix[2] anadil ve 2. dil öğrenmenin prensip ve ana kurallarının aynı olduğu görüşündedirler. Corder'a göre insana özgü olan dil öğrenme yeteneği tek bir dille sınırlı olmayıp insanın 1. ve 2. dil öğrenme mekanizması farklılık göstermez. Corder hipotezini ampirik çalışmalarla ispatlamamıştır. Cook[3] (1973) bir deney yoluyla "Eşdeğerlik teorisini" desteklemektedir: Anadili İngilizce olan çocuklar ile çeşitli anadillerden İngilizce öğrenen yetişkinler "Relativsatz" alanında karşılaştırılmıştır. Her iki grubun da aynı hataları yapmaları anadil ve 2. dil öğrenimi süreçlerinin aynı olduğu iddiasını kuvvetlendirmektedir. Corder ve Ervin-Tripp[4] e göre 1. ve 2. dil öğrenenler aynı psiko-lenguistik süreçlerden geçmektedirler. Öğrenmede farklılıklar ise motivasyon ve yaş gibi dil dışı faktörlerden kaynaklanmaktadır. Bu görüşü Cook da desteklemektedir. Şüphesiz ikinci dil öğreniminde dil dışı faktörler büyük rol oynamaktadır. Sosyal ve psikolojik (dil dışı) faktörlerin en önemlileri yaş faktörü ve motivasyondur.

Yaş Faktörü

İkinci dil öğreniminde ortaya çıkan sorunlardan en önemlisi değişik yaş gruplarındaki kişilerin ikinci bir dilin yapısını değişik etaplarda öğrenip öğrenmedikleridir.

Yaş ve öğrenme hızı arasındaki ilişki son derece karmaşık olup yaşça büyük çocukların büyüklere oranla daha hızlı dil öğrendikleri, buna karşılık ise çocukların öğrenme hızının yetişkinlere oranla daha yüksek olduğu gerçektir.

---

[1] Corder, P., Roulet E. (hrsg.): "Theoretical Approaches in Applied Linguistics", Studie in SLA, 1, 1978.

[2] Felix, S. : Linguistiche Untersuchungen zum Natürlichen Zweitspracherwerb, München, 1977.

[3] Cook, V. J. : "The Comparison of Language Development in Native Children and Foreign Adults." (1973) IRAL 11.

[4] Ervin-Tripp, S. : "Is Second-Language Learning Like the First?" Marcussen-Hatch Second Language Acquisition. A Book of Readings, Massachusetts, 1978.

Nörolojik araştırmalara göre yetişmekte olan kişinin beyninde olan değişim onun dil öğrenmesini mümkün kılar. Dilin her bir alanında beynin ayrı bir etkisi gözlenmektedir. Örneğin "sessel ifade"nin kazanılması çok erken yaşlarda sona ermektedir. Penfield/Roberts (1959)[5], araştırmalarına göre 11-13 yaş arası öğrenme "yabancı aksanı"na yol açacağı iddia edilirken, bu sınır Krashen'e göre beş yaştır. Dil öğreniminde en uygun yaşın hangisi olduğu sorusuna cevap vermek oldukça zordur. Bir taraftan dil öğrenmeye erken yaşta başlamak suretiyle kazanılan yeteneklere daha sonraki yaşlarda rastlanmamakta, diğer taraftan ise ileri yaşlarda zihinsel yeteneğin daha belirgin olduğu gözlenmektedir.

Motivasyon

Corder motivasyon faktörünün iki ana grupta incelenmesini savunmaktadır.

1. Gruplar için öğrenme motivasyonu faktörleri,
2. Bireyler için öğrenme motivasyonu faktörleri,

Birçok örnek öğrenme motivasyonunun gruplar ve bireyler için her zaman değişiklik göstermediğini kanıtlamaktadır.

Wienold[6] daha çok politik ve sosyo-ekonomik karakterli motivasyonel olgulara değinmektedir. Bu olguyu gerek yabancı dil derslerinde (örneğin Almanya'daki okullarda) gerekse göçmenler üzerinde araştırmaktadır. Motivasyon faktörünün az görüldüğü oranda öğrenme başarısı da düşmektedir. Wienold ikinci dil öğrenme sürecini iki kategoride incelemekte, ikinci dil öğrenmeye anadil öğrenildikten sonra başlandığı takdirde, ki bu durumda ikinci dil yönlendirme suretiyle, örneğin okullarda, öğrenilmektedir. "İkincil ikidillilik" (sekundäre Zweitsprachigkeit), anadil ve ikinci dil aynı şartlarda, yani doğal yollarla öğreniliyorsa "birinci derece ikidillilik" (primäre Zweitsprachigkeit) terimlerini kullanmaktadır.

Son alarak motivasyon faktöründe en belirleyici unsurun, o dili anadil olarak konuşan gruba dahil olma isteği kabul edilmektedir.

KAYNAKÇA

1. Cook, V. J. : "The Comparison of Language Development in Native Children and Foreign Adults." (1973), **IRAL 11**.

---

[5] Penfield, W. / Roberts, L. : Speech and Brain Mechanism, Princeton, 1959.

[6] Wienold, G. : Über das Arbeiten en einer Theorie des Zweitspracherwerbs. Universitätsverlag, Konstanz, 1974.

2. Corder, P. ve Roulet E. (Hrsg.): "Theoretical Approaches in Applied Linguistics." **Studie in SLA 1**, 1978.
3. Ervin-Tripp, S. : "Is Second-Language Learning Like the First?" Marcussen-Hatch, Second Language Acquisition. **A Book of Readings**, Massacusetts, 1978.
4. Felix, S. : **Linguistische Untersuchungen zum Natürlichen Zweitspracherwerb**, München, 1977.
5. Hale, T. / Budar, E. : Are TESOL Classes the only Answers? **Modern Language Journal 54**. 19 Interculturell, Heft 1. Pädagogische Hochschule, Freiburg, 1989.
6. Krashen, S. D. : **Second Language Acquisition and Second Language Learning**, Oxford, 1981.
7. Kutsch, S. / Desgranges, I.: **Linguistische Arbeiten. Zweitsprache Deutschungesteuerter Erwerb**, Tübingen, 1985.
8. Lenneberg, E. H. : **Biologische Grundlagen der Sprache**, Frankfurt, 1972.
9. Penfield, W. / Roberts, L. : **Speech and Brain Mecanisms**, Princeton, 1959.
10. Ritchie, J. W. : **Second Language Acquisition Research**, London, 1978.
11. Schönpflung, U. : **Psychologie des Erst-und Zweitsprachenerwerbs. Eine Einführung**, Stuttgart, 1977.
12. Skutnabb-kangas, T. : "Bilingualism, Semilingualism and School Achievement" **Linguistische Berichte**, 45 (1976).
13. Wienold, G. : **Über das Arbeiten an einer Theorie des Zweitspracherwerbs**, Konstanz, 1974.

VERGLEICHENDE UNTERSUCHUNG DER TÜRKISCHEN UND DEUTSCHEN SPRACHEN ANHAND DER MODALITÄT

Doç. Dr. Aslıhan Tokdemir

Ş. Meral Akın

Einführung

Die deutsche Sprache sowie die türkischen Sprache entstammen jeweils nicht dem gleichen Kulturkreis. Die Wortfügung und der Satzbau der deutschen Sprache ist zur türkischen Sprache so sehr verschieden, daß die Erlernung der jeweiligen Sprache als Fremdsprache sicherlich nicht einfach ist. Dies zeigt auch und vor allem der Vergleich in linguistischer und grammatikalischer Hinsicht, ganz abgesehen von dem verschiedenen Sprachbund, dem die jeweilige Sprache angehört. Ein Vergleich der Sprachen ist aus diesem Grund sehr mühsam. Die gleichen sprachlichen Bilder sind in oben angegebenen Sprachen unterschiedlich strukturiert. Je tiefer man in die Sprache eindringt, je mehr werden die Verschiedenartigkeiten deutlich. Das Erlernen der deutschen, bzw. türkischen Sprache als Fremdsprache gibt deshalb auch einen faszinierenden Einblick in eine jeweils gänzlich andere Sprachnorm. Neben der zu erlebenden Bereicherung durch den Vergleich wissen wir , daß die kategorisierten Arbeiten für die Erlernung dieser Sprachen hilfreich sind und zum besseren Verständnis dienen.

Mit dieser Arbeit wird ein Teilaspekt der Sprache, nämlich die Modalität, in unterschiedlicher Weise vorhanden, untersucht; im Deutschen durch Modalverben, modifizierende Verben und Vollverben, die die Aufgabe der Modalverben erfüllen, im Türkischen durch Suffixe, Suffixgruppen oder durch verschiedenen Ausdrücke realisiert. Wir werden uns mit dieser Arbeit überwiegend mit den Modalverben in der deutschen Sprache beschäftigen und deren Entsprechungen im Türkischen darstellen.

Für diese Arbeit haben wir uns verschiedener Grammatikbücher bedient, vor allen Dingen aber auf den Duden zurückgegriffen.

I.) Aus der Geschichte des Deutschen

Deutsche Sprache wird außer in Deutschland in Österreich, in der deutsch-sprachigen Schweiz, im Südtirol, in Elsaß, in Luxemburg, in Belgien und in Osteuropa gesprochen. Es gibt Auswanderungsgruppen in Nord-Amerika, in Süd-Amerika und Afrika. Eine der Amtssprachen in Namibia ist Deutsch.

Das Wort *Deutsch* läßt sich züruckführen auf ein germanisches Wort, das ‚*Volk*' bedeutet.

„Um das Jahr 1000 lautete dieses Wort *diot* , um 1300 *diët* . Zum Hauptwort *diot* gehört das Eigenschaftswort *diutisk*, zu *diët* gehört *diutsch* (gesprochen: *dütsch*) oder *tiusch; deutsch* bedeutet ‚*dem Volk eigen*', '*volkstümlich*'. Deutsch war also die Sprache des Volkes, sie wurde von Bauern, Handwerkern, Soldnern gesprochen; Gelehrten, Pastoren, Gebildeten unter den Fürsten sprachen und schrieben Latein."[1]

Bei der Entwicklung der Sprachgeschichte wird unter drei großer Sprachepochen unterschieden:

- **Althochdeutsch (etwa 750 - 1170)**
- **Mitelhochdeutsch (etwa 1170 - 1500)**
- **Neuhochdeutsch (1500 - bis jetzt)**

[1] - Hallwass, Edith: "Mehr Erfolg mit gutem Deutsch", Stuttgart, 1976, S.27

Die ältesten und bekanntesten deutschen Texte stammen aus der Zeit um 800. Sie wurden von Mönchen verfaßt und aufgeschrieben.[2]

Das Althochdeutsche können wir ohne althochdeutsches Wörterbuch nicht verstehen, eine einheitliche Rechtsschreibung gab es damals nicht.

Das Mittelhochdeutsche klingt vertrauter. Geographisch gesehen gibt es eine Grenze, die quer von Westen nach Osten, von Achen bis südlich von Berlin. An dieser Furche machte vor 800 Jahren eine sprachliche Erscheinung halt, die von der Sprachwissenschaft "hochdeutsche Lautverschiebung"" genannt wird.[3]

Während in althochdeutscher Zeit der gelehrte Mönch Hauptträger dieser Sprache war, trat jetzt der Volksprediger sowie weltliche Dichter und Ritter hinzu. Für die Sprachentwicklung sind das höfische Rittertum und die Mystik von besonderer Bedeutung.[4]

Das Neuhochdeutsche

Früher unter dem Gesichtspunkt der lautlichen Kriterien wurde der Beginn des Neuhochdeutschen mit den Schriften von Luther manifestiert. Heute sieht man Spätmittelalter und Reformationszeit als selbstsändige Epochen an und läßt Neuhochdeutsch mit Opitz oder dem Westfälischen Frieden (um 1650) beginnen.Die Schriftsprache das Neuhochdeutschen orientierte sich an die Bibelübersetzung Luthers.

Die deutsche Sprache beginnt in der Zeit, in der die Sprachen der Germanen in enger Verbindung mit verwandten Sprachen anderer Völker stand, die Indogermanisch oder Indereuropäisch genannt werden. Zur Zeit sprechen 90 Millionen Deutsch.

Die Verwandschaft der indoeuropäischen Sprachen ergab sich besonders durch Übereinstimmung des Wortschatzes und der Wortbeugung (geneologische Verwandtschaft).

Die heutige Grenze des deutsch-sprachigen Gebiets ist jung, die größten Einbußen erlitt das deutsche Sprachgebiet durch die Folgen des Zweiten Weltkriegs.

Die deutsche Sprache gehört zu der Gruppe der flektierenden Sprachen: Bei der Deklination verändert sich hier der Stamm, insbesondere der

---

[2] - Vgl.: Ebd. S. 28
[3] - Vgl.: Ebd., S. 31
[4] - Vgl.:Moser, Hugo: " Deutsche Sprachgeschichte", S. 123-133

Stammvokal, dieser Umstand ist auch bei den Pluralbildungen und anderen Wörtern sichtbar.[5]

"Germence

Batı Germence **Kuzey Germence** **Doğu Germence**

İngilizce **Norweççe** **İsveççe** **Gotça** **Doğu**

Frizce **İzlandaca** **Danca**

Batı

Aşağı Almanca

Aş. Frankça **Aş. Saksonca**

Burgundca

Hollandaca

Vandalca

Yüksek Almanca"[6]

"Almanca

Yüksek Almanca **Aşağı Almanca"** [7]

II.) "Aus der Geschichte des Türkischen

Die Geschichte des Türkischen ist im Vergleich zum Griechischen nicht alt."[8] Vier große Abschnitte sind zu unterscheiden:

- **Das Alttürkische oder Göktürkische** ist aus Inschriften am Orhon und Jennisej bekannt. (7. Jahrhundert). Im 9. Jahrhundert tratt an dessen Stelle das Uigurische, nachdem der Uiguren (ein Türkstamm) über die türkischen

---

[5] - Vgl. Ebd. S. 140-171
[6] - Aksan, Doğan: " Her Yönüyle Dil (Ana çizgileriyle Dilbilim)", Ankara, 1998, S. 127
[7] - Vgl. Ebd. S. 128
[8] - Wendt, Heinz F. u.Caner, Muammer:"Langenscheidts Praktisches Lehrbuch Türkisch", 10.Aufl., Berlin u. München, 1984, S. 6.

Stämme die Vorherrschaft errang. Die Sprache der Inschriften und weitere meist religiöse Texte wird auch als Uigurisch bezeichnet.

- **Das Mitteltürkische**: Nachdem die Türken zum Islam übertraten , gab es eine westliche Gruppe, zu der das Oghusische gehört, und eine Ostgruppe. Die letztere entwickelte sich mit Beginn des 14. Jahrhunderts zum Tschagataiischen. Das Anatolische wird bis zum 13. Jahrhundert als Fortsetzung des Oghusischen angesehen.
- **Das Osmanische:** An die Epoche des Mitteltürkischen schließt sich das auf der Basis anatolischer Dialekte entstandene Osmanische vom 14. Bis 20. Jahrhundert an. Es ist die Sprache des Osmanischen Reiches, die bis zum 3.10.1928 mit arabischen Buchstaben geschrieben wurde. Das Wortschatz dieser höfischen Sprache, die nur eine kleine Schicht beherrschte, war ziemlich stark von arabisch-persischen Bestandteilen geprägt.
- **Das Neutürkische oder Türkeitürkische** wird seit dem 3-10-1928 mit lateinischen Buchstaben geschrieben und von heute über 65 Millionen Menschen gesprochen. Der türkische Sprachbau selbst war durch die große Zahl arabisch-persische Wörter nicht wesentlich angetastet worden. Zwar wurden viele arabisch-persische Wörter ausgemerzt, an ihre Stelle traten alte türkische Wörter oder mit Hilfe türkischer Bestandteile geschaffene Neubildungen. Man lernt aber heute noch die zahlreichen Wörter arabisch-persischer Herkunft als unveränderliche Elemente ohne Rücksicht auf ihre Herkunft.

Zur der westlichen Gruppe gehören neben dem Türkischen in der Türkei als wichtige Schriftsprache das Aserbeidschanische in der Aserbeidschanischen Republik und das Turkmenische in der Turkmenischen Republik. Das Usbekische ist eine normierte Form der Dialekte, die sich aus dem Tschagataiischen entwickelt hat.[9]

II. 1.) Der türkische Sprachbau und der Vergleich

"Im Türkischen werden vielfältige grammatische Aufgaben, z. B. Andeutung der Vergangenheit beim Verb, Beziehungen zwischen Wörtern und Wortgruppen nur durch Nachsilben (Suffixe) geleistet, die an den unveränderten Wortstamm gefügt werden.

---

[9] - Vgl. Ebd., s. 6-7.

Dieselbe Erscheinung gibt es im Deutschen auch, daneben aber hat die Stammveränderung eine wichtige grammatische Funktion.

Im Türkischen sind Suffixe Träger einer bestimmten Aufgabe; im Deutschen wird eine Aufgabe oft von mehreren Faktoren gleichzeitig oder von verschiedenen Faktoren erfüllt."[10]

Das Türkische verwendet im Gegensatz zum Deutschen seine Formelemente sparsam und eindeutig. Im Gegensatz zum Deutschen hat das Türkische kein grammatisches Geschlecht, keinen bestimmten Artikel, keine unregelmäßige Pluralformen, keine unregelmäßige Deklination, keine unregelmäßige Verbformen. Dies erleichtert die Erlenrnbarkeit des Türkischen. Sie hat auch keine Relativpronomen, keine dem deutschen dass entsprechnede Konjunktion und keine Präpositionen. (das sind keine Vorzüge). An deren Stelle verwendet das Türkische Partizipalkonstruktionen , Postpositionen und postpositionale Ausdrücke. Neben dieser Unterschiede gibt es auch Ähnlichkeiten der beiden Sprachen, die das Erlernen der jeweils anderen (fremden) Sprache erleichtern:[11]

-„Fast alle Laute des Türkischen sind im Deutschen vorhanden, z.B. **ü, ö, tsch, ch, sch.**"[12]

-Strukturell: Die Eigenart, das bestimmende Wort vor das Grundwort zu stellen

„*Rundfunk* = Radyo - *Sendung* = yayın

Rundfunksendung . Radyo yayını"[13]

-Der Gebrauch der vorangestellten Partizipien (im deutschen nur für Schriftsprache)

Der aus Ankara kommende Zug

Ankara'dan gelen tren

- Einige Postpositionen

Der Kinder *wegen*, der Ordnung *halber*

- Bis auf "**c**" und " **ı**" kommen alle türkischen Konsonanten auch im Deutschen vor.

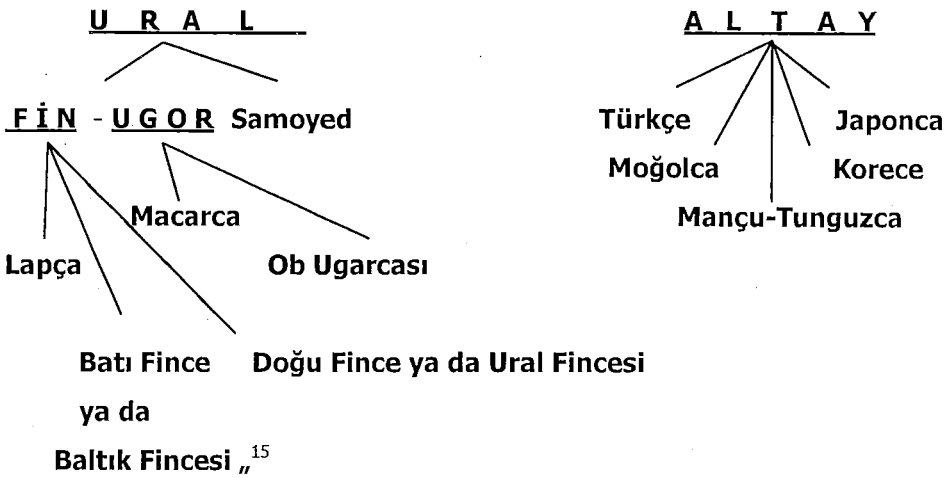
---

[10] - Ebd. S. 20
[11] - Vgl. Ebd. S. 6
[12] - Ebd.
[13] - Ebd.

- Konsonantenhäufung wie im Deutschen (Ha**ndschr**ift) kennt das Türkische nicht.
- Am Anfang der Silben kann nur ein Konsonant stehen, im Auslaut höchstens zwei.
- Der türkische Satz hat einen völlig anderen Rhythmus.
- **Vokalharmonie**: dem Türkischen eigene Erscheinung der Vokalfolge.(Es gibt kleine und große Vokalharmonie.)
- Die Beziehung zwischen Wörtern und Wortgruppen werden im Türkischen durch „Suffixe" hergestellt, im Deutschen durch Präpositionen.
- Substantive werden im Deutschen als einzige Sprache großgeschrieben.
- Wortfügung und Satzbau des Türkischen sind sehr verschieden vom Deutschen[14]

Das Türkische gehört zur ural-altaiische Sprachfamilie und ist eine agglutinierende Sprache.

„Türkçe



[14] - Vgl. Ebd. S. 20-29
[15] - Aksan, Doğan: "Her Yönüyle Dil [...]", Ankara, 1998, S. 112

III.) Modalität (Tarz)

III. 1.) Definition

a) "Modalität ist die Art und Weise des Geschehens; z.B. Notwendigkeit, Bedingtheit usw."[16]

b) "(Bildungsspr.) Die Art und Weise, näherer Umstand, Einzelheit der Durchführung, Ausführung des Geschehens

(Logik) Grad der Bestimmtheit einer Aussagen bzw. der Gültigkeit eines Urteils (z.B. Notwendigkeit, Möglichkeit)

(Sprachw.) (in unterschiedlicher sprachlicher Form ausdrückbares) Verhältnis des Sprechers zur Aussage bzw. der Aussage zur Realität oder Realisierung."[17]

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Modalität die Art und Weise des Geschehens bedeutet, d.h. wie etwas, ein Umstand, eine Aussage, ein Beschluß usw. Sprachlich ausgedrückt wird, und dies je nach Bedürfnis des Sprechers verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten gewährleistet.

III. 1.1.) Wie wird Modalität im Deutschen ausgedrückt?

Die Modalität wird im Deutschen durch zwei verschiedene Wortarten ausgedrückt:

durch - Verben
- Partikeln

III. 1. 2.) Verben als Wortarten dienen dazu Zustände, Vorgänge und Handlungen zu bezeichnen, sie ändern ihre Formen und werden konjugiert. Wir unterscheiden zwischen:

Den -" Vollverben

---

[16] - Wendt, H.F. u. Caner, M.: "Langenscheiits Praktisches Lehrbuch Türkisch", 10.Aufl., Berlin u. München, S.17.

[17] - Duden:"Deutsches Universal Wörterbuch, 2. Erw. Aufl., Mannheim, 1989, S.1028.

- Hilfsverben
- Modalverben
- modifizierenden Verben"[18]

Die Modalität wird nur durch Modalverben, modifizierende Verben und Vollverben, die die Aufgabe der Modalverben erfüllen ausgedrückt.

III. 1. 3.) Partikeln

Sie können weder konjugiert noch dekliniert werden. Es gibt drei Untergruppen:

Adverbien, Präpositionen, Konjunktionen.

Die Adverbien sind in der Regel Satzglied oder Attribut. Es gibt Lokal,- Temporal,- Modal,- Kausal- und Pronominaladverbien. Relevant sind hier die Modaladverbien.[19]

Bei unserer Arbeit werden wir aber nicht weiter darauf eingehen, da wir uns ausschließlich auf die Verben konzentrieren, die zur Ausdrückbarkeit der Modalität dienen.

III. 2.) Wie drückt man im Türkischen die Modalität aus?

Modalverben werden im Türkischen als "*Kip belirteci olan fiiller*", "*kip belirteçleri*" oder "*keyfiyet, tarz bildiren fiiller*" genannt. Alle Bezeichnungen besagen etwa, daß sie (die Verben) die Modalität anzeigen.

Das Türkische besitzt nicht den deutschen Modalverben entsprechende Verben. Daher wird die Modalität im Türkischen durch andere Mitteln ersetzt, z. B. Durch Suffixe, Suffixgruppen oder durch verschiedene Ausdrücke, d. h. also, daß die Modalverben keine lexikalische Entsprechungen im Türkischen haben und nicht direkt übersetzt werden kön-

---

[18] -Es gibt unterschiedliche Aufteilungen der Zeitwörter; sie sind jedoch nicht so gravierend, daß sie hier gesondert erwähnt werden müssen, außer daß Wilhelm K. Jude in seinem Werk: „Deutsche Grammatik",Brauenschweig, 1966, S. 23, das Verb ‚lassen' auch als Modaleshilfsverb dienend angibt. Wir haben die o.a. Aufteilung der Verben von Duden entnommen: Duden :"Die Grammatik", Band 4, Mannheim, 1984, S.94.

[19] Ebd. S. 345-352.

nen. Bei dem Vergleich der beiden Sprachen bezüglich der Modalverben, deren Anwendungsbereiche und Entsprechungen im Türkischen, werden wir im einzelnen darauf eingehen.

III. 3.) Modifizierende Verben in der deutschen Sprache und die türkische Entsprechung

„Neben den Modalverben können auch andere Verben gelegentlich modifizierend gebraucht werden. Solche modifizierenden Verben sind mit einem Infinitiv mit zu verbunden".[20]

Peter ***scheint*** zu schlafen.

Mein Bruder ***pflegt*** jeden Tag 5 km. zu laufen.

„Der Damm ***drohte*** zu platzen."[21]

Wenn die o.a. Verben „scheinen", „pflegen" und „drohen" als Vollverben gebraucht werden, haben sie eine ganz andere Bedeutung. Als modifizierende Verben jedoch verändern oder ergänzen sie die Bedeutung des zweiten Vollverbs in dem Satz, d. h.. also, sie werden modifizierend gebraucht.

„***pflegen***" (als modifizierendes verb) bedeutet im Türkischen: 'bir şeyi sürekli yapmak' oder ' bir şeyi yapmayı adet haline getirmek',

"***scheinen***" bedeutet im Türkischen: 'bir şeyi yapıyora benzemek', 'yapıyor gibi görünmek',

"***drohen***" bedeutet im Türkischen: 'birşeyin tehdidi, tehlikesi içerisinde bulunmak'.

Peter ***scheint*** zu schlafen.

Peter ***uyuyora benziyor*** (= ***uyuyor gibi görünüyor.)***

Mein Bruder ***pflegt*** jeden Tag 5 km. zu laufen.

Kardeşim her gün 5 km. ***koşar. (=koşmayı adet edinmiştir.)***

---

[20] - Vgl. Ebd. S. 94

[21] - Fono: "Deutsche Grammatik, Almanca Dilbilgisi", Istanbul, 1993, S. 142

In dem zweiten Satz wurde durch das " r "- Präsens (koşa**r**) die Bedeutung des deutschen Satzes wiedergegeben. Diese Ausdrucksweise wird im Türkischen vorgezogen, weil sie kürzer und präziser ist; den Sinn kann man aus dem Satz entnehmen, da das Temporaladverb "her gün" (= jeden Tag) das gewohnheitsmäßige Handeln ausdrückt.

„Der Damm ***drohte*** zu platzen.

Baraj ***patlama tehlikesindeydi.***"[22]

Im Türkischen gibt es jeweils ganz andere Wörter oder Wortgruppen, die die Bedeutung dieser Verben wiedergeben.

Als Vollverben bedeuten sie im Türkischen der Reihe nach: "bakmak", "ışımak (parlamak)" und " tehdit etmek".

III. 4.) Vollverben die als Modalverben gebraucht werden können

Es gibt Verben, die zu den Vollverben zählen, aber in der Funktion des Modalverbs gebraucht werden können ohne ihre Bedeutung zu verlieren:

Helfen, sehen, hören, lernen, gehen usw.

- "Ich ***hörte*** den Arzt draußen *sprechen.*"[23]
- "Die Schüler haben den Lehrer *kommen* ***sehen***"[24]
- Er ***hilft*** dem kranken Mann *gehen.*

Im Türkischen lauten diese Sätze der Reihe nach:

- Doktorun dışarıda *konuştuğunu* ***duydum.***
- Öğrenciler öğretmenin *geldiğini* ***gördüler.***
- Hasta adamın *yürümesine* ***yardım ediyor.***

Die deutschen Vollverben *„sprechen"*, *„kommen"* und *„gehen"* im Infinitiv, werden im Türkischen als Verbalsubstantive [*„konuştuğu-*

---

[22] - Ebd.
[23] - Ebd. S. 385
[24] - Ebd. S. 386

nu"(=sein Sprechen), "*geldiğini* (=sein kommen) und "*yürümesine*" (= seinem Gehen)] wiedergegeben.

III. 5) Modalverben

„Sind Verben, die den Inhalt eines anderen Verbs modifizieren. Mit seinem Infinitiv bilden sie ein mehrteiliges Prädikat.

Peter ***darf*** ins Kino gehen."[25]

"Modal kommt von Modus. Darunter versteht man die Art und Weise, in der etwas geschieht; hier die Art der Aussage: ob nun ein Wunsch, eine Möglichkeit, eine Erlaubnis oder ein Zwang hinter einer Äußerung steckt.

Sechs Wörter nehmen mich
In Anspruch jeden Tag:
Ich **soll**, ich **muß**, ich **kann**,
İch **will**, ich **darf**, ich **mag**"[26]

Schrieb Friedrich Rückert (1788 - 1866). Wir können daraus die sechs Modalverben entnehmen. Zusätzlich wird in manchen Grammatik-Büchern das Verb "lassen" auch als Modalverb eingestuft.

Sie dienen hauptsächlich zur Umschreibung der Modi. Bei ihnen steht das Vollverb stets im bloßen Infinitiv (ohne zu). Sie können auch als Vollverben gebraucht werden (elliptisch verstanden: Seine Tochter darf ins Theater [gehen]).

"Von den Modalverben kann weder ein Imperativ noch ein Passiv gebildet werden."[27] Alle Modalverben sind unregelmäßig.

IV) Anwendungsbereiche der Modalverben in der deutschen Sprache und Ausdruck der Modalität im Vergleich in der türkischen Sprache

Wir werden die Modalverben ***dürfen, können, mögen, müssen, sollen*** und ***wollen*** im Einzelnen durch die Angabe ihrer Hauptbedeutung

---

[25] - Duden:"Die Grammatik", Band 4, Mannheim, 1984, S. 94
[26] - Hallwass, Edith: "Mehr Erfolg mit gutem Deutsch", Stutgart, 1976, S, 109.
[27] - Duden: "Die Grammatik, Band 4, 10. Aufl.,Mannheim, 1984, S. 95

und weitere Verwendungsweisen im Folgenden beschreiben, und deren Entsprechungen im Türkischen hinzufügen:

Können

☐Hauptbedeutung: **'Möglichkeit'** (= **imkan**)

Der Grund der Möglichkeit kann verschieden sein:

a) eine körperliche oder geistige Fähigkeit

b) eine Gelegenheit

c) eine Möglichkeit auf Grund der Natur der Dinge

d) eine Grund und Folge Beziehung

Weitere Bedeutungen:

☐ ' **Erlaubnis'** (= **izin, izinli olmak**)

Eine Person oder Instanz gibt den Grund der Möglichkeit; '*Können*' ist hier durch '*dürfen*' ersetzbar.

☐ **'Vermutung', 'Annahme'** (= **Tahmin varsayım**)

Hier spricht man von "hypothetischer" Möglichkeit; der Sprecher hält es für möglich, daß etwas geschieht.[28]

Dem Modalverb '***können***' entsprechen im Türkischen Suffixe und Suffixgruppen:[29]

	Çal-**a**-**bil**-mek	spielen können
	- abil, (-ebil)	
Verneinung	çal-**a**-**ma**-mak	nicht spielen können
	- ama, (-eme)	

"an vokalische Stämme tritt

-yebil, -yabil,

-yeme - yama auf."[30]

---

[28] - Vgl, Ebd. S. 95-96

[29] - Wendt, H. F. u. Caner, M.: "Langenscheidts Praktisches Lehrbuch, Türkisch", 10. Aufl.,Berlin u. München, 1984, S.144.

[30] - Ebd.

Modalsuffixe = -ebil, -eme
- abil, -ama

Wir werden es mit entsprechenden Beispielen verdeutlichen:

Zur Variante 1: **"Hauptbedeutung"**

a) Er *kann* (=ist fähig) Gitarre spielen
Gitar çal**abili*yor*** (çalabili*r*)

Im Türkischen ist die Modalität durch das Suffix **–abil** ausgedrückt. Das Verb "*spielen*" kann hier sowohl mit '***yor***'-Präsens, als auch mit ,***r***'-Präsens gebraucht werden.

b) Da ich morgen nach Ankara fahre, *kann* ich dich besuchen.
Yarın Ankara'ya gideceğim için, seni ziyaret ed**ebil**irim.

c) „Morgen *kann* es regnen."[31]
Yarın yağmur yağ**abil**ir.

d) Wenn es morgen regnet, *können* wir nicht ausgehen.
Eğer yarın yağmur yağarsa, dışarı çık**ama**yız.

Zur Variante 2: **„Erlaubnis" (= izin, izinli olmak)**

„Diese Steuern *können* jährlich bezahlt werden"[32]

Bu vergiler yıllık ödene**bil**ir.

Zur Variante 3: **"Vermutung", "Annahme" (= tahmin, varsayım)**

Die Kinder *können* den Ball verloren haben.

Çocuklar topu kaybetmiş ola**bil**irler.

---

[31] - Duden: "Die Grammatik"[...], S. 95
[32] -Fono:"Deutsche Grammatik" [...], S. 358.

Das Modalverb ‚***können***' wurde in allen Varianten durch die Suffixe **–ebil**, (**-abil**) und **-eme**, (**-ama**) ausgedrückt.

Müssen

☐ Hauptbedeutung: '**Notwendigkeit**' (= Gereklilik)

Die Gründe können vielfältig sein, wir geben die im Duden aufgeführten an:

a) eine natürliche Kraft

b) ein aus dem Gefühl kommender innerer Zwang

c) eine schicksalhafte Bestimmung

d) eine Forderung der Sitte, des Gesetzes u.ä.

e) ein Zweck oder Ziel

f) ein Gebot, Befehl u.ä.

Weitere Bedeutungen:

☐ '**Aufforderung**' (=**İstek, talep**)

die Notwendigkeit gründet hier in dem Willen einer Person, die an eine andere eine Forderung richtet.

☐ '**Vermutung**', '**Annahme**' (= **tahmin, varsayım**)

Im Vergleich zum ‚*Können*', ist hier die Bezeichnung eines Sachverhalts mit hoher Wahrscheinlichkeit wahr.

☐ („**Nicht brauchen**") (= **ihtiyacı olmamak**)

In den meisten Fällen wird verneintes Brauchen für verneintes Müssen eingesetzt. Hierbei bezieht sich die Verneinung immer auf ‚*Müssen*'.[33]

Da das türkische dieses und dem entsprechendes Modalverb nicht besitzt, wird die Modalität ausgedrückt:

1) „durch das suffix **–meli,** (**-malı**)
2) durch verschiedene Ausdrücke:

[33] - Vgl.: Duden: "Die Grammatik", [...], S. 98-99.

-e mecbur olmak gezwungen sein, müssen
-mek mecburiyetinde kalmak " "
oder: **mecburiyetinde(yim)**

Verbalsubstantiv + { **lazım** / **gerekir** / **icap ediyor**" } es ist nötig"[34]

„Bedeutung der **–meli** – Formen:

In der Aussage und Frage	:	**müssen, sollen**
In verneinten Sätzen	:	**nicht dürfen, nicht sollen**
In verneinten Fragen	:	**nicht müssen, nicht sollen**"[35]

Die Beispiele:

Zur Variante 1: „Notwendigkeit" (= Gereklilik)

a) "Die Kraft des Wassers war so stark, daß sie ertrinken *mußte.*"[36]
Suyun gücü öylesine fazlaydı ki, boğulmaktan kurtul**ama**dı.

b) "Als er vom Tod seiner Schwester hörte, *mußte* er weinen."[37]
Kız kardeşinin öldüğünü duyunca, gözyaşlarını tut**ama**dı.

Die o. a. Sätze werden im Türkischen anders ausgedrückt:

Zu a) "*Sich vor etwas/jmdm. Retten können*" (bir şeyden/ birisinden kurtulamamak) und

zu b) "*etwas nicht verhindern können*" (hier: die Tränen) (bir şeyi tutamamak, bir şeye mani olamamak), eine kulturspezifische Ausdrucksweise.

---

[34] - Wendt, H. F. u. Caner, M.:"Langenscheidts Praktisches Lehrbuch, Türkisch", [...], S. 133
[35] - Ebd. S.
[36] Duden;[...],S. 98
[37] - Ebd.

c) „Es geschieht nur, was geschehen *muß*."[38]

Olması gereken ne ise, o olur.

Im Türkischen wurde hier **Verbalsubstantiv + gereken** (gerekir) eingesetzt.

d) „Sie *müssen* ihren Paß immer bei sich haben."[39]

Pasaportunuzu daima yanınızda bulundur**malı**sınız.(Suffix **–malı**)

e) "Die Kartoffeln *müssen* mindestens 30 Minuten kochen, damit sie gar werden."[40]

Patateslerin pişmesi için en az 30 dakika **kaynatılması gerekir.** (Verbalsubstantiv + **gerekir**)

f) „Wir *mußten* den Unfall sofort der Polizei melden."[41]

Kazayı hemen polise bildir**mek zorundaydık**. (bildirmemiz gerekiyordu) [**-mek zorunda** (**mecburiyetinde**) **olmak**] oder (**Verbalsubstantiv + gerekiyor** + **di** (**du**) (bestimmte)* Vergangenheit an den „**yor**"-Stamm: „gereki**yordu**".

<u>Zur Variante 2</u>: „ **Aufforderung**" (= **Talep, istek**)

Ihr *müßt* eure Eltern lieben.

Anne babanızı sev**meli**siniz.(Suffix **–meli**)

<u>Zur Variante 3</u>: "**Vermutung**", "**Annahme**" (= **Tahmin, varsayım**)

"Das Flugzeug *muß* in 10 Minuten landen."[42]

---

[38] - Ebd.
[39] - Fono: [...], S. 374.
[40] - Duden_[...], S. 98
[41] - Fono: [...],S. 374
[42] - Ebd. 375

Uçak 10 dakika içerisinde in**meli** (uçağın 10 dakika içinde in**mesi gerekir**) (entweder Suffix **–meli**, oder **Verbalsubstantiv + gerekir** ist einsetzbar.)

Zur Variante 4: "**nicht brauchen**" (= **İhtiyacı olmamak, gereksiz bulmak**)

"Mit dieser Frage, die längst geklärt ist, *müssen* wir uns nicht noch einmal beschäftigen / *brauchen* wir uns *nicht* noch einmal beschäftigen."[43]

Çoktan halledilmiş olan bu soruyla bir kere daha uğraş**mak zorunda değiliz**./ uğraşmayı **gereksiz buluyoruz**.[**-mek zorunda olmamak**, oder **gereksiz bulmak + 'yor'**-Stamm + Personalsuffix **–uz**: " bulu**yoruz**"

In fast allen Varianten wurden die bereits erwähnten Ausdrücke und Suffixe verwendet.

Dürfen

☐ Hauptbedeutung: ‚**Erlaubnis**' (= **İzin, izinli olmak**)

Sie gründet in einem fremden Willen (Person oder Instanz), wie die Hauptbedeutung von ‚*sollen*'.

Weitere Bedeutungen:

☐ ‚**Berechtigung**' (= **Bir hakka sahip olmak**)

im übertragenem Sinn kann als erlaubendes Subjekt auftreten:

a) ein religiöses, rechtliches. Ethnisches u. a. Prinzip

b) ein Umstand, eine Bedingung

c) das Schicksal

In den o.a. Fällen kann *dürfen* durch *können* ersetzt werden.

☐ ‚**Vermutung**', , **Annahme**' (= **Tahmin, varsayım**)

Dürfen im Konjunktiv II drückt ‚Vermutung' oder ‚Annahme' aus.

☐ ‚**Notwendigkeit**' (= **Gereklilik**)

---

[43] - Duden: [...], S. 99

Besonders in wissentschaftlichen Texten begegnende Variante von *dürfen* tritt in Verbindung mit einer Negation auf. Die Vermutung bezieht sich hier auf den genannten Sachverhalt; dadurch entsteht die Bedeutung *‚Notwendigkeit'*.

Die Negation kann auch in den anderen Varianten auftreten. Welche Variante im Einzelfall vorliegt, geht aus dem Sinnzusammenhang hervor.[44]

Im Türkischen bedeutet das Modalverb *dürfen* : *„izinli olmak"*, *„gereken izne sahip olmak"*.

In der Anwendung wird es aber durch das Suffix **–ebil,** (**-abil**) wie in dem Fall von *können* ausgedrückt. Wir erkennen aus dem Sinnzusammenhang, ob es sich um *können* oder um *dürfen* handelt. Folgenden Beispiele werden es verdeutlichen:

Zur Variante 1: „**Erlaubnis**" (= **İzin, izinli olmak**)

Sie *darf* (= hat die Erlaubnis) das Auto ihres Vaters zu fahren.

Babasının arabasını kullan**abil**iyor. (kullanmaya izinli, izni var)

In manchen Fällen kann allerdings diese Aussage (ausgedrückt duch das Suffix **–ebil**) als *können* (= fähig sein), verstanden werden. In solchen Fällen kann die klärende Nachfrage *„izinli misin?"* oder *„baban müsaade etti mi?"* (= hast du die Erlaubnis deines Vaters?) Abhilfe schaffen.

Zur Variante 2: „ **Berechtigung**" (= **Bir hakka sahip olmak**)

a) Die Angeklagte *darf* sich im Gericht frei verteidigen.

Sanık kendisini mahkemede serbestçe savun**abil**ir. (Suffix **–abil**)

Das Suffix **–abil** führt in diesem Satz nicht zu Mißverständnissen, da aus dem Sinnzusammenhang die Bedeutung ersichtlich ist.

---

[44] - Ebd. S. 96-98.

b) "Nun, da die Gefahr überstanden ist, *dürfen* wir (= haben Grund) aufatmen."[45]

Tehlike geçtiğine göre, artık rahatlay**abil**iriz. (Das Suffix **–abil** wird hier auch sinngemäß verstanden)

c) „Insgesammt dreimal *durfte* sie (= es war ihr vergönnt) [...] Italien sehen"[46]

Toplam üç kez İtalya'yı gör**ebil**di. (= görme şansı oldu)

Zur Variante 3: ‚**Vermutung**', ‚**Annahme**' (= tahmin, varsayım)

Jetzt *dürfte* er (= ist zu vermuten) angekommen sein.

Şimdi varmış ol**abil**ir.(= olduğunu sanıyorum)

Durch das Suffix **–abil** ausgedrückt, geht die 'Vermutung' aus dem Sinnzusammenhang hervor. Im Türkischen wird hier '**r**'-Präsens gebraucht.

Zur Variante 4: ‚**Notwendigkeit**' (= **Gereklilik**)

„Wir *dürfen* die Wichtigkeit seines Projekts nicht vergessen."[47]

Projesinin önemini unutm**ama**mız **gerekir** (unutma**malı**yız)

Im Türkischen wir hier entweder verneintes **Verbalsunstantiv + gerekir,** oder verneintes das Suffix **–mamalı** gebraucht.

Wir haben diese Aussdrucksweise bereits bei der Erklärung des Modalverbs *müssen* erwähnt. Hier ist die ‚**Notwendigkeit**' sehr deutlich erkennbar.

Wollen

☐ Hauptbedetung: ‚**Wille**', ‚**Absicht**' (= **İstek, niyet**)

---

[45] - Ebd., S. 97
[46] - Ebd.
[47] - Fono: [...],S.365

Im eigentlichen Sinn verfügt der mensch über einen Willen und „bei übertragenem Verständnis kann einem Tier oder einer eubelebten Sache eine Wille zugesprochen werden."[48]

Weitere Bedetungen:

☐ ‚**Behauptung**' (= **İddia etmek**)

Hier behauptet jemand von sich etwas, was nicht unbedingt für wahr zu halten ist.

☐ **Charakterischer Gebrauch von** ‚*wollen*' (= ‚*wollen*' **fiilinin karakteristik kullanımı**)

„In der Form des Konjunktiv II, im Konditional-, Vergleichs- und Inhaltssatz mit als/als ob."[49] Im Konditionalsatz nimmt ‚*wollen*' die Spitzenstellung ein, wobei die konditionale Konjunktion (wenn/falls) entfällt. In den beiden Fällen dient ‚*wollen*' als Konjunktivanzeiger und kann meistens durch den würde-Konjunktiv ersetzt werden.

☐ ‚**Zukunft**' (= **Gelecek, gelecek zaman**)

Hier konkurriert ‚wollen' mit dem ‚werden-Futur', wenn es sich bei einem Subjekt in der 1. Person (ich/wir) um einen Plan oder Absichterklärung handelt.

Willensmoment wird hier stärker betont als die ‚werden-Fügung.

☐ ‚**wollen**' hat in Verbindung mit einem ***daß*-Satz** die Funktion des Vollverbs.[50]

Im Türkischen wird das Verb *wollen* im Allgemeinen mit Hilfe des Verbs „*istemek*" (= wollen, möchten) ausgedrückt. Wir sehen es in den folgenden Beispielen:

Zur Variante 1: ‚**Wille**', ‚**Absicht**' (= **İstek, arzu, niyet**)

„Ich *will* den ganzen Tag in der Bibliothek verbringen.

Bütün günü kütüphanede geçirmek istiyorum."[51]

---

[48] -Duden:[...], S. 103
[49] - Ebd.
[50] - Vgl,: Ebd.
[51] - Fono: [...],S.368

-mek ist Kennzeichen des Verbs und des substantivierten Verbs im Türkischen.

Hier: "geçir**mek istemek" (=** verbringen wollen) ist als substantivierter infinitiv + *istemek* mit '**yor**'-Stamm bzw. '**yor**'-Präsens und mit Personalsuffix – **um** (= isti**yorum**) gebraucht.

Zur Variante 2: '**Behauptung'** (= **İddia etmek**)

"Klaus *will* die schwere Prüfung bestanden haben.

Klaus zor imtihanı başardığını **iddia ediyor**."[52]

In dieser Variante übernimmt das Verb "***İddia etmek***" (= behaupten) die Funktion des '*wollens*'. Die Behauptung wird im Türkischen wörtlich ausgedrückt.

Zur Variante 3: '**Notwendigleit'** (= **Gereklilik**)

"Diese Maschine *will* täglich gewartet werden.

Bu makinenin her gün bakımı yapıl**ması gerekiyor**."[53]

Hier braucht man eine der Notwendigkeitsformen: '**Verbalsubstantiv + gerekiyor'**

Zur Variante 4: ‚**Charakteristischer Gebrauch**' (= **karakteristik kullanım**)

„Wenn wir das Problem in allen Einzelheiten besprechen *wollen*, würden wir dafür einen ganzen Tag benötigen."[54]

Eğer bu sorunu tüm ayrıntılarıyla konuşmak ister**se**k, bütün bir güne ihtiyacımız olur.

Im Türkischen wird hier das Verb '*istemek*' in der realen Bedingungssatz ("**eğer" ...rse**)

(wenn)

---

[52] - Ebd. S. 369.
[53] - Ebd. S. 370.
[54] - Duden:[...],S.103.

ausgedrückt.

"Es sieht so aus, als *wollte* sie uns verlassen."[55]

(**Sanki**) bizi terketmek isti**yormuş gibi** gözüküyor.

Im Türkischen gebraucht man hier das Verb '*istemek*'. Die Form "**-yormuş gibi**" entspricht dem "*als ob*" im Deutschen."An den Anfang eines "...**gibi**-Satzes" kann zur Verdeutlichung die Konjunktion '**sanki**' stehen."[56]

In der Spitzenstellung:

Wollten wir das Problem in allen Einzelheiten besprechen....

Problemi tüm ayrıntılarıyla konuşmak **isteseydik...**

Auch hier bleibt "*istemek*" bestehen, nur die Form ändert sich, d. h. "*wenn*" (= eğer) entfällt.

Zur Variante 5: ‚**Zukunft**' (= **Gelecek, gelecek zaman**)

Wir *wollen* unser Grundstück in Ankara verkaufen.

Ankara'daki arsamızı sat**acağ**ız.

Im Türkischen wird es hier das Futursuffix **–ecek** (**-acak**) gebraucht. "Das türkische Futur wird im Deutschen zuweilen durch ein Modalverb wie sollen, müssen oder wollen wiedergegeben. Das Türkische verlangt in der Verwendung des Futurs größere Genauigkeit als das Deutsche."[57]

Zur Variante 6: ***wollen*** als Vollverb (= **tam(=voll) fiil olarak ‚wollen'**)

Ich *will*, daß du kommst.

Gel**meni istiyorum**.

---

[55] - Ebd.
[56] - Wendt, H.F. u. Caner, M.:[...],S. 202
[57] - Ebd., S. 171

Im Türkischen gibt es keine unterschiedliche Verbformen wie im Deutschen. Hier wird das ‚*wollen*' durch das Verb ‚*istemek*' ausgedrückt: Infinitiv auf **–me mit Possesivsuffix + istemek** mit 'yor'.Stamm und Personalsuffix: "gel**me-***ni* isti**yor***um*"

;*Wollen*' wird im Türkischen mit Hilfe der Verben "*istemek*" (= wollen, möchten), "*iddia etmek*"(behaupten), durch das Futursuffix **–ecek**, (**-acak**) und mit Hilfe der folgenden Ausdrücke:

- **Verbalsubstantiv + gerekir** (gerekiyor)
- **Substantivierter Infinitiv + *istemek***
- Mit der From **–yor muş gibi (= als ob)**
- Als Bedingungssatz "**eğer" –rse**
- Infinitiv auf **–me** mit Possesivsuffix + *istemek* mit '**yor**'-Stamm und Personalsuffix ausgedrückt.

Sollen

☐ Hauptbedeutung: '**Aufforderung**' (= **İstek, talep**)

Sollen drückt ganz allgemein '*Aufforderung*' aus. Es handelt sich dabei um

a) einen Auftrag, einen Befehl oder eine Vorschrift

b) eine religiöse, sittliche Pflicht

c) eine Aufgabe, ein Ziel, eine Funktion[58]

"Das Modalverb *sollen* ist überflüssig, wenn die damit ausgedrückte Aufforderung in einem Satz durch andere sprachliche Mittel zum Ausdruck kommt."[59]

Sollen ist in seiner Hauptbedeutung durch einen Ausdruck mit *wollen* ersetzbar.

"Die Hauptfunktion von *sollen* besteht in der mittelbaren, berichtenden Wiedergabe eines Willensaktes."[60]

---

[58] - Vgl.:Duden: [...], S. 99.
[59] - Ebd. S. 100.
[60] - Ebd.

Für die mündliche Kommunikation sind wichtig:

1) "Ein Sprecher teilt einem Hörer eine Aufforderung mit, die ein Dritter an den Hörer richtet;

Du *sollst* das Fenster zumachen!

Als Subjekt tritt in diesem Fall immer die zweite Person auf.

2) Ein Sprecher beauftragt einen Hörer, einer dritten Person entweder seiner selbst oder einer anderen Person mitzuteilen:

Richte ihm von mir/von Herr Meier aus: Er *soll* das Fenster zumachen

In diesem Fall tritt als Subjekt immer die dritte Person auf."[61]

"*Sollen* ist im allgemein nur dann durch *müssen* ersetzbar, wenn ein Hinweis, daß es um eine Aufforderung geht, bereits dem Kontext entnommen werden kann:

Der Meister fordert, daß der Lehrling sich entschuldigen *soll/ muß*."[62]

Weitere Bedeutungen:

☐ **„Aussage eines anderen'** (= **Bir başkasının ifadesi**)

Hier gibt der Sprecher nur die Äußerung eines anderen wieder, ohne für ihre Wahrheit zu bürgen:

Es *sollen* schlimme Zeiten anbrechen, meinen einige Zukunftsforscher."[63]

☐ **'Ratschlag', 'Empfehlung'** (= **Nasihat, tavsiye**)

Das Modalverb steht hier im Konjunktiv II:

"Wir *sollten* nicht länger warten."[64]

☐ **'Zukunft in der Vergangenheit'** (= **Geçmişteki gelecek**)

---

[61] - Ebd. S. 102
[62] - Ebd.
[63] - Ebd.
[64] - Ebd.

„In Erzählungen drückt *sollen* (im Präteritum) zuweilen aus, daß ein Ereignis mit schicksalhafter Notwendigkeit zu einem späteren Zeitpunkt eintreten wird:

Jenes böse Wort *sollte* ihn später noch gereuen."[65]

☐ ‚**Vermutung**', ‚**Zweifel**' (= **Tahmin, tereddüt**)

„In der mündlichen Rede begegnet *sollen* öfter als Ausdruck einer fragenden oder zweifelnden Vermutung. Diese Funktion ist an die From des Fragesatzes und an den Konjunktiv II gebunden:

Sollte sie ernsthaft krank sein?"[66]

☐ ‚**Bedingung**' (= **Şart**)

Hier kommt *sollen* im Konjunktiv II zusammen mit wenn, vorausgesetzt, daß, falls, im Falle, daß.... vor:[67]

Wenn/Falls „er wieder Schmerzen haben *sollte*, bringen Sie ihn bitte sofort zum Krankenhaus."[68]

Im Türkischen wird die Hauptbedeutung von „*sollen*" durch das suffix **–meli**, (**-malı**) ausgedrückt. Hier sind die Beispiele:

a) „Du *sollst* morgen zur Polizei gehen.

Yarın polise git**meli**sin."[69] (Suffix **–meli)**

b) „Du *sollst* deinen nächsten lieben wie dich selbst."[70]

Komşunu kendin gibi sev**meli**sin.(Suffix **–meli**)

c) "Das neue Gesetzt *soll* allen Mietern helfen.

Yeni kanun bütün kiracılara yardımcı ol**malı**."[71] (Suffix **–malı**

---

[65] - Ebd.
[66] - Ebd. S. 103
[67] - Vgl.: Ebd.
[68] - Fono: [...],S. 380.
[69] - Ebd., S. 378.
[70] - Duden:[...], S. 99.
[71] - Fono:[...], S.378.

In allen Beispielen wurde das Suffix **–meli**, (**-malı**) gebraucht.

'*Sollen*' ersetzt durch '*wollen*':

"Hunde *sollen* an de Leine geführt werden.

Der Stadtrat *will*, daß die Hunde....."[72]

Köpekler zincirle dolaştırıl**malı**.

Belediye köpeklerin ..... dolaştırılmasını **istiyor.**

Hier kann '*sollen*' durch '*wollen*' ersetzt werden. Im Türkischen sind die Sätze entsprechend den Modalverben geändert:

"*Sollen*" ausgedrückt durch das Suffix **–malı**

'*wollen*' ausgedrückt durch das Verb '**istemek**'

Als berichtende Wiedergabe eines Willensaktes: "(eine Zuhörende 3. Pers. berichtet eine abwesenden vierten Pers. in indirekter Rede)

Der Vater sagt[e]: Peter *soll*[*e*]/*sollte* das Fenster zumachen."[73]

Babası : "Peter pencereyi kapa**malı**" diyor (dedi) (Suffix **–malı**)

Für die mündliche kommunikation: (konuşma esnasında)

1) "Du *sollst* das Fenster zumachen!"
   Pencereyi kapa**malı**sın! (Suffix **–malı**)

2) "Er *soll* das Fenster zumachen!"
   O pencereyi kapa**malı**! (Suffix **–malı**)

---

[72] - Duden: [...], S. 100.
[73] - Ebd., S. 101.

Zur Variante 2: '**Aussage eines anderen**'(= **Bir başkasının ifadesi**)

Es *sollen* schlimme Zeiten anbrechen, meinen einige Zukunftsforscher

Geleceğin araştırmacıları, kötü dönemlerin başlay**acağı** kanısındalar.

Im Türkischen wird hier das Futur (Futursuffix **–ecek** [-**acak**]) gebraucht. Im Deutschen werden dafür die Modalverben sollen, müssen und wollen, zuweilen gebraucht.

Zur Variante 3: '**Ratschlag**', '**Empfehlung**': (=**Nasihat, tavsiye**)

Wir *sollten* nicht länger warten

Daha fazla beklememe**meli**yiz.

Im Türkischen bedeutet –**meli-Form:**

In der Aussage und Frage	**: sollen, müssen**
In verneinten Sätzen	**: nicht sollen, nicht dürfen**
In verneinten Fragen	**: nicht sollen, nicht müssen**

Zur Variante 4: ‚**Zukunft in der Vergangenheit**'(= **Geçmişteki gelecek**)

Jenes böse Wort *sollte* ihn später noch gereuen.

Bu kötü sözden ötürü sonradan pişman ola**caktı**.

Das Futursuffix **–acak + dı (tı)** Vergangenheit drückt im Türkischen diese Variante aus.

Zur Variante 5: '**Zweifel**' (= **Tereddüt**)

***Sollte* sie ernsthaft krank sein?**

Hastalığı ciddi **mi acaba**?

Im Türkischen wird es mit affektifischen Fragepartikel '**acaba**' (ob, wohl usw) der Neugierde, Unsicherheit und Zweifel ausdrückt, wiedergegeben.[74]

Zur Variante 6: '**Bedingung**' (= **Şart**)

Wenn/Falls er wieder schmerzen haben *sollte*, bringen Sie ihn bitte sofort ins Krankenhaus.

Eğer tekrar sancılanı**rsa**, onu derhal hastaneye götürün lütfen.

Im Türkischen wird es mit den realen Bedingungssatz ausgedrückt:

""**eğer**" ... **–rsa, -yorsa** (Präsens)
"**eğer**" ... **–diyse, -mişse** (Vergangenheit)
"**eğer**" ... **–ecekse, -ecek olursa**"[75] usw. (Futur)

Zusammenfassend können wir sagen, daß das Modalverb "*sollen*" im Türkischen wie folgt ausgedrückt wird:

- durch das Suffix **–meli, (-malı)**
- durch das Futursuffix **–ecek** (**-acak**)
- durch den affektifischen Fragepartikel '**acaba**'
- durch den realen Bedingungssatz "**eğer**"...**-rsa**, **-yorsa** usw.

Mögen

☐ Hauptbedeutung: '**Wunsch**' (= **İstek, arzu**)

"Das Modalverb tritt durchweg in der Form des Konjunktiv II auf, der seiner Funktion nach allerdings ein Indikativ Präsens ist.

---

[74] - Wendt, H. F. u. Caner, M.:[...]
[75] - Vgl.: Ebd. S.297

Das ‚Mögen' unterscheidet sich von ‚wollen dadurch, daß ‚wollen' einen ‚durchsetzbaren' Willen, ‚Mögen' dagegen einen ‚schwächeren' Willen ausdrückt."[76]

‚Mögen' ist die höflichere Form und wird es ‚sollen' und ‚wollen' besonders da vorgezogen, wo die Willensbekundung für den Betroffenen etwas unangenehm ist und abgeschwächt werden soll.[77]

Weitere Bedetungen:

☐ ‚**Einräumung**' (= **Kabul etmek**)

In dieser Variante steht ‚mögen' im Indikativ Präsens, im Konjunktiv I und im Indikativ Präteritum. Drei Fälle sind zu unterscheiden:

a) „in einem Konzessivsatz mit Konjunktion

b) Ohne Konjunktion (‚mögen' in Spitzenstellung)

c) In einem Nebensatz (z. B. Relativsatz) oder in einem Hauptsatz."[78]

☐ ‚**Vermutung**', ‚**Unsicherheit**' (= **Tahmin, tereddüt**)

Es ist zu ersetzen durch Ausdrücke wie wahrscheinlich, vermutlich, vielleicht, da es in dieser Funktion veraltet und geziert wirkt.[79]

☐ ‚**Lust, etwas zu tun**' (= **Bir şey yapma isteği**)

Hier wird '*mögen'* oft mit gern verknüpft. Verneintes '*mögen'* drückt widerwillen aus.

"*Jmdn. Nicht leiden mögen*" und "*jmdn. Gut leiden mögen*" sind als feste Wendungen zu betrachten.

'*Mögen'* wird wie '*wollen'* auch als Vollverb gebraucht.[80]

Im Türkischen wird das Modalverb '*Mögen'* mit Hilfe von Verben '*istemek*(=möchten) im Sinne von '*rica etmek*(=bitten), '*sevmek'* (=hoşlanmak) (=Lieben), ausgedrückt.Wir können es aus den folgenden Beispielen entnehmen:

Zur Variante 1: '**Wunsch**' (= **İstek, arzu**)

Sie *möchte* (=wünscht) heute zu Hause bleiben.

---

[76] - Duden: [...], S. 104.
[77] - Ebd.
[78] - Ebd., S. 105
[79] - Ebd.
[80] - Ebd.

Bugün evde kalmak **istiyor**.(= kalmayı arzu ediyor)

Im Türkischen wird das Verb '*istemek*', hier im Sinne von '*arzu etmek*' (= wünschen) gebraucht.

Im folgenden Satz kann '*mögen*' durch '*wollen*' ersetzt werden:

"Sie *möchte / will* erst ihre Arbeit beenden, bevor sie Besuch empfängt."[81]

Misafir kabul etmeden önce, işini bitirmek **istiyor**.(= arzu ediyor)

Aber hier:

"Ich *möchte* (statt will) nicht gestört werden"[82]

Rahatsız edilmek istemiyorum (Lütfen rahatsız etmeyiniz)

Im Türkischen würde man hier die Partikel '*lütfen*' (= bitte), oder wie im folgenden Satz das Verb '*rica etmek*' (bitten) gebrauchen:

"Bitte, er *möchte/ möge* (statt:soll) draußen auf mich warten."[83]

Beni dışarda beklemesini **rica ettiğimi** söyleyiniz, lütfen. (Beni dışarda beklesin, lütfen).

Zur Variante 2: '**Einräumung**' (= **Kabul etmek, bahşetmek**)

a) "Auch wenn das Geschrei groß sein *mag/* groß ist, halte ich an meinem Plan fest."[84]

İtirazlar fazla ol**sa da**, planıma sadık kalacağım.

"Das dem Suffix **–se** (**-sa**) nachgestellte **de** oder (**bile**) verleiht dem Satz einen konzessiven Sinn (wenn auch, selbst wenn)."[85] Mit dem Verb '*olsa*' (= sei, sein sollte, sein mag) in Form der irrealen Bedingungssatz wird im Türkischen die Modalität ausgedrückt.

b) „*Mögen* sie sich auch noch so sehr anstrengen, sie werden es trotzdem nicht schaffen."[86]

İstediğiniz kadar uğraş**abil**irsiniz (uğraşsanız **bile**), başaramayacaksınız.

---

[81] - Ebd. S. 104.
[82] - Ebd. S. 105.
[83] - Ebd.
[84] - Ebd.
[85] - Wendt, H. F. u. Caner, M.: [...], S. 300
[86] - Duden: [...], S.105.

Der gleiche Satz ohne Konjunktion kann im Türkischen durch das suffix **–abil** ausgedrückt werden.

c) „Mehrere Schüler haben die letzte Aufgabe, welche auch die schwerste sein *mochte*, nicht gelöst."[87]

Öğrencilerin çoğu, gerçekten en zor olanı diy**ebil**eceğimiz son soruyu çözemediler.

Im türkischen wurde hier das Suffix **–abil** gebraucht.

Zur Variante 3: ‚**Vermutung**', ‚**Unsicherheit**' (= **Tahmin, tereddüt**)

Er *mag* nun ziemlich alt sein.

O şimdi oldukça yaşlı ol**abil**ir. (Suffix **–abil**)

Zur Variante 4: , **Lust, etwas zu tun**' (= **Bir şey yapma isteği**)

Ich *mag* gern (= liebe es) Tennis spielen.

Tenis oynamayı **seviyorum.**

Hier wird das Verb ‚*sevmek*' (= lieben) für diese Variante gebraucht.

V.) Zusammenfassung

Wir vergleichen die deutsche und die türkische Sprache, indem wir die Modalität in der deutschen Sprache untersuchen und der in der türkischen Sprache gegenüberstellen. Wir haben uns diesem Aspekt zugewandt, weil gerade an diesem die maßgeblichen Unterschiede beider sprachen besonders deutlich wird.

Die deutsche und die türkische Sprache unterscheiden sich im wesentlichen voneinander. Sie unterscheiden sich schon in der Entstehung. Sie gehören nicht zum selben Sprachbund und sind in der Wortfügung und im Satzbau außerordentlich unterschiedlich. Die Modalität in der Sprache wird im Deutschen durch:

Modalverben (dürfen, können, mögen, müssen, sollen, wollen),

modifizierenden Verben (drohen, pflegen, scheinen, vermögen);[sie sind in diesem Fall mit einem Infinitiv mit *zu* verbunden und verändern ihre Bedeutung, die sie als Vollverben haben. (z.B. Helga *scheint* zu schlafen)]

---

[87] - Ebd.

Vollverben, die in der Funktion der Modalverben gebraucht werden ohne ihre Bedeutung zu verlieren. (fühlen, gehen, heißen, helfen, hören, lassen, sehen).(z. B. Er hat sie kommen sehen)

Partikeln, genauer gesagt Modaladverbien (gern, umsonst, wie, besonders, beinahe, ziemlich, sonst, nur, kaum);

und in der türkischen Sprache durch:

Suffixe (Nachsilben) oder **Suffixgruppen**, die an den unveränderten Stamm gefügt werden

[z.B.die Suffixe **–ebil**, (**-abil**) oder **–eme**, (**-ama**), um das Modalverb, ‚können,

oder ‚dürfen' auszudrücken; (yap**abil**mek =tun können, yap**ama**mak = nicht tun können)

(yap- **abil**-*mek:* yap□ Stamm; **-abil**□ Modalsuffix; *-mek*□ Infinitivsuffix

yap-**abil-ecek**(= er wird tun können) Futur der Möglichkeitsform (yap□ Stam; - **abil** □ Modalsuffix; **-ecek**□ Futursuffix); oder die Suffixe **–meli**, (**-malı**), um die Notwendigkei (= müssen) und **–ecek**, (-**acak**), um die Aufforderung (= sollen) auszudrücken.]

verschiedene Ausdrücke:

-e mecbur olmak	gezwungen sein
-mek mecburiyetinde kalmak	gezwungen sein

Verbalsubstantiv + { lazım / gerekir / icap ediyor } es ist nötig

ausgedrückt.

Die verschiedenen Möglichkeiten von Modalverben und jeweils entgegengesetzt die türkische Entsprechung fassen wir wie folgt zusammen:

Können bedeutet '**Möglichkeit**', 'Erlaubnis' und 'Vermutung, Annahme'; in den letzten zwei Varianten ist die Bedeutung 'Möglichkeit' nicht aufgehoben, sondern genauer gefaßt.

Im Türkischen wird *können* in allen Varianten durch die Suffixe **–ebil**, (**-abil**); **-eme**, (**-ama**) ausgedrückt.

Müssen bedeutet '**Notwendigkeit**', 'Aufforderung', 'Vermutung, Annahme', 'Nicht brauchen' (statt nicht müssen).

Im Türkischen wird *müssen* grundsätzlich durch das Suffix **–meli**, (**-malı**) oder durch verschiedene Ausdrücke wie **-e mecbur olmak; -mek mecburiyetinde kalmak; Verbalsubstantiv + Gerekir/lazım/icap eder** ausgedrückt. Es werden jedoch kulturspezifische Ausdrücke wie "*bir şeyden/birisinden kurtulamamak*"(= sich vor etw./jmdm. Nicht retten können) oder "*bir şeye mani olamamak*" (= etw. Nicht verhindern können) gebraucht, wenn die Gründe z. B. aus einer natürlichen Kraft entstehen, oder dem inneren Zwang entsprechen.

Dürfen bedeutet '**Erlaubnis**', 'Berechtigung', 'Vermutung, Annahme', 'Notwendigkeit'.

Im Türkischen werden die ersten drei Varianten durch das suffix **–ebil, (-abil)** ausgedrückt. Aus dem Sinnzusammenhang geht es hervor, ob es sich hierbei um *dürfen* oder um *können* handelt. Die Variante 'Notwendigkeit' verlangt die ihr entsprechenden Ausdrücke, z.B. verneintes **Verbalsubstantiv + gerekir**, um die Notwendigkeit deutlich anzuzeigen.

Wollen in der Hauptbedeutung '**Wille**', '**Absicht**', wird im Türkischen durch den substantivierten Infinitiv (**-mek**) + des Verbs '**istemek**' mit Personalsuffix ausgedrückt. (z. B. Gör-**mek** isti**yor***um* (=ich will sehen): gör□ Stamm; **-mek**□ Infinitivsuffix; isti**yor**□ Verb mit '**yor**'-Stamm; -***um***□ Personalsuffix). In der Variante 'Behauptung' dagegen wird das Verb "*iddia etmek*" (= behaupten) eingesetzt. Die Variante 'Notwendigkeit' wird im Türkischen durch bereits bekannte Mittel wie **Verbalsubstantiv + gerekir** usw. wiedergegeben. Die Variante 'Charakteristischer Gebrauch' wird im Türkischen durch das Verb "*iste-*

mek" in der realen Bedingungssatz '"**eğer**"...**rse**'; und die Variante 'Zukunft' durch das Futursuffix **–ecek**, (**-acak**) ausgedrückt.

Sollen bedeutet '**Aufforderung**', 'Aussage eines Anderen', 'Ratschlag, Empfehlung', 'Zukunft in der Vergangenheit', ' Vermutung, Zweifel', 'Bedingung' und wird als berichtende Wiedergabe eines Willensaktes und für die mündliche Kommunikation gebraucht.

Im Türkischen wird *sollen* in den ersten drei Varianten durch das Suffix**-meli, (-malı)** ; in der vierten Variante durch das Futursuffix **–ecek,** (**-acak**) + **dı** (bestimmte) Vergangenheit; in der Fünften durch den affektifischen Fragepartikel '**acaba',** die Unsicherheit und Zweifel ausdrückt; und in der Sechsten durch den realen Bedingungssatz '"**eğer**"...**rse**'; wiedergegeben.

Mögen tritt durchweg in der Form des Konjunktiv II auf, der seiner Funktion nach jedoch ein Indikativ Präsens ist. *Mögen* bedeutet '**Wunsch**', 'Einräumung', 'Vermutung, Unsicherheit', 'Lust etwas zu tun'.

Im Türkischen wird *mögen* mit Hilfe von Verben "*istemek*"(= möchten), im Sinne von " *rica etmek*" (= bitten), und "*sevmek*" (*hoş-lanmak*) (= lieben) ausgedrückt. In der Variante 'Einräumung' verleiht dem Suffix **–se** nachgestellte '**de**' oder '**bile**' dem Satz konzessiven Sinn; mit dem Verb in Form der irrealen Bedingungssatz wird diese Variante ausgedrückt. Die Variante 'Vermutung, Unsicherheit' wird durch das Suffix **–ebil**, (**-abil**) und die letzte Variante durch das Verb "*sevmek*"(= lieben) ausgedrückt.

Nur bei *wollen* und *mögen* in Verbindung mit einem *daß*-Satz handelt es sich um Vollverben (z. B. Sie *will*, daß er geht. Ich *möchte*, daß du mir glaubst.)

Literatur

Banguoğlu, Tahsin: Türkçenin Grameri, Ankara, 1998.

Deny, Jean: Türk Dili Gramerinin Temel Kuralları (Türkiye Türkçesi), Ankara, 1995.

Dreyer, Hilke – Schmitt, Richard: Lehr- und Übungsbuch der deutschen Grammatik,Darmstadt, 1991.

Doğan, Aksan: Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim, Ankara, 1998.

Duden: Die Grammatik, Band 4, Mannheim, 1984.

Duden: Deutsches Universal Wörterbuch , Mannheim, 1989.

Ergin, Muharrem: Türk Dil Bilgisi, İstanbul, 1980.

Fono: Deutsche Grammatik, Almanca Dilbilgisi, 1993.

Hallwass, Edith: Mehr Erfolg mit gutem Deutsch, Stuttgart, 1976.

Jude, Wilhelm K.: Deutsche Grammatik, Brauenschweig, 1966.

Moder, Hugo: Deutsche Sprachgeschichte, Tübingen, 1969.

Steuerwald, Karl: Türkçe Almanca Sözlük, Türkisch Deutsches Wörterbuch, İstanbul 1995.

Wendt, Heinz F., unter Mitarbeit v. Caner, Muammer: Langenscheidts Praktisches Lehrbuch Türkisch, Berlin und München, 1984.

ALMAN EDEBİYATINDA SEVGİ, HOŞGÖRÜ VE İNSAN HAKLARI*

Doç.Dr. Ali Osman Öztürk**

Alman edebiyatında sevgi, hoşgörü ve insan hakları üzerine konuşmak çok iddialı bir iş ve çok zor. Böyle bir işe kalkıştığınızda Alman edebiyatını oluşturan tüm eserlerden söz etmek gerekir, çünkü sevgiden, hoşgörüden ve insan haklarından söz etmeyen hiç bir yazar yok gibidir.

Alman kültüründe genel olarak tespit edebileceğimiz gibi, Alman edebiyatının da üç sac ayağından söz etmekle işe başlayabiliriz. Bunlardan birincisi Germanlık, ikincisi Antik kültür, üçüncüsü ise Hıristiyanlıktır. Bu üç kaynak zaman zaman yan yana, bazan biri diğerinin üstüne çıkarak, kimi zaman da çatışarak edebiyatta kendilerini gösterir. Alman edebiyatı ya da kültür dönemlerinde bu üç kaynağı her halükârda belirleyici olarak ya da tavır alınan bir unsur olarak görebilirsiniz. Türk kültürünün kaynakları olarak Türklük, İslamlık ve Batı kültürü arasındaki ilişki de aynı değil midir?

Alman edebiyatında, sevgi, yani insan sevgisi 12. yüzyıldan itibaren bilinir. Daha önceki yüzyıllarda, salt "insan sevgisi"nden bahseden yazılar, şiirler maalesef kilise tarafından, skolastik düşünce tarafından yasaklanmıştır. 10. yüzyılda Tanrıya şirk koşmayı yasaklayan kilise, Tanrı varken insan sevgisinden söz eden düşünceyi mahkûm etmiştir. Gelin görün ki, kilisenin yasağını yine kilise mensupları ihlâl eder. Bugün elimizde bulunan isimsiz bir mektubun sonuna eklenen

---

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından 14.4.1998 tarihinde düzenlenen "Doğu, Batı ve Türk Edebiyatlarında Sevgi, Hoşgörü ve İnsan Hakları" Panelinde sunulan bildiri metnidir.

** S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi.

ve ilk aşk şiiri olarak Alman edebiyatında yerini alan bir şiir, bir rahibenin aşkını dile getirir: "Ben seninim, sen benim, buna karışanlar cehennemin" mealinde metindir bu.

Ama sevgi mayası öyle bir tutar ki, Klasik Ortaçağ edebiyatında yegane konu olur diyebiliriz. O dönemin şiirini tek başlık altında toplamak mümkündür: Aşk şiiri. Şairler doğrudan insan sevgisinden bahsetmeden önce anlaşılan olayı kabul edilebilir bir dozla vermeyi düşünmüş olmalılar; önce Hz. Meryem'in yüceltilmesi ile işe başlanmış, sonra onun hemcinsi soylu hanımefendiler, daha sonra da sade, sıradan kadınlar terennüm edilebilir olmuş. Sevgi, özellikle şövalyeliğin en büyük önşartlarından biridir artık. Bir erkek Tanrı'ya ve efendisine hizmet etmekten başka, ayrıca bir hanımefendiyi yüceltmeyi öğrenemezse şövalye olamazdı. O halde burada söz konusu olan aşk, biraz zahiri (dışsal), biraz platonik bir aşktır. Sevgiliye ulaşmak söz konusu değildir. Yüceltilen kadın, ancak erkeğin kişiliğini olgunlaşmasını sağlayan bir eğiticidir.

İlginçtir, önceki yüzyılda yasaklanan Antik kültür, işte bu Ortaçağ şiirlerinde, platonik bir kılıfla karşımıza çıkar ve toplumun alt tabakasından yükselen şövalyelerin soylularca saygıyla karşılanmasına bir araç olmaktadır. Diğer yandan şövalyelerin günlük yaşamı ile edebiyattaki insan sevgisini karşılaştırırsak çok büyük bir zıtlık tespit edeceğimizden kuşkunuz olmasın; çok sayıda gayri meşru çocuk sahibi ve kadınlara karşı çok kaba olan şövalyeler, şiir ve destanlarında öyle ideal bir dünya yaratmışlar ki, onları ancak Goethe yıllar sonra aşabilmiş.

16. yüzyıl Hümanizma dönemine gelince. İnsancıllık anlamına gelen "Hümanizm", yukarıda andığımız skolastik düşüncenin sonucu olarak, Tanrı'nın ve onun bu dünyadaki halefi kilisenin nezdinde hiç bir değeri olmayan "insanın" yeniden keşfedilmesidir. Her şeyin ölçüsü sayılan, hatta tanrıların bile insan görünümünde resmedildiği Antik kültür yeniden örnek alınmaya başlanır; çünkü o dönem bilim adamları, antik Romalıları hür, neşeli ve hayata dönük insanlar olarak görürler. Yazar Ulrich von Hutten, bilimin kıpırdadığı bu yüzyılda, barbarlığın ortadan kalkacağı umudunu heyecanla dile getirir. Özellikle üniversiteler hümanizmin savunucusu durumundadır. Salt felsefede değil aynı zamanda sanatta ve dinde de durum aynıdır. Aynı dönemin sanat akımı Renaissance "yeniden doğuş" anlamına gelir; tabiki insanın yeniden doğuşu. Genel ilginin odağında insanın kişiliği, onuru, değeri, özgürlüğü yer almaktadır.

Martin Luther'in öncülüğünde gerçekleşen Reformasyon'un karşılığı ise "yeniden biçimlenme". İnsana rağmen güçlenen kilisenin hakimiyetini kırmak, insanın Tanrı karşısındaki konumunu güçlendirmek doğrultusunda dinin yeniden biçimlenmesidir söz konusu olan. Ancak eskiyi diriltme çabaları Luther'i ve yandaşlarını zamanla Katolik Kilise'den daha katı bir tutuma sürükler, daha hoşgö-

rüsüz bir kimliğe sokar. Bu hal ünlü hümanist filozof Erasmus von Rotterdam'ı Luther'den soğutur. Bu nedenle mezhep kavgalarından uzak durur, Katoliklerle Protestanların dogmatik katı tutumlarına mesafeyle bakar ve dinde Antik anlamda dengeli olmak gerektiğini düşünür.

Kilise ve manastır tahakkümünde geçen bin yıllık Ortaçağ'dan sonra "İnsana dönüş" beklendiği gibi insanlara hemen mutluluk getirmemiştir. Kurulu düzen kendini savunmak, muhafaza etmek isteyecektir. Örneğin Martin Luther'in insanlara verdiği umut, öncelikle sade vatandaşın, köylünün baş kaldırmasına neden olur. 16. yüzyılda gerçekleşen köylü savaşlarının, 17. yüzyıldaki Otuzyıl Savaşları'nın nedeni görünürde dinsel ise de, aslında, bir bakıma siyasal düzenin kendini yeni gelişmeler karşısında korumak istemesidir. Alman kültür tarihi için Otuzyıl Savaşları'nın önemini burada vurgulamak gerekir. Ülkeyi temelden sarsan bu mezhep savaşı sonunda küçük prensliklerden oluşan Almanya bir harabeye döndü. 18 milyon nüfus 8 milyona düştü. Ancak Almanlar bundan aldıkları dersle artık hiç bir zaman mezhep ayrılığı yüzünden savaşmadılar. Küçük feodal prenslikler o zamanlar siyasal düzeni korumak adına, derin hoşgörüsüzlüklerin yaşanmasına neden olmuşlardır. Devletin bekasını sağlamak için Fransa'dan sonra Almanya'da da mutlakiyet rejiminin yerleşmesi, parçalanmışlıktan doğmuştur. Herşey devlet içindir, devlet ise mutlak hükümdarın şahsında somutlaşmıştır: "hükümdar eli sopalı babadır, o ne derse o olur. Ağzı olan konuşamaz." Bu yüzyılda yeşeren edebiyatta, acı gerçeklerden, dışardaki ölüm korkusundan, savaştan, salgın hastalıktan bir kaçış söz konusudur. Bu dünyanın faniliği, ölüm gerçeği bir kısım yazarı mistisizme yöneltmiş. Bu derunî aşkın yanısıra, barok sanatına ve müziğine, ayrıca yaşamına yansıyan yaşama sevincini ise ben sevgi ve hoşgörü bağlamında değerlendirmek istiyorum. Çünkü ölümün aksi yaşamsa, yaşam sevgidir.

Ağzı olanın cüret edip konuşması, konuşabilmesi ancak 18. yüzyıl Aydınlanma döneminin arzuladığı bir özgürlük olabilmiştir. Ünlü filozof Immanuel Kant şöyle diyordu: "Kendi aklını kullanmak için cesaretin olsun. Aydınlanma, insanın kendi düştüğü vesayet altından kurtulmasıdır." Aydınlanma ya da Akılcılık dönemi geçmiş yıllarda insanın mutsuzluğuna sebep olan dine ve duyguya sırt çeviriş dönemidir. Ortaçağ'da dinler arasında, Yeniçağ'ın başında mezhepler arasında derin uçurumlar yaratan dinin, din farkının insan sevgisi lehine aşılması gereği üzerinde ilk kez bu dönemde durulur. Gothold Ephraim Lessing 1779 tarihli bir eseriyle gerçekleştirir bunu: Hıristiyan haçlı şövalyelerine karısı ve yedi oğlunu kurban veren Nathan adlı zengin bir Yahudi tacir, kaderini, Hz. Eyüp Peygamber gibi, Tanrı'nın bir imtihanı olarak görür ve kimsesiz Hıristiyan Recha'yı kendi çocuğu gibi büyütür; bu Yahudiliği, Hıristiyanlığı ve İslam'ı Tanrı önünde eşit gören ve doğmatik olmayan bir din anlayışıdır. Bu anlayışını Sultan Selahattin'e bir "yüzük kıssası" ile sunar. Özetle anlatmak gerekirse; Bir padi-

şah'ın kerametli bir yüzüğü vardır. Yüzüğe sahip olan kişi herkesin sevgisine mazhar olur. Bu yüzükten iki kopya yaptırır. Artık üç yüzükten hangisinin hakiki olduğu anlaşılamamaktadır. Ölmeden önce, üç oğlunu ayrı ayrı çağırıp, bu yüzüklerden birer tane verir. Üçüne de "en çok seni seviyorum, ölünce yerime sen geç" der. Baba ölür ve üç oğul da, elinde yüzük tahta geçmek ister. Bir süre anlaşmazlıktan sonra bir bilgeye danışırlar. Bilge "madem ki yüzüğün kerameti, halkın sevgisiyle belli oluyor, o halde herkes kendi yüzüğünün hakiki olduğunu ispatlasın diyerek", çözüm yolu gösterir.

Buradaki yüzükler üç kutsal dini simgeler; Yahudi, Hıristiyan ve İslam müminleri, kendi aralarında çatışmaksızın, insanların mutluluğu için gönderildiğine inandıkları dinlerini yaşayarak hakiki olduğunu ispatlamalıdırlar. Lessing'in bu eseri tolerans fikrine, yani diğer bir dini tolere edebilmeye, katlanabilmeye, hoş görebilmeye, dahası tüm dinlerde ortak olan "insanı sev!" ilkesine dayanır.

Şunu belirtmek gerekir ki, 1789'da aydınlanmacı birikim sonucunda Fransız burjuvazisi Fransız Devrimi'ni gerçekleştirirken, Almanya'da bu önemli olaya karşı (Immanuel Kant) dışında herkes korkuyla tepki verdiler. Alman aydınları devrimi onaylamadılar. Fakat her şeye karşın iç ve dış "gelişmeler paralelinde oluşan aydınlanma hareketi, aklı, insan yaşamının belirleyici ve egemen gücü olarak kabul etti. İnsanlar artık devleti, kiliseyi ve toplumu eleştirmeye başladı. İnsan yavaş yavaş özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve insaniyet ideallerine ısınıyordu."

Aydınlanmacı, akılcı bu ilke 19. yüzyılda zirveye ulaşan Alman edebiyatının geneline hakimdir denilebilir. 17. yüzyılda, bu dünyayı tasavvur edilebilir dünyaların en iyisi olarak niteleyen W. Leibnitz'le başlayan Alman felsefesinin bir diğer adı "Alman idealizmi"dir. Alman idealizmi panteisttir, yani her şeyde tanrıyı görebilir. Bu evren Tanrının bir yansımasıdır. Parçada bütünü görür. "Ağzı olan herkese konuşma" hakkını ve özgürlüğünü verme ilkesi edebiyatta gereken ilgiyi bulur. Fırtına ve Deha çağında genç şair ve yazarlar üst güçlere karşı baş kaldırırlar, Goethe ve Schiller gibi klasik şairler, ne Romantiklerin geçmişe dönüş hayallerine, ne dine ve halk etiğine sığınmalarına, ne de o dönemin solcu güçleri sayılan liberallerin birey özgürlüğü fikrine itibar etmeden, Antik kültürün denge ilkesini insan ilişkilerine aktarıp doğu-batı, Müslüman-Hıristiyan ayrımı yapmaksızın her insana, her konuya kucak açarlar. Ancak Romantik şairler de halka inerek, halk ürünlerini yücelterek ve ayrıca kitaplarına tüm dünyadan derlemeleri de katarak hoşgörü fikrinin yerleşmesine katkıda bulunurlar.

19. yüzyılda bütün bunlar olurken, diğer yandan bilimde, sanayileşmede, yani insanın doğaya karşı direnip, onu kontrol altına alma yönünde büyük gelişmeler olur. Bertrand Russel'in deyişiyle, doğaya karşı, insanlara karşı güçlü olmayı bir tutku haline getiren Batı dünyası, işte bu güçle, sanayileşmeye paralel olarak doğan ham madde ve ucuz iş gücünü karşılamak için yeni ideoloji gelişti-

rir: sömürgecilik. Batı'nın dünyamıza ettiği en büyük kötülüklerden biri olan sömürü düzeni, başta kendi halklarını ezmiştir. Natüralizm denilen sanat akımını edebiyattaki uzantısı eserlerde bu sömürü düzeninin olduğu gibi yansıtılmasını görürüz. Adil olmayan gelir dağılımı, adil olmayan bir seçim sistemi, hiç bir sosyal güvence sunulmadan üç vardiya çalıştırılan işçilerin sömürülmesi, insanların ırsiyet ve sosyal çevre yüzünden içine düştükleri sefalet, edebiyatta pozitivist bakış açısıyla sergilenir. İnsan haklarının henüz tanınmadığı bu dönemde, Genç Almanya akımına dahil edilen yazarlar başta olmak üzere bu konuya parmak basan birçok yazar kovuşturmaya uğramış, sürgün edilmiş, eserleri sansürlenmiş ya da yasaklanmıştır.

Pozitif bilimlerin sayesinde insanın insana, devletin devlete, devletler ittifakının diğer ittifaklara galip gelme arzusu Batı'ya iki dünya savaşına mal oldu. Üstünlük inancı Avrupa merkezcilik biçiminde karşımıza çıkarken, bilim adına kafatası ölçerek bunu sayılara dökme hevesi belirdi. 19. yüzyıl sonundan itibaren başlayan, kimilerince körüklenen milliyetçilik akımları, dünyayı yeni bir handikapla karşı karşıya bıraktı. İnsanlar kendilerinden olanları severken, başkalarını dışlamaya başladı. Bu dışlama o ölçüye vardı ki, bu Almanya, İtalya örneklerinde olduğu gibi, başka ırktan, başka dinden insanların insanlıklarını ve insan haklarını inkâr etmeye kadar vardı. Almanya'da 1930'lu yıllar işte bu anlayışı devlet politikası haline getirenlerle buna karşı çıkanlar arasındaki mücadele biçiminde geçer. Kimi iç sürgün, kimi dış sürgün olmak üzere yazarlar, düşünürler bir bir yerlerinden yurtlarından sökülürken, Yahudiler tarihin kaydettiği en büyük zulüme uğradılar. II. Dünya Savaşı sonunda yenilen Nazi yönetimi, aynı zamanda kendi halkına da dünyanın en büyük lekesini çalıyordu: ırkçılık. Kendinden olmayanları gaz odalarında boğmak ya da fırınlarda yakmak.

Savaş Sonrası Alman edebiyatı, kendisine "sıfır noktasını" esas alıyor, her şeye yeniden başlandığını ilan ediyordu. Her yeni başlangıçta sevgiden başka ne olabilir insanı umutlandıran? Wolfgang Borchert'in, Heinrich Böll'ün, Luise Rinser'in eserlerinde bir dilim ekmek olarak çıkar sevgi karşımıza bazen; kadın yemez, kocasına bırakır bir dilim ekmeği, ya da koca yemez, çocuğu saydığı karısına yedirir. Yıkıntılar altında ölmüş kardeşini, fareler yemesin diye bekleyen çocuğu kurtarmak için yalan söylenir. En önemli insan hakkı olarak yaşama hakkı özellikle vurgulanır. Buna yönelen, savaş sanayii, kötü yöneticiler, savaş kışkırtıcıları vs. gibi tehditler eleştirilir.

Günümüz Alman edebiyatında her türlü sevgi anlayışını bulmak mümkün. Doğum gününde babasının verdiği harçlıkla kendine sevgili satın alan yazarlar da var, sevgiyi karşılık beklemeden vermek anlamında tanımlayanlar da. Birini ayrışmış, bireyselleşmiş ve bireyler arasında iletişimin koptuğu bir toplumun ürünü sayarsak, diğerini geçmişe, dine dönüş mü saymalıyız? Yoksa ikisinin de

ortak paydada birleştirip, satın alınsa da, karşılıksız verilse de alınıp-verilen, ama her halükârda mutlu eden bir sevgiye mi dikkati çekmeliyiz?

Hoşgörü ve insan hakları bakımından, Alman edebiyatına söylenecek bir şey yok. Örn. Kuzey Kore'deki aç insanlar veya İran'daki taassuptan bunalanlar konulaştırıldığı gibi, Alman işverenlerin sömürdüğü kaçak Türk işçileri de eserlerde işleniyor. Günümüzde de kendi insanının hatasını göstermekten çekinmeyen, kılık değiştirip vatandaşının, devletinin iki yüzlülüğünü, çifte standardını ortaya çıkaran yazarlar yok değil. Örneğin bir Hans Magnus Enzensberger "Ayrıcalıklı Vukuat" başlıklı şiirinde, Türklerin evini kundaklayan Alman gençlerine gereken cezayı vermeyen yasaları ve yargıyı alabildiğine hicveder:

Ayrıcalıklı Vukuat

İnsanları ateşe vermek yasaktır.

Kanuni bir ikâmet iznine sahip insanları ateşe vermek yasaktır.

Kanunun emrettiklerine riayet eden ve kanuni bir ikâmet iznine sahip insanları ateşe vermek yasaktır.

Federal Almanya'nın bekasını ve güvenliğini tehdit etmeyen insanları ateşe vermek yasaktır.

Hal ve tavırlarıyla buna meydan vermedikleri sürece insanları ateşe vermek yasaktır.

Bilhassa, boş zamanlarını değerlendirme imkânlarından yoksun bulundukları için ilgili kanunlardan habersiz ne yapacağını bilemediklerinden dolayı ruhi bunalım geçiren gençlere de, şerefine itibar etmeksizin insanları ateşe verme hakkı tanınmamıştır.

Federal Almanya'nın dışardaki itibarı açısından bundan ehemmiyetle imtina edilmesi zaruridir.

Bu yakışık almaz.

Bu mutat birşey değildir.

Bu kaide olmamalıdır.

Bu kimseye vazife değildir.

İnsanları ateşe vermekten içtinap etti diye kimse kınanamaz.

Herkes itiraz etme temel hak ve hürriyetinden faydalanabilir.

İlgili dilekçeler yetkili makamlara gönderilmelidir.

(Türkçesi: AOÖ)

Avrupa'da şimdi bir de göçmen yazarlar var, her ülkeden. Özellikle Türk yazarlar çok önemli bir yer tutuyor. Bunlar Almanları, Avrupalıları tiye aldıkları gibi, Türkiye'yi de eleştiriyorlar. Öyle sanıyorum ki, karşılıklı öğreneceğimiz çok şey var.

Sonuç

Alman edebiyatında sevgi, hoşgörü ve insan hakları konuları hiç eksik olmamıştır. Bunun uygulanması ise, II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Hıristiyan hemcinsleri bakımından son derece başarılıdır. Bugün Avrupa'da artık savaş olmuyor. Oluyorsa orada muhakkak bir din farkı söz konusu. Dinde, felsefede ve edebiyatta sevgi ve hoşgörü ve insan haklarından söz eden Avrupa din farkını neden aşamıyor? Bunu Bertrand Russel'in değindiği Batı'nın güç tutkusuyla mı açıklamalıyız?

Yararlanılan Kaynaklar

Gürsel Aytaç: **Yeni Alman Edebiyatı Tarihi.** 3. Baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992.

Hüseyin Salihoğlu: **Alman Kültür Tarihi**. İmge Kitabevi, Ankara 1993.

Selçuk Ünlü: **Sosyolojik Açıdan Yeni Alman Edebiyatı Tarihi (1500-1900)**, Konya 1996.

Cevat Çapan (Yay. Haz.): **Şiir Atlası 5**, Kavram Yayınları, İstanbul 2000.

BİR SIĞINAK YERİ OLARAK TÜRKİYE
Alman Araştırıcıların 1933-1945 Göçü*

Regine Erichsen

Çev. Doç.Dr. Ali Osman ÖZTÜRK**

Nasyonal Sosyalist Almanya'yı terketmeye zorlanan birçok bilim adamı, ABD'ye ve İngiltere'ye göç etti. Bilim adamlarının Türkiye'ye göç edişleri ve buradaki araştırmalara ve eğitim-öğretime olan katkıları, şimdiye dek pek az dikkate alınmıştır.

Ana dili Almanca olan göçmen bilim adamlarının 1933'ten 1945'e kadarki çalışmaları, fizikçi Albert Einstein, Max Born, James Franck'ın ABD ve İngiltere'de gerçekleştirdikleri gibi, yenilikçi araştırma sonuçlarıyla bilinir. Gelişmekte olan ülkelere giden göçmenlerin ise farklı bir etkisi olmuştur. 64'ü hekim olan 200 kadar bilim adamı, 1933'ten itibaren Türkiye'ye göç etmişlerdir. Bu göçmenler Türkiye'de, o zamanlar araştırmalarda öncü bir konuma sahip Berlin, Breslau, Viyana ve Prag ekollerini temsil ediyorlardı. Bunların tıp eğitimi ve araştırmalarındaki ortak çalışmaları, Türk hekimliğini uluslararası bir düzeye taşımış ve Türk sağlık çalışmalarına Avrupa standardının girmesine sebep olmuştur. Bilim ve teknoloji transferi konusunda istekli olan Türk Devleti, ırkçı ve siyasal nedenlerle takibata uğrayan bilim adamlarını, bunların teknisyen kad-

---

* Bu yazı **Forschung. Mitteilungen der DFG**, 2-3/ 95, s. 33-35'den Türkçeleştirilmiştir.

** S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi.

rolarını ve yardımcı personeli ile aile üyelerini, Nazi makamlarının müdahalesinden olabildiğince korumuştur. Buna karşın, rejimin bazı ırkçı tedbirleri ta Türkiye'ye kadar uzanıyordu. Türkiye göçmenleri de, nihayet 1944'de Alman vatandaşlığından çıkarıldılar. Bu husus bir yana, Alman hekimler ve göçmen meslektaşları, Türk-Alman ortak tarihindeki faaliyetleriyle, Türkiye'nin Batılı ekonomi ve savunma blokuna katılmasında ve Türk-Alman ilişkilerinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra pekişmesinde katkıda bulunmuşlardır.

Türkiye'ye kaçan tıp profesörleri, göçmenlik yaşamlarının ilk aşamasını, kendi kader arkadaşlarıyla birlikte paylaştılar. Nasyonal sosyalist Hitler rejiminin aldığı ilk ırkçı politika önlemlerinden biri, meslek memurluğunun yeniden yürürlüğe konulmasıydı. 1933'ten başlayarak, Almanya'da 1500 ilâ 2000 kadar Yahudi bilim adamı ya da istenmeyen kişi, mesleklerinden uzaklaştırıldı. O zamanların rayh sınırları içindeki üniversite belgelerinde ve açık arşivlerdeki dosyalarda, Türkiye'ye göç etmiş tıp adamlarının tarihçesi hakkında bilgi bulunabiliyor. Buradaki dökümanlar, nasyonal sosyalist iktidar mekanizmasının, üniversitelerdeki sempatizanlarının eline, yarışamayacakları rakiplerini alt etmek için, ne tür imkânlar verdiğini gösteriyor. Nazi Devleti'ne kayıtsız şartsız girişle ilgili kanunun 4. paragrafı, ihbarcılığa kapıları ardına kadar açıyordu; farmakolog Werner Lipschitz gerçi Yahudi asıllı idi, ancak istisnai yasal bir düzenleme uyarınca Frankfurt Üniversitesi'ndeki faaliyetini sürdürüyordu. Buna karşın eski öğrencisi Otto Girndt, O'nun hakkında, Führer için kötü sözler sarfettiği söylentisini çıkarınca, mesleğinden el çektirildi. Lipschitz Türkiye'ye gitti, Girndt ise O'nun yerine geçti. Yurt dışında iş arayan bilim adamlarının göç yolu, göç edilmek istenen ülkelerin isteğine göre belirleniyordu. İş arayanlarla söz konusu ülkelerin ilgi alanları ve iş teklifleri arasında aracılık yapanlar, Londoner Academic Assistance Council [Londra Akademik Yardım Konseyi] (daha sonra: Society for the Protection of Science and Learning [Bilim ve Eğitimi Koruma Cemiyeti]) veya Züricher Notgemeinschaft deutscher Wissenschaftler im Ausland [Yurtdışındaki Alman Bilim Adamları İçin Acil Yardım Cemiyeti] gibi yardım kuruluşlarıydı. Bu kuruluşların yazışma dosyaları, genç, henüz adı duyulmamış bilim adamlarının seçimi ve adayların teklif edilen iş yerlerine dağıtımında uyulan değerlendirme kriterlerini göstermektedir. Türk üniversitelerinin iyi ödeme koşulları ve genç bilim adamlarının akademik faaliyetlerini sürdürme imkânı bakımından, Türkiye, Almanya'nın komşusu Avrupa ülkelerine, ABD'ye ve İngiltere kolonilerine kıyasla oldukça uygun bir göç ülkesiydi. Türkiye, esas itibariyle, kariyerlerinin yarısını tamamlamış bilim adamlarını kabul etti. Bu bilim adamları, meslekten men edilme aşamasında Almanya'da, üniversitelerdeki hocalarının yerine geçmek üzereydiler. Bunlardan bir kaçı için, daha sonra Türkiye'de yeni kürsüler kurulmuştur.

Peki, bu göçmenler maharetlerini Türkiye'de nasıl geliştirebileceklerdi? Türk dökümanlarına göre, Almanca ana dilli bu göçmenler sayesinde, tıp alanında üç türlü bilim transferi gerçekleşti. Uluslar arası bilim tarihinde şayet bir bilim dalı henüz "genç" idiyse, bu durumda bu bilim dalının Türkiye'deki temsilcisi, branşının gerektirdiği planları gerçekleştirmede sorunlarla karşılaşıyordu. Gerçi, bilim transferi projesiyle ilgilenen Türk makamları, o zamanlar tıp sahasındaki her türlü gelişmenin Türkiye'ye aktarılmasına önem veriyorlardı. Bilgisizlik ve karar mercilerindeki rekabet korkusu, branşlaşmış meslek perspektifine yönelik olmayan eğitimin yetersizliği, özel branşın, yüksek öğrenimdeki araştırma ve öğretim mekanizmasının entegre edilmemiş olması, kuruluş çalışmaları için engel oluşturuyordu. Frankfurtlu Friedrich Dessauer, bu şekilde temellerinin atılmasına katkıda bulunduğu biyofizik dalının temsilcisi olarak Türkiye'den İsviçre'ye göç edinceye kadar süren üç yıllık faaliyet döneminde İstanbul Üniversitesi bünyesinde Biyofizik Enstitüsü'nün kurulup açılmasını başarmıştır. Ancak O'nun halefi Viyanalı röntgenolog Max Sgalitzer, önce Türk röntgen teşhisi geleneklerini de dikkate alarak, Türk tıbbını, modern biyofizik gelişmelerine yaklaştırmıştır. Dessauer ve Sgalitzer'in öğrencisi olan Tefik Berkman, "Türk radyolojisinin babası" sayılmaktadır.

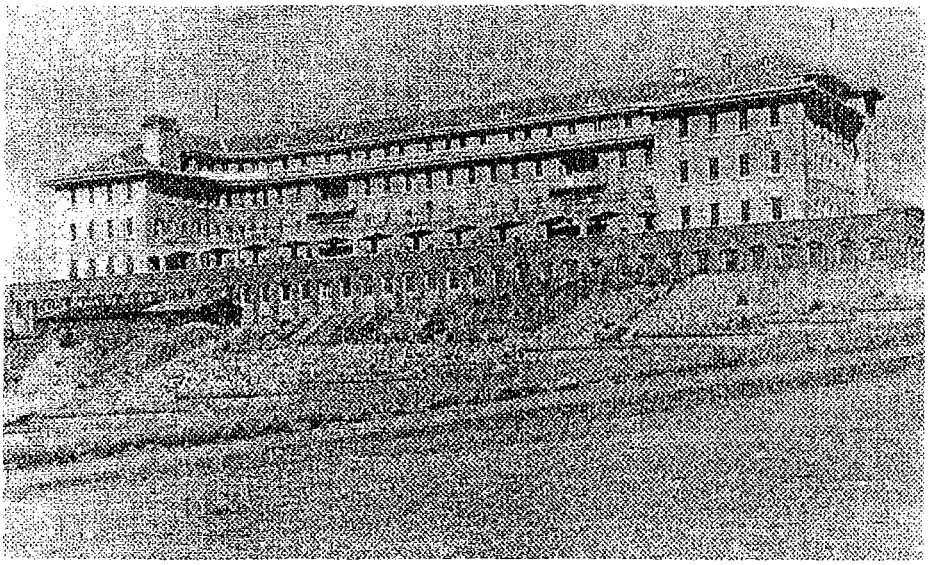
Branşları, Türk sağlık işlerinin kuruluşu için özel önem arz eden hekimlerin verimli bir şekilde çalışması için iyi imkânlar vardı. Ama ön koşul, bu kişilerin öncü bir ruh taşımalarıydı. Bu şekilde devlet, Düsseldorflu pediatri profesörü Albert Eckstein'a Ankara'daki Numune Hastanesi'nin çocuk bölümüne tayin edildikten sonra 1935'de, Türk çocukları için belli bir bölgeyi kapsayan sağlık koruma tesisi görevini verdi. Kızamık, difteri ve çiçek gibi klasik çocuk hastalıkları, Türkiye'nin hijyenik ve iklim koşullarında Avrupa'da bilinen görünümü vermiyordu. Türkiye'deki çocuk ölümlerinin ana nedeni ilk aylardaki beslenmeye bağlı hastalıklar değil, aksine sıtma ve sayısız ölümlere yol açan bulaşıcı bağırsak hastalıklarıydı. Eckstein, koruma ve terapi önlemlerini yürürlüğe koymadan evvel, öncelikle Türkiye'de görülen çocuk hastalıklarının türü, ortaya çıkışı ve yayılması üzerine kapsamlı soruşturma-araştırma yapmak zorunda kalmıştı. Türkiye'deki konjenital sıtma üzerine yaptığı çalışmaları sayesinde, sıcak ülkelerdeki hastalıklar alanında uluslar arası bir ün kazandı. Türkiye'deki onbeş yıllık çalışmaları sonucunda, çocuk ölümlerini % 20'den % 12'ye düşürmeyi başardı. O'nun öğrencilerinden biri olan pediatrist İhsan Doğramacı, Ankara'da ilk modern çocuk hastanesini yaptırdı ve orada ikinci bir üniversite kurdu.

Türkiye'deki tıp uzmanlarının başarılı sonuçlar alması için, bölgesel araştırmalarda öncü çalışmalar ve bunların uygulanması, yegane ön koşul değildi. Bazı göçmen bilimciler, eski araştırmalarını devam ettirdiler ve asistanlarıyla araştırma timleri oluşturdular. Bu şekilde konularını ve araştırma üslûplarını

daha sonraki Türk haleflerine aktardılar. Böylelikle, Frankfurt'tan Türkiye'ye göç eden ve bakteriyoloji araştırmalarıyla Almanya'da iken Paul Ehrlich ödülünü kazanan mikrobiyolog Hugo Braun, İstanbul'da eski işini sürdürdü. Türk ve Alman çalışma arkadaşları bu sahada önemli başarılar elde ettiler. Türk öğrencisi Ekrem Kadri Unat, Türk parazitolojisinin kurucusudur.

Her branştan göçmen bilim adamları 1933'ten itibaren yeni kurulan Türk sanat ve bilim kurumlarında görev üstlenmişlerdir. Özetle; Alman hekimlerinin Türkiye'ye göçü, toplu görevlendirilme ve yurt dışındaki göçmenlerin grup çalışması için emsalsiz bir örnektir.

(Bu proje D[eutsche] F[orschungs] G[emeinschaft] tarafından "Bilim Göçü" araştırma proğramı çerçevesinde desteklenmiştir.)



Resim 1. Albert Eckstein'in 1935'de çocuk bölümü şefliğine atandığı Ankara Numune Hastanesi

Resim 2. Biyofizik dalında Türk tıbbını modernize eden Viyanalı Max Sgalitzer

Resim 3. Türkiye'de Ruhr bakterilerini ve diğer hastalık mikroplarını araştıran Frankfurtlu göçmen mikrobiyolog Hugo Braun.

Resim 4. Friedrich Dessauer ve Max Sgalitzer'in öğrencisi olan Tefik Berkman, Türk Radyolojisinin babası sayılır.

Resim 5. Sıtmanın teşhisi ile ilgili çalışması sayesinde A. Eckstein uluslar arası ün yapmıştır.

MEKTUP *

Rudolf Otto Wiemer

Yrd. Doç. Dr. Yılmaz KOÇ**

"Böyle şey oluyor," dedi Lotzke. O ki gerçek bir postacı bile değildi, yalnızca yardımcıydı. Tasnife ara verdi ve şarımsı, kırışık zarfı inceledi. "Atayım mı onu, ne dersin?"

Wißler gözlüğünün üzerinden göz ucu ile baktı.

"Ayrıca da pulsuz", dedi Lotzke ve mektubu bu tarafa ulaştırdı.

Wißler gözlüğünü öne doğru itti. Mektubu çevirdi, adresi okudu, gülümsedi.

" Eh, şimdi ?", diye sordu Lotzke.

"Ulaştır", dedi Wißler.

"Ulaştır mı? Siz komiksiniz!"

Wißler büyük, mavi kareli bir mendil çıkardı. Nezle olmuştu, öksürüyordu ve Grothjahn pencereden ona, evde kalmasının daha iyi olacağını seslendi. Ancak Grothjahn nezlenin ve görevin ne olduğunu nereden bilsin.

---

* **Der Brief** öyküsü : Wiemer, Rudolf Otto : **Betlehem ist überall. Geschichten und Gedichte zu Weihnachtzeit**, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, 2 Aufl., S.36-40, adlı kitaptan Türkçe'ye aktarılmıştır.

** S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı bölümü öğretim üyesi.

"Komik adres", dedi Lotzke başını sallayarak.

Wißler dış hizmette kalmış olsaydı, nezleye yakalanmamış olacağından emindi. Posta dağıtıcısı olarak nezle olunmaz. Fakat burada, tasnif odasında olunur. Oda fazla sıcak, sonra kapı açılır. Arada sırada bahçeye inip arabayı boşaltmak da gerekiyor. Yoo. Wißler tekrar dış hizmet yapacak, bunda kararlı.

Wißler o sırada Lotzke'nin mektubu sepete nasıl attığını gördü. Sert bir tonla "ver şunu !", dedi .

Lotzke eğildi, şimdi daha da çok kırışmış olan mektubu çöpten aldı ve Wißler'in destelerinin üzerine attı. "Böyle şey saçmalık", diye homurdandı." Sadece kimin yazdığını öğrenmek istiyorum."

Wißler mektubu parmaklarının arasında düzeltti ve çantasına soktu. Daha sonra yavaşça merdivenlerden yukarı çıktı; soluk soluğa kalmıştı. Yukarda müdürün kapısının önünde, şapkasını çıkardı. Malinowski masada oturmuş ve kahvaltı yapıyordu.

"Sakat bir şey mi var, Wißler?"

"Yoo, sadece nezle, biliyor musunuz ?"

"Öyle ya, hepimiz bazen nezle oluruz. Kış bunun için var. O zaman böyle şeyler olur."

"Bende olmaz, müdür bey. Yirmi kıştır hiç nezle olmamıştım. Ne de öksürük."

"Artık zamanı gelmiş. Neticede daha genç olmuyorsunuz. Yoksa Grothjahn teyze yeterince göz kulak olmuyor mu?"

" Bayan Grothjahn mı? O ne yapacak ki -?"

Müdür bir parça sucuk kesti . "Şaka tabii ki , Wißler ! Şaka olmalı ! Öyle ya", dudaklarını sildi. "Bildiğim kadarıyla , Grothjahn kocasını kaybetmedi mi?"

" İki ay önce", dedi Wißler.

"Torunları yok mu?"

"Var, ama hepsi dışarıdalar."

Müdür dişlerini karıştırdı. "Siz bitişikte oturmuyor musunuz?"

"Evet "dedi Wißler.

"Sizin hanımınız da ..."

Wißler başıyla tasdik etti.

"O zaman yaşlı Grothjahn bazen sizin eve de bakabilir. Öylesine demek istiyorum. Yoksa kimseniz var mı?"

"Hayır" dedi Wißler .

"Kim yemek pişiriyor ki?"

"Kendim", dedi Wißler.

"Ve çamaşırlar, bakkaldan alış veriş, ısıtma?"

"Ben bunlara alıştım." dedi Wißler.

Müdür çakısını süzdü. "Gelişinizin asıl sebebi ne?"

Wißler kem küm etti.

"Söyle, ne oldu?"

"Sayın müdürüm, ben tekrar dış görev istiyorum"

"Ne? Mektupları sağa sola taşımak mı? Böyle berbat bir havada ? Siz tamamen tabuta mı girmek istiyorsunuz? Hem de Noel'den biraz önce ?"

Wißler şapkasına baktı. "Dış hizmette olduğum sürede kendimi hiç üşütmemiştim. Hem de daha güzeldi. Öyle dışarıda dolaşmak. Evden eve gitmek. İnsan daha çok insanlarla birarada oluyor."

"Ciddi misin, Wißler?"

Wißler onaylar bir tavırla başını salladı.

"Öyle ya, olabilir. Neler yapılabileceğine bir bakalım. Başka bir şey var mı?"

Wißler ceketinin cebine elini attı.

Müdür kahvaltı kağıdını avucunda buruşturdu ve gözlüğünü taktı. Mektubu süzerek "ulaştırılamaz mı ?" diye sordu. Bunun üzerine hemen güldü. "Keşke *o* burada otursaydı."

"Belki o burada oturuyor" dedi Wißler.

Müdür ihtiyara şaşkın bir şekilde dik dik baktı. Kötü tıraş olmuş, diye düşündü. Çok solgun. Bu eskiden çok başkaydı. Daha dinçti.

"Burada oturduğunu, siz mi diyorsunuz? Önce göndereni tespit edelim." Müdür zarfı açtı, mektubu çıkardı ve kağıdın katlarını açtı.

"Eski bir İrsaliye" dedi, hayal kırıklığına uğrayarak.

"Birde arkasını çevirin" dedi Wißler.

Doğru , arkası kurşun kalemle yazılmıştı. Eğri harfler. Dağınık yazı.

Müdür biraz heceledikten sonra "Bunu okuyabilir misin?" diye sordu. "Hepsi küçük yazılmış."

Wißler gözlüğünü öne itti ve okudu. Müdür kibrit kutusunu açıp kaparken, o yarı sesli okudu:" - sevgili Tanrı bütün çocukların bir büyükannesi var. Yalnız bizim yok. Lütfen sevgili Tanrı, biz kendimize bir büyükanne istiyoruz. O hikaye okumalı ve pasta yapmalı ve örgü örmeli. Gerçek bir büyükanne. Barakadaki çocuklar -"

"Garip", dedi müdür ve güldü. "Posta nelere kadir! Bir gösterin bakayım- o pasta yapmalı - tabii ya, ve örmeli - bunu da sevgili Tanrı-"

"Evet" dedi Wißler .

Müdür yine kibrit kutusunu aldı. "Yıllar önce yine böyle bir şey olmamış mıydı?Bir dakika bekleyin. Evet, hatırladım. O zaman konuyu yukarıya intikal ettirmiştik. Sanırım, Bölge Müdürlüğüne. Hayır, dini seferate. O kadar da fark etmez. Barakayı biliyor musunuz? Orada durum o kadar vahim mi? Orada kaç çocuk var?"

"Dört" dedi Wißler.

"Anneleri yok mu?"

"Öldü, babaları çöpçü."

"Haa. Ve sabilerde bütün gün orada -"

"Aynen öyle" dedi Wißler.

Müdür döndü, "Tamam, mektubu ileteceğim. Wißler. Dış görev konusunuda daha sonra görüşürüz. Aslında kaç yaşındasınız?"

"Altmış üç",

"Hım", müdür cebinden saati çıkardı, "Wißler, benim işim var."

Yaşlı hafifçe öksürdü. "Mektubu bana verin."

"Neden? Ne yapacaksın onu?"

"Ulaştıracağım."

Müdür güldü. "Siz doğuştan postacısınız, bunu kabul etmek lazım. Alın, işte kağıt parçasını. Bence hava hoş. Onu ne yaparsanız yapın! Belki onu bulursunuz, alıcıyı! Ayrıca Wißler, bir düşünün. İhtiyar Grothjahn'la sıcak ilişkiler kurmalısın. Mutlaka, Wißler . Hele siz onun yanında – sakın gücenmeyiniz, Wißler -"

Dışarı çıkarken Wißler kağıdı katladı ve tekrar mektup zarfına soktu. Fena bir teklif değil, diye düşündü. Yaşlı Grothjahn. Kendisi temiz ve becerikli. Hâlâ ayakları üzerinde durabiliyor ve hem de yalnız.

Wißler memnun bir şekilde başıyla tasdik etti. Mesai bitiminde eve giderken, hemen eve gitmedi, bir ev ilerisine gitti. Orada kendisini başkalarının görüp görmediğinden emin olmak için etrafına bakındı. Sonra kapıyı çaldı.

İhtiyar Grothjahn kapıyı hemen açmadı. Nihayet Wißler onun koridordan gelişini duydu. O kollarını yukarı sıvamıştı. Yüzü parlıyordu. "Ne var? Ne istiyorsun? Yemekle meşgulüm, gördüğün gibi!"

"Bir dakika zamanın var mı?" diye sordu Wißler.

"Yoo, yoo, önce pasta fırına girmeli. Ama sen öksürüyorsun. Sen tekrar dış hizmet yapmıyorsun ya? "

"Hayır, sadece bugün. Ve seninle hemen konuşmam lazım."

"Önemli bir şey mi?"

"Senin için bir mektubum var" dedi Wißler.

"Bana mı? Bana kim yazacak ki ? Herhalde torunlardan değildir?"

"Onun gibi bir şey" dedi Wißler.

İhtiyar Grothjahn alnını kırıştırdı, Wißlerin imalarından ne çıkaracağını bilemiyordu.

"Baksana. Beni daha ne kadar burada dışarıda ..."

"Yoo, yoo, gel hele gir, çabuk.!"

Wißler mektubu cebinden çıkarttı. Grotjahn kapıyı iyice açarken Wißler gülümsedi. İçeri girmeden önce ayaklarındaki karları çırparken "insan yalnızca doğru adresi bulmalı", diye düşündü.

Çeviren: Yılmaz KOÇ

DÜRBÜN *

Rudolf Otto Wiemer

Şüphesiz ki dürbün çok yararlı bir buluştur. Kelimenin tam anlamıyla bizleri *ufku geniş* insanlar yapar. Birden gözlerimizin görme gücünün sınırını aşarak arkamızda bırakabilecek durumundayız. Uzak mesafeleri oynayarak atlıyoruz. Daha önceleri erişilmez görünen şeyleri fark ediyoruz. Dar ufkumuzu hiç zorlanmadan aşıyoruz. Kısacası, olduğumuzdan daha kuvvetli ve daha cömert oluyoruz ve bence böyle bir sonucu da övmek gerekir.

Tabii ki bizlerin güçlerini birden harikulade bir şekilde artıran bu buluşun bizleri gururlu ve azametli kılma tehlikesi de göz ardı edilecek gibi değil. Kim dürbünün insana sağladığı sürpriz imkanları, kendisine, yani gözlerinin doğal görme gücüne bağlayacak kadar aptal olabilir ki? Hayır, biz fazlasıyla biliyoruz ki bunların tamamı bizden kaynaklanmıyor, çoğunlukla bulut kümesini dağ kütlesinden ayırt edemiyoruz, bir tavşanı ağaç kütüğüne, bir evi kaya parçasına, bir insanı bir parça oduna benzetebiliyoruz. Dar görüşlü olduğumuz için de bunlara öyle de davranıyoruz. O insanın bize hayretler içinde baktığının ve yanlışlığı düzeltmeye çalıştığının bile farkında değiliz. Dürbüne sahip olsaydık, onu insan olarak fark edebilirdik. Ormanın karanlık bir bölgesinde kaybolduğunu gördüğümüz yolların nereye çıktığını görebilirdik. Yüksek bir noktada ormanın öte yakasını görebilirdik. Ormanın arkasında bir bataklık arazi mi, yolsuz bir bataklık mı olduğunu görebilirdik. Orada ilerleyemeyeceğimizi görebilirdik ve belki de geri dönebilirdik.

Daha fazla örnek vermek istemiyorum. Sözü neden dürbüne getirdiğimi arif olan çoktan anladı. Böyle bir dürbüne her gün ihtiyacımız var. Mutlak olarak satın alınabilen, iki okülerle donatılmış, suni olarak yapılmış olanı olacak diye bir şey yok, gerçi yararlı optik bir alettir. Hayır, örneğin annem hiç bir zaman böyle bir alete sahip olmadı. O yaşının ilerlemesine rağmen iyi gözlere sahipti. O bundan biraz da gurur duyuyordu, ancak aynı zamanda gözlerimiz ne kadar keskin olursa olsun yeterli olmayacağını da biliyordu. Biz muayyen şeyler görmüyoruz, diye içini çekerdi. Onun çocukları olarak bizde sanki onun emrinde gizli bir dür-

---

* **Das Fernglas** öyküsü : Wiemer, Rudolf Otto : **Lob der kleinen Schritte. Betrachtungen und Geschichten** Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1981, S.92-95, adlı kitaptan Türkçe'ye aktarılmıştır

bünün olduğuna dair bir his vardı. Kederlerimizden bahsettiğimiz zaman, sanki uzun zamandır biliyormuş gibi başını sallardı. Bazen de sorardı : "Ne oldu? Bir derdin var, bunu anlıyorum." ya da "Sakın ha, bunun sonu iyi olmaz." derdi. O hiç bir zaman bir insanı bir ağaç parçasına benzetmezdi, her ne kadar gözümüze öyle görünse bile.

Ne zaman bu gizli dürbünle ilgili soru sorsak, kafasını sallardı. Daha sonra gülümser ve derdi ki; "Böyle bir şeyin olması mümkündür. Aynı şekilde siz de sahip olabilirsiniz." Annem bununla neyi kastettiğini açıklamazdı. Ancak daha sonra bir defasında; "Sevgi bencillikten daha keskin gözlere sahiptir." dediğini duyduğumda, dürbün ile alakalı şeyi anlamaya başladım. Bir gün yine bu dürbün söz konusu olduğunda, annem bir şey daha söyledi. "Onu çevirsenize." dedi. "O zaman büyük ve dayanılmaz olarak gördüğümüz şeylerin tamamının ne kadar da küçük olduğuna hayret edeceksiniz."

Bunu sık sık düşünürüm. Aslında, belki de dürbünün en iyi yönü de bu ; onun çevrilebilmesi, yakını uzağa, büyüğü küçüğe, önemliyi önemsize dönüştürebilirsin ; gerçi sözde büyük olanı, sözde önemli olanı, fakat bundan da yeterinden fazlası var.

En tuhafı da, aynı alet her iki duruma da elverişli: iyice bakmaya ve bakıp geçmeye, büyütmeye ve küçültmeye, keskinleştirmeye ve körleştirmeye. Bu aynı sevgi değil midir? diye düşünüyorum. Çünkü annemin bize göre daha keskin gözleri yoktu. O şunu da söyleyebiliyordu: "O kadar da dikkatlice bakma. Her küçük hatayı görmek zorunda değilsin. Belki kendinde, ama başkasında değil." Burada ona kim itiraz etmek ister ki?

Çeviren: Yılmaz KOÇ

DENEYSEL EDEBIYAT BILIMI

Yard. Doç. Dr. Fatih Tepebaşılı

Kökten Kurmacılık anlamında bir edebiyat kuramı oluşturma çabaları Almanya'da Bielefeld ve Siegen Üniversitelerinde 70'li yıllarda başlamıştır. Siegen Üniversitesinde kendilerine kısaca "NIKOL" grubu (Nicht konservativer Literaturwissenschaft- Gelenekselci Olmayan Edebiyat Bilimi) adını veren Schmidt ve arkadaşları, ortak bir proje halinde Deneysel Edebiyat Bilimi* (empirische Literaturwissenschaft) anlayışını geliştirmeye çalışmışlardır. Söz konusu bu grup (POETICS, DELFIN ve SPIEL gibi dergilerde ve LUMIS ve IGEL gibi araştırma enstitülerinde) konu ile ilgili yayınların önemli kısmını yapmıştır.

Alımlama Estetiği Yöntemiyle hemen hemen aynı dönemde şekillenmeye başlayan Deneysel Edebiyat Bilimi, kökeninde 68 Öğrenci Olayları sonrasında yaşanan "eğitimin demokratikleştirilmesi" sloganı altında yapılan yönteme ilişkin tartışmalarının türevlerinden biridir. Tartışmaların önemli yanı, bunların toplum eleştirisiyle iç içe yürütülmesidir. Bogdal'ın ifadesiyle eleştiriler, savaş sonrası Batı Alman toplumunun içine düştüğü kimlik bunalımıyla çok yakından ilintilidir. Nedeni ise Edebiyat biliminin, "faşist geçmişi sorgulamaktan kaçınan bir toplumun, eskimiş üstyapısının bir simgesi" diye algılanmasıdır (1990:15/6).

Deneysel Edebiyat Bilimi kuramı açıklanırken daha doğrusu konumlandırılırken, öncelikle eski anlayışla yürütülen Germanistik eğitimi eleştirilerek işe

* Aytaç, "empirische Literaturwissenschaft" kavramını Türkçeye "Amprik Edebiyat Bilimi" diye aktarır ve "Amprik" kavramını "deneysel-deneyimsel" olarak verir. Ancak kendisi metin içerisinde bazen "Amprik bazen "deneyci" Edebiyat Bilimi kavramlarını kullanır (1999:101). Biz, "Deneysel Sosyoloji" gibi kullanımları örnek alarak, "Deneysel Edebiyat Bilimi" ifadesinin kullanılmasını daha yararlı gördük.

başlanır (Hauptmeier/Schmidt 1985:4/5). Yapılan eleştirileri şu başlıklar altında toplanır.

-Edebiyat bilimi, bilimsel yöntemlerle yürütülmemektedir. Edebiyatın "bilimsel" olarak araştırılması, dolayısıyla da "Edebiyat" ile "Edebiyat Biliminin" birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesinden hareket edilir. Harald Weinrich daha 1972'de şunların altını çizer: "Toplumun önemli saydığı diğer konular gibi, edebiyat da, bilimsel olarak araştırılabilir ve öğretilebilir" (Schmidt 1972:7).

Aynı konudan Schmidt de bahseder: O zamanlar gündemde olan reform tartışmalarına değinirken, Schmidt, bilimsel temelleri tanımlanmayan edebiyat biliminin "sonuçsuz" kalacağını, bu yüzden edebiyat biliminin "bir kuramı" ve "çalışma yöntemleriyle ilgili alt kuramları" olması gerektiğini belirtir.

-O zamana kadar uygulanan ve öğretilen edebiyat yöntemleri olabildiğince özneldir, daha doğrusu sistematik olarak tanımlanmamıştır. Kuralları kişiden kişiye değişebilmektedir. Uygulayıcılar arasındaki farklar, yöntemde belirsizliklere yol açmaktadır.

-Edebiyat araştırmalarında ve üniversitelerde verilen derslerde yalnızca yorumlamaya öncelik tanınmaktadır. Söz konusu yorumlama yöntemleriyle bilgi yerine çoğu zaman konuyla ilgili malumatlar artırılmaktadır.

-Bilimsel çalışmaları tek tek kişiler üstlenir grup çalışmalarından kaçınılır.

-Araştırma sonuçları, kullanılabilecek veya belli bazı toplumsal sorunları çözebilecek türden bilgi içermezdi. Dolayısıyla toplumsal sorumluluk üstlenilmesi söz konusu olmazdı.

Deneysel Edebiyat Bilimi, Kökten Kurmacılıktan elde ettiği temel kavramlar, yani sistemlerin, dış müdahale olmaksızın kendi kendini yürütmesi; her sistemin kendine ait bir düzene sahip olması, dışarıdan bir kontrol mekanizmasının olmaması ve yapıların değil süreçlerin öncelikli olması kabüllerini benimser. Kurmacılık kuramının, sistem, toplum, insan ve bilim anlayışı böylelikle Edebiyat Bilimi alanına taşınmaya çalışılır. Daha da açıklamak gerekirse, anlam insanın dışında bir yerlerde gizli değildir. Ancak kişilerin davranışları, anlamı var kılar.

Böyle bir amaca ulaşmak için, öncelikle yukarıda söz konusu edilen yetersizlikler göz önünde tutularak bir akademik disiplinden sınırlarını açıkça çizmesi, amaçlarını tanımlaması, bilimsel anlayışını vermesi ve sorun çözme yöntemlerini açıklaması beklenir (Hauptmeier/Schmidt 1985:11).

Deneysel Edebiyat Bilimi, edebiyat biliminin bilimsel kuramının oluşturulması zorunluluğuna inanır. Tıpkı diğer akademik disiplinlerde olduğu gibi, edebiyat kuramını "bilim anlayışı" olmadan düşünemez. Fink'e göre "Her bilim sorunlarla başlar, konularla başlamaz". Yani konunun edebiyat olması, kullanılacak yöntemi veya yöntemsizliği haklı çıkarmaz. "Yöntemler, sorun çözüm strate-

jileridir. Edebiyat bilimcileri bu sorunları topluma bakışları açısından oluştururlar". Başka bir ifadeyle, yöntemler, gelişi güzel "orada burada kullanılacak alet sandığı" değildir (Hauptmeier/Schmidt 1985:3).

Söz konusu edilecek bilimsel anlayış, akılcı daha doğrusu "deneysel" olmalıdır. Herhangi bir yöntemin bilimsel nitelik kazanması için kuramsallık, deneysellik ve kullanılabilirlik gibi üç temel boyuta gereksinimi vardır (Hauptmeier/Schmidt 1985:24).

Dikkat edilirse, bu üç normdan biri edebiyat biliminin çıkış noktasıyla (veya temelleriyle) ikincisi uygulama süreciyle (veya yöntemiyle) üçüncüsü ise sonuçlarıyla yakından ilgilidir. Edebiyat Biliminin, diğer bilimsel yöntemler gibi kuramsal temelleri belirlenmelidir. Yapılacak çalışmalar bilimsel yöntemlerle yürütülmeli, gelişigüzel çalışma yollarından kaçınılmalıdır. Yapılacak çalışmaların toplumsal sorumluluğu olmalı, elde edilecek bilgiler, bilgi olarak değer içermelidir:

Kuramsallık: Bilgi, insanın içinde yer aldığı canlı sistemlere ait bir işlem biçimi olup, onun biyolojik ve toplumsallaşmasıyla yakından ilgilidir. Bu yüzden bilgi gerçekliği yansıtmaz, olsa olsa bilgiyi yapan özneyi yansıtır. Yalnızca özne diğer ifadeyle bilişsel yapılar bilgiyi oluşturur: "Eğer bu bilişsel yapılara kuram dersek, canlı sistemlerin kendi gerçekliklerini kuramlar yardımıyla oluşturduklarını... söyleyebiliriz" (Hauptmeier/Schmidt 1985:1985:31). Veriler, gözlemler veya olaylar, ancak bir öznenin "kuramı" ışığında veri, gözlem veya olaylar olabilir: "Bir gözlemci "kuram" olmadan hiçbir şeyi gözlemleyemez". NR.Hanson'un ifadesiyle "gözler değil, insanlar görür. Kamera ve gözler, kördür" (Hauptmeier/Schmidt 1985:32).

Deneysellik: Deneysel Edebiyat Bilimi, adından da anlaşılacağı gibi bilginin tamamen deneysel çalışmalara dayanarak elde edilmesini, bilgi edinme sürecinin bilimsel olarak denetlenebilmesini zorunlu görür. Ayrıca bilgi edinme sürecinin öğretilebilir olmasını ister. Edebiyat bilimi böylelikle "akılcı" bir bilim haline gelir (Schmidt 1972:42). Akılcı bilim anlayışı, ilerde edebiyat bilimini diğer bilim alanlarının kullandığı yöntemleri kullanan bilim haline getirir. Bunun en açık kanıtı da "Deneysel Edebiyat Bilimi" ifadesidir.

Kullanılabilirlik: Bu boyuta yarar ilkesi de diyebiliriz. Uygun yöntemlerle elde bilgilerin belli bir amaca ve toplumsal sorumluluğa hizmet etmesi gerekir. Çünkü bilginin amacı, kendi kendisi olamaz.

Deneysel Edebiyat Kuramının Temelleri

Deneysel Edebiyat Biliminin bilgi anlayışı tamamen Kökten Kurmacılık bağlamında şekillenir: İnsan kimliğimizle bizler, yaşayarak, deneyerek, algılayarak öğrendiklerimizi bilgimizin temeline koruz. Gerçeklik modelimizi, toplum ve tarihsel eksende kendimiz kurarız. Bilginin insana bu bağımlılığı onu öznel kılar.

Öznellik keyfilik diye sayılmamalıdır. Çünkü bilgimizle oluşturduğumuz gerçeklik modelimizin yapısına, zaman içinde biyolojik deneyimler ve toplumsallaşma sonucu kazanılan olumlu olumsuz toplumsal deneyimler karışır. Başka bir önemli konu da bu bilgiler hem çevre ile hem diğer insanlarla kurulan iletişimlerle sürekli yenilenir, pekiştirilir.

Bilgi, yalnızca insanın kafasında yaşanan belli bir sürecin sonu değildir. Hem başka insanlarla hem doğa ile yapılan karşılıklı etkileşimlerin sonucudur. Bu yüzden de değişmez sabit bir gerçeklik modeli yoktur. Kişilerin değişen koşul sistemleri, gerçeklik modellerinin de yeniden yapılandırılmasını gerektirir. Schmidt, konuyu Capra'dan bir alıntıyla açıklamaya çalışır: "Yeni dünya görüşüne göre evren, birbirine bağlı olarak gelişen olayların oluşturduğu dinamik bir dokudur. Bu dokunun herhangi bir parçasının sahip olduğu özelliklerden hiç biri temel değildir, her parça varlığını diğer parçalara borçludur. Karşılıklı ilişkilerin tamamının uyumu dokunun yapısını belirler" (Hauptmeier/Schmidt 1985:27).

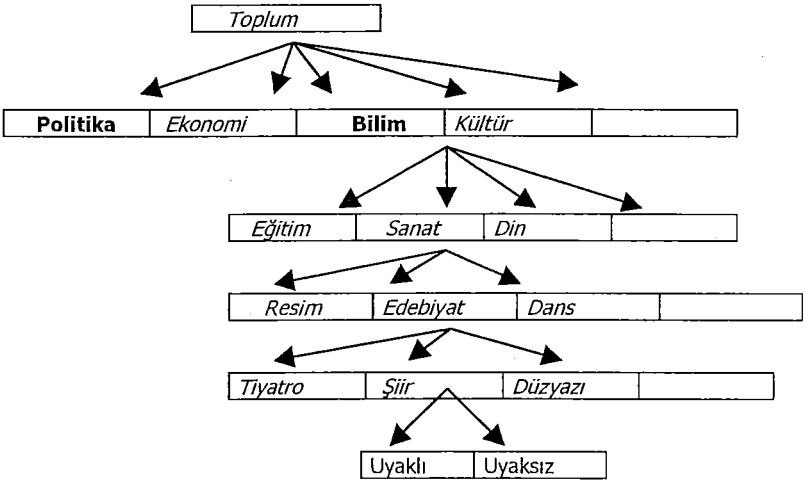
Karşılıklı ilişkilerin varlılığı ve gerekliliği bu noktada bizi dil konusuna götürür. Gerçekliği oluşturmamızı sağlayan kurallar ancak dilsel iletişimle aktarılır ve denetlenir. İnsanlar birbirleriyle iletişim kuran canlı sistemlerdir. İletişim, insanların ortak iletişim alanları yaratmasıyla mümkündür. İki temel nitelik, bu anlayışın dil yaklaşımını niteler: 1-Dil, işlevsel olarak bir davranış sistemidir, yapısal olarak gösterge sitemidir. 2-Dil, düşünce veya enformasyonların aktarımına hizmet etmez. Karşılıklı iletişimde bulunan kişilerin, kendi bilişsel alanlarında oryantasyonunu sağlar.

Günümüz toplumları tarihsel gelişimleri boyunca sistem diye tanımlanacak alanlar oluşturdu. Bunlar ekonomi, eğitim, bilim, kültür, din, vb. sistemlerdir. Kendi aralarında vazgeçilemez ilişkiler ağına sahip bu sistemler, birbirlerini büyük oranda etkilerler. Ama bütün bunlara rağmen her sistem kendine ait bir iç sisteme, başka bir ifadeyle iç bütünselliğe sahiptir. Bir sistem diğer bir sistemden konvensiyon ve normlar aracılığıyla ayrılır. Söz konusu bu normlar sistem içinde çalışmayı düzenler, sistem dışında ise başka sistemlerle bu sistem arasındaki sınırın korunmasın düzenler. Adı geçen sistemlerin toplumdan topluma değişen iç ve dış ilişkiler ağı vardır.

Kısaca tanımlamak gerekirse, toplum sistemler sistemidir. İnsan ve doğa gibi diğer sistemlerden ayrılan özelliklere sahiptir. Toplum sisteminin işlevi, toplum üyelerinin var olması ve çoğalmasını, içerdiği alt sistemlerin kendi düzenlerini sağlaması ve bunu yürütmelerini kolaylaştırır. Alt sistemlerin kendi aralarındaki ilişkilerini düzenler.

Deneysel Edebiyat Bilimi, diğer alanlardan aldığı veriler ışığında, toplumu iletişim sistemlerinden oluşan bir sistem diye görür. Dolayısıyla kişilerin davranışı da ancak toplumsal sistemler içinde tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında edebiyat, toplumun alt sistemlerinden biri olan kültürün oluşturduğu ileti-

şim sisteminin bir alt sistemidir. Kendisi de daha sonra diğer alt unsurlara ayrılır. Bir şekille göstermek gerekirse (Schmidt 1980:40).



Edebiyat sisteminde gerçekleşen faaliyetlere katılan herkes bir davranış gösterdiği için, söz konusu edilecek bir kuramın hareket noktasını davranış oluşturur.

Konuyu daha iyi açıklamak için önerilen kuramsal sistemi bir tablo yardımıyla açıklamak istiyoruz.

1-Davranış Kuramı
2-İletişimsel Davranış Kuramı
3-Estetik İletişim Davranış Kuramı
4-Edebi İletişim Davranışı Kuramı
Edebiyat Sistemi Kuramı
a-Üretim Davranışı Kuramı
b-Aracılık Davranışı Kuramı
c-Alımlama Davranışı Kuramı
d-İşleme Davranışı Kuramı

Şekilden anlaşılacağı gibi Deneysel Edebiyat kuramının temelini Kökten Kurmacılığın ruhuna uygun biçimde kişisel davranış oluşturur. Hatırlatmak gerekirse, bu kurama göre yapılar değil, süreçler önemlidir. Davranış kuramı, davra-

nabilecek durumda olan ve buna hazır birinin varlığını gerektirir. Davranış, bir kişinin belli bir anda kendi koşulları çerçevesinde, bir durumu değiştirmek veya korumak için yaptığı girişimdir. Davranış bireysel bir şey değildir yani bireyin davranışı ancak toplumsal bağlamda davranıştır. Bir süreç olarak davranışlar toplumsal bağlama gereksinim duyarlar.

Davranışlar başarılı veya başarısız olabilirler. Hatta duyguların etkin rolü nedeniyle önceden tahmin edilemeyen sonuçlar da doğururlar.

Davranış rolüne soyunan kişiye "Aktant" denir (Kişisel "Aktant'lar" olabildiği gibi kollektif veya polis, üniversite gibi kurumsal "Aktant'lar" da olabilir). "Aktant", somut toplumsal bireylerdir, diğer bir ifadeyle toplumsallaşmasını tamamlamış kişilerdir.

Kişinin ("Aktant") davranışlarını, onun gereksinim ve yetenekleri, motivasyon ve amacı yönlendirir. Dolayısıyla bu aynı zamanda onun gerçeklik modelinin boyutlarını içerir. Bahsedilen kavramlara değinmek gerekirse:

Gereksinim: Bütün insanların hayatta kalmak için ciddiye almak zorunda oldukları doğuştan gelen gereksinimleri vardır. Doğuştan gelen gereksinimler ertelenemez ve görmezden gelinemez. Beslenme ve ısınma, bunlardan bazılardır. Ayrıca sonradan kazanılan gereksinimler de vardır. Söz konusu bu gereksinimler tamamen kişiye bağlıdır. Gezme, okuma, diş fırçalama vb örnek olarak verilebilir.

Yetenek: Kişiler, gereksinimlerini ancak doğuştan sahip oldukları veya sonradan kazandıkları yeteneklerle karşılarlar.

Motivasyon: Motivasyon, pşişik alanda gereksinimleri oluşturulur ve oldukça karmaşık bir yapı sergiler; davranışların doğmasına neden olarak yönlendirir.

Amaç: Kişiler kendilerini, bir şeyi yapmak veya yapmamak gibi davranışlara yönlendiren amaçlar taşırlar.

Bu dört unsur, davranışlarda bulunan kişilerin temellerini veya koşullarını sergiler. O halde kişiler, belli durumlarda ve belli zamanlarda kendi koşuları çerçevesinde bazı stratejiler geliştirerek davranırlar.

Bir örnekle açıklamak gerekirse: Öğrencinin biri edebiyat dersi esnasında acıkır (=bir şeyler yemek gereksinimi). Öğrenci bu gereksinimi nasıl giderebileceğinin bilgisine daha doğrusu yeteneğine sahiptir (Yani o açlığını nerede nasıl gidereceğini bilir). Ama şimdi dersi yarıda kesip yemekhaneye gitmek istemez. Bu durumda biyolojik gereksinimi kendisine has ve o anki duruma bağlı kültürel bir gereksinim ile yer değiştirir. Belirli bir süre sonra açlık ile kültürel gereksinim arasında ortaya çıkan çatışma, doğal olarak açlığın giderilmesiyle

biter. Çünkü beslenme gereksinimi kişi üzerinde o denli etkili olur ki, sonunda kişiyi yemekhaneye götürür (Motivasyon). Bu motivasyon, bilişsel alanda belirli bir davranışın gerçekleşmesine yol açan amaca dönüşür (Hauptmeier/Schmidt 1985:62).

Az önce çerçevesini çizdiğimiz günlük yaşama ait bu tür davranışlar yalnızca kişinin kendi kendisine dönük davranışlar değildir. Ancak başka insanların varolmasıyla veya bir ilişkinin varolmasıyla, bir davranıştan söz edilebilir. Katılımcıların sahip oldukları koşul sistemi çerçevesinde, belli bir durumda kendilerinin geliştirdiği bir stratejiye göre içinde bulundukları durumu değiştirmek veya korumak yönündeki davranışlarına iletişimsel davranış denir (Schmidt 1980:51).

O halde iletişimsel davranışı kişiler kendi koşul sistemine göre uygun biçimde yürütür. Bir anlamda kişinin içine doğduğu veya sonradan sahip olduğu bu koşullar şöyle ya da böyle iletişim davranışını belirler. Hatta sonradaki evrede kişinin edebiyat ile ilgili davranışlarını da belirler. Koşullar genel ve özel koşullar olarak ikiye ayrılır: Genel koşullar:

1-İletişimcinin bilgileri. Dil becerisi bilgisi, günlük yaşama ait bilgiler, iletişimin konusu hakkındaki bilgiler, toplumsal, politik, ekonomik yapılar hakkındaki bilgiler. 2-İletişimcinin yetenekleri: Bilişsel yetenekler, öğrenme ve yoğunlaşabilme yeteneği, tutum geliştirebilme yeteneği, kendisinin sosyal rolünü kestirebilme yeteneği. 3-İletişimcinin genel motivasyonları. 4-İletişimcinin gereksinimleri. 5-İletişimcinin amaçları. 6-İletişimcini bağlı olduğu ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal koşullar.

Özel Koşullar: Karşıdaki kişinin sahip olduğu şartlarla ilgili bilgiler. Geçmişte gerçekleşen dilsel ve dil dışı davranışların bilgisi. Rolünün bilincinde olma. Fiziki ve diğer psişik durumlar (Schmidt 1980: 51/2).

Konuyu toparlamak gerekirse, edebiyat sistemi içinde davranışlarda bulunan kişileri birinci derecede gereksinim, amaç, yetenek ve motivasyonları etkiler. Bunların kişiden kişiye farklılık göstermesi, kişilerin davranışlarının farklılığının nedenidir. İkinci önemli etken ise kişiye ait koşul sistemidir. Daha bireye ait bu iki unsurun dışında önemli bir etken ise konvensiyonlardır. Zaman zaman konvensiyonlar, kişileri etkileyip yönlendirirler, zaman zaman da kişiler, bilerek veya bilmeyerek bu konvensiyonları etkileyip yönlendirirler.

Konvensiyonlar

İnsanlar, günlük yaşamlarında politika, ekonomi, bilim, kültür gibi çok farklı alanlarda davranışlarda bulunurlar. Farklı toplumsal sistemleri oluşturan bu sistemler, birbirlerinden konvensiyonlar aracılığıyla ayrılırlar. Konvensiyon, yu-

karıda adları geçen herhangi bir sistem hakkında toplumun benimsediği geçerli davranışlar toplamıdır. Toplumsal yaşamda, insanlar davranışlarda bulunmak zorunda olduğu için, herkes bir diğerinden varolan konvensiyonlara bilerek veya bilmeyerek uymalarını bekler. Konvensiyonun varlığı, aslında birinin onun dışına çıkması veya bunları çiğnemesiyle daha iyi fark edilir (Schmidt 1980:97).

Edebiyat sistemindeki davranışlar, diğer davranış türlerinden kendine ait iki konvensiyon yardımıyla ayrılırlar. Diğer iki konvensiyon ise bunların tamamlayanı durumundadır:

1-Estetik Konvensiyonu

2-Çoklu Değer Konvensiyonu

3-Tek Değer Konvensiyonu

4-Olay Konvensiyonu

Tek Değer ve Olay Konvensiyonu, estetik olmayan diğer toplumsal sistemlerde geçerli konvensiyonlardır. Buna karşılık diğer iki konvensiyon yalnızca edebiyat sisteminde geçerli konvensiyonlardır. Bunlardan Estetik Konvensiyon ile Olay Konvensiyonu arasında ve Tek Değer Konvensiyonu ile Çoklu Değer Konvensiyonu arasında bağ kurulabilir.

Olay Konvensiyonuna göre, iddia içeren bir dil davranışında bulunan kişi, davranışının söz konusu toplumun gerçeklik modeline uyup uymadığı başkaları tarafından anlaşılacak şekilde davranmalıdır. Dışarıda duran başkaları, kişinin davranışını bu model kapsamında değerlendirirken, davranışın doğru ve yanlışlığını bilebilmelidirler.

Aynı şekilde, yarar ilkesi taşıyan ve dilsel olmayan bir davranış sahibi de yaptığı davranışın anlamı veya yararını söz konusu gerçeklik modeli kapsamında anlaşılacak biçimde davranmalıdır (Haupmeier/Schmidt 1985:17).

Tek Değer Konvensiyonu estetik olmayan bütün sistemler için geçerlidir. Bu konvensiyona göre, iddia içeren dil davranışında bulunan kişiden, davranışlarını toplumun gerçeklik modeli kapsamında yanlış anlamalara yol açmayacak denli olabildiğince açıkça anlatması beklenir (Haupmeier/Schmidt 1985:).

Günlük yaşamın her anında geçerli bu konvensiyonlara göre, kişiler, karşısındakilere davranışlarının doğruluğu ve yanlışlığını gösterecek bir tutumla ilişki kurmalıdırlar. İkinci olarak ta, kişiler, davranışlarının yanlış anlamalara yol açmamasına çalışmalıdırlar. Taşıdığı temel niteliklerden ve toplumsal yaşamı düzenleyici etkisinden dolayı, söz konusu bu iki konvensiyon toplumsal yaşamın zorunlulukları arasında yer alır.

Kişinin davranışlarını, diğer iletişim veya davranış çeşitlerinden ayıran en önemli temel konvensiyonlar *Estetik ve Çoklu Değer Konvensiyonudur.*

Edebiyat sistemi için ilk önemli konvensiyon *Estetik Konvensiyondur.* Edebiyat sisteminde yazar olarak üretmek, okur olarak alımlamak gibi vb. davranışlarda bulunanlar, edebi metinlerdeki iddia taşıyan dil davranışları, kendi gerçeklik modellerine uyup uymadığı daha doğrusu doğru veya yanlışlığı açısından sorgulamazlar. Anlatılanların öyle olduğunu kabül ederler. Eserin gerçeklik modeli ancak eserin kendi içinde anlamlıdır ve kendine özgüdür.

Toplumsal açıdan önemli sayılan gerçekler, bir metni edebi eser kılmaz. Eser, kendinde bir değer olarak estetik niteliğine sahip olduğu için de estetik sayılmaz. Edebi olarak esere önem kazandıran norm ve değerleri, bilerek veya bilmeyerek ancak kişinin kendisi tayin eder. Belli bir koşul sistemine sahip bir kişinin, herhangi bir davranış anında estetik saydığı şeyler estetiktir (Schmidt 1980:84). Estetik sayılabilecek normlar, tarihsel olarak değişebilen normlardır ve geniş bir yelpaze sergilerler: Bunlar arasında güzel, uyumlu, insan açısından önemli, yeni, özgün, hakiki vs yer alır.

Bilindiği gibi kişiler, toplumsallaşma süreçleri boyunca kendilerince "estetik" veya "estetik olmayan" ölçeği geliştirirler. Estetiğin ne olduğu, bu ölçekle belirlenebilir. Böylelikle yazarlar, yazdıkları eserleri belli bir toplumsal gerçekliğe uymadığı gerekçesiyle sorgulama sorunundan, estetiğin ne olduğu bilmecesinden vs. kurtulurlar.

Estetik olanın, kişilerce tanımlanması çok farklı estetik anlayışları gündeme getirir. Edebiyat sisteminin temel aktörleri yazar, yayıncı, okur ve işleyiciler olduğu için, zorunlu olarak bunların hepsi için ayrı ayrı estetik kategorileri gündeme gelir. Ancak bunlar birbirlerinden soyutlamak her zaman mümkün değildir. Aksi olsaydı, edebiyat tarihindeki dönemlerden hiç bahsetmemek gerekirdi.

Edebiyat sistemi için ikinci önemli konvensiyon *Çoklu Değer Konvensiyonudur.* Estetik Konvensiyonla bunun arasında yakın ilişki vardır. (Haupmeier/Schmidt 1985:19)

Kişiler edebiyat metinlerini gereksinimleri, yetenekleri, motivasyonları ve amaçları açısından istedikleri gibi kullanmakta özgürdürler. Aynı metne başka koşullarda başka anlamlar yükleyebilirler. Çünkü değişen koşullar bunu gerektirir. Yani sanat eserlerinin kendileri çok değer içermezler, ama onlar, böyle kurulurlar ve böyle alımlanırlar (Haupmeier/Schmidt 1985:83).

Çok anlamlılık yalnızca bilişsel alanla ilgili olmayıp kişinin diğer düşünce, davranış, deneyim ve değer alanlarıyla yakından ilgilidir. Kişi yalnızca toplumca önemli sayılanları değil kendisince önemli

olanları da gündeme getirir. Bu konvensiyonun işlevi, anlam oluşturucu davranışlar için insanlara oyun alanı yaratmasıdır.

Edebiyat Sistemi

Deneysel Edebiyat Bilimi, Edebiyat Sistemine katılım ile Edebiyat Sistemini birbirinden ayırır. Edebiyat sistemine katılım yaratıcı bir süreçtir. Edebi İletişim Davranışı Kuramı daha doğrusu Edebiyat Sistemi, Deneysel Edebiyat Sistemi kuramının varmak istediği son noktadır. Buna göre toplumlarda sanat adını verdiğimiz bir davranış sistemi vardır. Buna da kuramsal olarak Estetik Davranış Sistemi denir. Söz konusu sistem, Estetik ve Çoklu Değer Konvensiyonları aracılığıyla kendi içinde bir sistem özelliği taşır ve diğer sistemlerden ayrıcalıklar gösterir. Edebiyat, sanat sisteminin içinde yer alan bir alt sistemdir.

Edebiyat sistemi, dört davranış rolüne dayanır. Bunlar kendi aralarında, hem zaman açısından hem de neden açısından iç içedir. Böylelikle Deneysel Edebiyat Biliminde, bir edebiyat deneyimi temel alınmayıp bunun yerine Estetik ve Çoklu Değer Konvensiyonlarının etkin olduğu dört farklı davranış rolü öne çıkar. Söz konusu roller: Üretim, Yayınlama, Alımlama ve İşlemedir.

Üretim: Üretici olarak yazar kendi koşul sistemi içerisinde, belli bir zamanda kafasından geçenleri, kendisinin de edebi diye gördüğü esere dönüştürür. Bu süreçte yazarın motivasyonu, amaçları, stratejileri çok farklı olabilir. Hatta yazar, yazdığı bir esere ait özel norm ve kategoriler geliştirebilirler.

Yazarlar söz konusu estetik konvensiyonlarını toplumsallaşma süreçlerinde öğrenirler. Bir anlamda estetik konvensiyonun dışına çıkmadıklarını örneğin seçtikleri edebi türlerle (roman, şiir vs.) başkalarına gösterirler. Ancak konu seçiminde veya işleyiş biçiminde büyük bir serbestliğe sahiptirler.

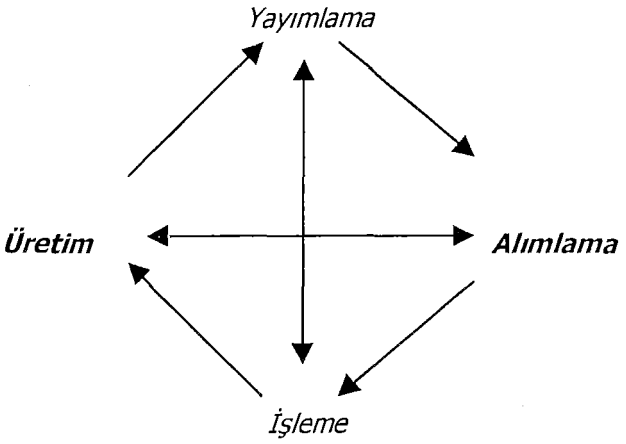
Yayınlama: Kavramı daha iyi tanımlamak gerekirse, yazılan eserle okurdan önce şöyle ya da böyle ilgisi olan yayıncı ve lektör gibi kişiler akla gelir. Bunlar yayınladıkları veya yayınlanmasına katkıda bulundukları eserleri en azından kendilerince edebi sayarlar veya böyle davranırlar. Bunlar da göz göre göre Estetik ve Çoklu Değer Konvensiyonları dışına çıkmaya çalışmazlar.

Alımlama: Okurlar eserleri kendi koşulları içerisinde alımlar ve onu edebi sayarlar. Yani okurlar, konvensiyonlar çerçevesinde başkalarından öğrendikleri veya zaman içerisinde kendilerinin geliştirdikleri estetik norm içeren eserleri okurlar.

İşleme: Daha doğrusu edebiyatla uğraşan veya edebiyat hakkında yazı yazan kişilerdir. Kısaca eserlerin okur dışındaki okurları da denebilir. Bunlar da

aynı şekilde şöyle ya da böyle edebi (estetik) saydıkları eserlerle uğraştıkları mesajını verirler.

Edebiyat Sistemi veya bu sistemi oluşturan katılımcılar arasındaki karşılıklı ilişki sistemi şu şekilde gösterilir (Hauptmeier/Schmidt 1985:15)



Edebiyat sisteminin dört temeli olan bu unsurlar, şu temel koşullardan soyutlanamazlar: 1-Ekonomik koşullar. Bunlar genel ekonomik koşullar ve kişinin ekonomik koşulları vb. olarak sınıflandırılabilirler. 2-Toplumsal koşullar. 3-Politik koşullar. 4-Kültürel koşullar.

Yani, kişiler ister üretici kimliğiyle olsun ister alımlayıcı kimliğiyle olsun vs. bu koşul sisteminin içerisinde yer alırlar. Başka ifadeyle bunlardan etkilenirler. Kişinin davranışlarını yönlendiren daha önce söz konusu olmuş gereksinim, yetenek, motivasyon ve amacı da bir yana atmamak gerekir. Faktörlerini çeşitliliği insanları farklı davranmaya yol açar. Bu da değişik kimliklerle yapılan farklı edebiyat davranışlarının neden olur.

Deneysel Edebiyat Bilimi, edebiyat kavramını geniş anlamda benimseyen anlayışlar arasında yer alır. Bilindiği gibi daha çok 70'li yıllardan sonra şekillenmeye başlayan bu anlayış (Erhard 1998:178) edebiyatı, bir Toplum Bilim veya Kültür Bilimi olarak algılar ve onu klasik Germanistik anlayışının ölçüleri dışına taşır. Edebiyat Biliminin kazandığı bu yeni kimlik, onu evrensel bir niteliğe bürür, çünkü bilim dalı olarak Germanistik, tarihteki rolünün aksine bir araç konumuna indirgenerek, pek çok şeyi içerir hale gelir. Erhard (1998) bir sempozyumda sunulan bildiri konularını bu bağlamda zikreder. "Trapp Ailesi", "Almanya'da Elvis Presley", "Hareket Figürlerinin Semantiği Açısından Dans", "Th.

Bernhard'da Anatomik Söylem", "68 Öğrenci Olaylarının Günlük Kültürü ve Metinleri"

Deneysel Edebiyat Kuramını daha da somutlaştıracak olursak: Edebiyatla ilgili bilimsel çalışmalar tamamen yukarıda adı geçen davranış rolleri bağlamında yürütülmelidir. Hatırlatmak gerekirse bilgi uyaranlar yani nesneler tarafından değil, bilişsel sistemlerin organizasyon ve çalışma biçimlerince belirlenir. Böyle bir durum, keşfedilmeyi bekleyen kendi başına "dilsel sanat eseri" kavramını ortadan kaldırır. Sanat eseri derin anlamlar içeren, anlaşılmayı bekleyen bir sır küpü olmaktan çıkar. Sanat eserinin anlamı yalnızca ve yalnızca edebiyat sistemine üretici, alımlayıcı gibi belli rollerle katılanların gözünde anlam ve anlamsızlık taşır. Anlam dışarıda bir yerde değil veya eserin içinde gizli değildir. O, rol sahiplerinin eserlerle etkileşimleri sonucu ortaya çıkar veya tanımlanabilir. Eserler kendi başlarına ne "iyi" ne "kötüdür". Eseri iyi veya kötü veya güzel bulan, toplumsallaşmasını tamamlamış ve belli koşullara sahip kişilerdir.

Rol sahipleriyle eser arasındaki ilişki yalnızca deneysel yöntemlerle belirlenmelidir. Edebiyat Sisteminin incelenmesi bilimsel kuramlar ışığında, mantıksal bir yapıyla mümkündür. Çalışma alanını, eşzamanlı ve art zamanlı yöntemler yardımıyla edebiyat sistemine odaklaştırır. Edebiyat sistemini, diğer davranış sistemleri ışığında araştırmaya ve işlevini açıklamaya çalışır.

Genellikle sosyoloji, psikoloji ve iletişim gibi diğer alanlardan alınan yöntemler bir yandan deneysel edebiyat kuramını edebiyat anlayışını etkiler. Edebiyat kavramı artık eskisi gibi dar anlamda değil geniş anlamda anlaşılmaktadır. Bir şiir ile bir reklam metni arasında fark gözetilmez.

Başka disiplinlerle ilişkiler daha doğrusu alınan yöntemler deneysel edebiyat kuramını displinlerarası konuma götürür. Söz konusu yöntemlerden bir kısmı insanlara uygulanan yöntemlerdir. Bunlar sözgelimi gözlem, anket, grup tartışması, sosyometridir. Tarihsel çalışmalarda uygulanan yöntemler ise içerik analizi, ikincil analizdir.

Deneysel Edebiyat Bilimine Göre Edebiyatın İşlevi

Deneysel Edebiyat Bilimine göre, sanat veya estetik, diğer davranış türlerinden işlevi açısından ayrılır (Sözgelimi estetik deneyimi temel alan ve poiesis, aisthesis ve katharisis'i ten oluşan bir kavramsal yapı sunan Jauss'tan; yine sanatın iletişimsel, hedonist ve oluşturucu işlevlerinden bahseden Kagan'dan). Edebiyat sisteminin kişiler üzerindeki temel işlevleri şunlardır (Schmidt 1980:121)

1-Bilişsel yansıtıcı işlev: Eserlerde alternatif gerçeklik modelleri ve deneyim imkanları sunulur. Kişi burada verilen modellerle kendinin sahip olduğu modeli karşılaştırır.

2-Toplumsal ve "moral" işlev: İçinde yaşanılan toplumun norm ve değerlerinden kurtularak kendi değer ve normları gerçekleştirilebilir. Diğer bir ifadeyle bireyin yaşadığı norm çatışmaları eserler aracılığıyla kamusal alana taşınır.

3-Bireysel hedonist işlev: Hedonist gereksinimlerin tatminine hizmet eder. Kişiler bu eserlerde istediklerini yapmada tamamen özgür hissederler.

Edebiyat, bu üç işlevin değişik oranlarda bir arada bulunduğu bir sistemdir. Diğer yandan bir davranışta üç işlevin, kişiye göre en uygun biçimde gerçekleştiği tek toplumsal davranış alanı edebiyattır. Bu işlevlerin gerçekleşmesi bireysel ve toplumsal değer beklentilerini de karşılar. Önce estetik alanda gerçekleşen (sözgelimi özgürlük, kendini gerçekleştirme, bireysellik, yaratıcılık gibi) kavramlar daha sonra belli bir tarihsel dönemde önem kazanan değerlere dönüşebilir.

Sonuç

Deneysel Edebiyat Bilimine göre, Edebiyat Bilimi bir bilim anlayışına sahip olmalıdır. Yapılan çalışmalar bir bilim anlayışından hareketle, bilimsel yöntemler ışığında ve bilimsel sonuçlar üretecek biçimde yapılmalıdır. Elde edilecek bilgilerin bilimsel niteliği olmalı ve bu anlamda değerlendirilebilmelidir. Kimsenin karşı koyamayacağı böyle bir nitelik, haklı olarak söz konusu kuramı diğerlerine göre daha iddialı bir konuma getirir.

Kökten Kurmacılık akımının etkisinin doğal bir sonucu olarak bu anlayışta dikkatler "dilsel malzeme" ile "bilişsel işlemler" arasındaki ilişkiye, başka bir ifadeyle edebiyat sisteminin konusu olarak davranışlara yönelir. Yani, öteden beri korunan "dilsel sanat eseri" kavramı büyüsünü yitirerek toplumsal davranış bağlamında değerlendirilmeye çalışılan herhangi bir metne dönüşür. Bu anlamda pek çok yeni soru ve sorunlarla ve onların çözümleriyle karşılaşırız. Örneğin belli bir zamansal süreçte edebiyat sistemin içerisinde yer alan unsurların estetik anlayışlarının değişimi ancak böyle bir anlayış çerçevesinde belirlenebilir.

Bu noktada, sanat eserlerinin kendi başlarına anlamlarının olmadığı, bunların ancak belli bir okurun gözünde anlamlı olacağı ilkesini temel alan Alımlama Estetiği akla gelir. Fakat Alımlama Estetiği bütünüyle "deneysel" sayılamayacağı için Deneysel Edebiyat Biliminden ayrılır.

Deneysel Edebiyat Bilimine göre, yaratıcı olarak edebiyata katılım ile Edebiyat Sistemi birbirinden kesin olarak ayrılır. Üretme, yayımlama, alımlama ve işlemeden oluşan Edebiyat Sistemi, edebiyat biliminin belirlenmiş çalışma alanı haline gelir. Bu bağlamda Edebiyat Sisteminin alanının bütünüyle belirlenmesi, dikkatleri yazar dışında diğer unsurlara yöneltmesi olumlu bir adım sayılmalıdır. Örneğin bu zamana kadar dikkatler genellikle yazar veya okura yönelik idi, eleştirmen ve diğer yayıncıların davranışları pek söz konusu edilmezdi. Bunların da edebiyat sistemi içerisindeki rollerinin belirlenmesi, sistemin tamamı için oldukça gerekli ve yararlıdır.

Genç bir yöntem olarak Deneysel Edebiyat Bilimine yönetilen eleştiriler onu bayağı olmak, edebiyat dışı olmak, çıkış noktasıyla vardığı sonuçları arasındaki uygunsuzlukla vs. suçlar (Schmidt 1991:317). Kanımızca bu eleştiriler, öncelikle edebiyatın geniş anlamda yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak ta diğer bilim dallarıyla yapılan en azından yöntem alış verişleri, onu eleştirilere açık kılmaktadır. Gerçekten de edebiyat eserlerinin, bu zamana kadar sahip olduğu "saygın" konumdan indirilip Kültür Biliminin konusu hale getirilmesi ilk etapta tuhaf karşılanacaktır. Çünkü, Edebiyat böyle bir konuma ancak tarihsel gelişim sonucu ulaşmıştır. Bunun bir hamlede yok edilmesi mümkün değildir.

Diğer yandan Edebiyat Bilimi açısından böyle bir anlayışın rolünün gereğinden çok abartılmaması gerekir. Bunun en büyük kanıtı da yöntemin şekillenmesinde büyük emekleri bulunan S.J. Schmidt'in sonradan bir İletişim Fakültesinde çalışmaya başlamasıdır. İletişim Bilimi Edebiyat Bilimi alanları arasındaki farklar, onun bu kişisel kararını etkilediğini düşünüyoruz.

Buradan varmak istediğimiz sonuç: Bizce, Edebiyat Bilimini hem geniş anlamda hem de dar anlamda anlayan yöntemlerin geliştirilmeleri ve kullanılmaları oldukça yararlıdır. Çünkü bunlar farklı amaçlara hizmet ederler. Edebiyatın geniş anlamda algılanması onu diğer bilim alanlarıyla işbirliğine götürür. Bu anlamda bir takım soru ve sorunların açıklanmasına hizmet eder. Edebiyat kavramının dar anlamda benimsenmesi, hem tarihten gelen, hem de, her ne kadar Schmidt ve arkadaşları böyle düşünmese de, konunun özelliğinden kaynaklanan bir zorunluluktur. Bugün Deneysel Edebiyat Biliminin çalışma alanları arasında saydığı konu ve kavramlar, Edebiyat Biliminin öteden beri oluşturduğu kavramlardır.

Bütün bunlardan sonra, bizce yöntemlerin doğruluğundan yanlışlığından çok, bunların amaçları ve çözebildiği sorunların gündeme getirilmesi daha anlamlıdır. Müller'in ifadesiyle (1974:3) unutmamak gerekir ki, her yöntem, araştırılan konunun "farklı bir boyutunu" gündeme getirir. Deneysel Edebiyat Bilimi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Kaynaklar

-Aytaç Gürsel: ***Edebiyat Bilimi***. İstanbul 1999

-Bogdal Klaus-Michael (Hrsg.): **Neue Literaturtheorien. Eine Einführung**. Opladen 1990

-Erhard Walter: "Germanistik –kanoniert oder kulturwissenschaftlich? Zu neueren Konzepten und Kontroversen in der Literaturwissenschaft": **Das Wort, Germainistisches Jahrbuch**. Bonn 1998, s.159-172

-Finke Peter: **Konstruktiver Funktionalismus. Die wissenschaftstheoretische Basis einer empirischen Theorie der Literatur.** Braunschweig 1982

-Goette Jürgen-Wolfgang: **Methoden der Literaturanalyse im 20. Jahrhundert**. Frankfurt/Main 1979

-Hauptmeier H./Schmidt S.J.: Einführung in die empirische Literaturwissenschaft. Braunschweig 1985

-Kimmich D./Renner G. R./ Stiegler (Herausgegeben und kommentiert): **Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart.** Stuttgart 1996

-Müller Günther: Morphologische Poetik. Tübingen 1974

-Rusch Gebhardt: "Autopoiesis, Literatur, Wissenschaft. Was die Kognitionstheorie für die Literaturwissenschaft besagt": (Hrsg.) S.J. Schmidt, **Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus**. Frankfurt/M. 1987, s. 374-400

-Schmidt Sigfried J.: "Bemerkungen zur Wissenschafttheorie einer rationalen Literaturwissenschaft": (Hrsg.) S.J. Schmidt, **Zur Grundlegung der Literaturwissenschaft.** München 1972, s.41-65

-Schmidt Sigfried J.: **Grundriss der empirischen Literaturwissenschaft**. Bd. 1. Braunschweig 1980

-Schmidt Sigfried J.: "Text und Komminikat. Zum Textbegriff einer Literaturwissenschaft des Faches Deutsch als Fremdsprache": (Hrsg.) A.Wierlacher, **Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie,** München 1980, s. 177-192

-Schmidt Sigfried J.: "*Der radikale Kontruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Bereich*": (Hrsg.) S.J. Schmidt, **Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus**. Frankfurt/M. 1987, s.11-88

-Schmidt Sigfried J.: "*Empirische Literaturwissenschaft in der Kritik*": (Hrsg.) Reinhold Viehof, **Alternative Traditionen. Dokumente zur Entwicklung einer empirischen Literaturwissenschaft**. Braunschweig 1991, s. 309-339

-Weinrich Harald: "Kommunikative Literaturwissenschaft oder: de singularibus non est scientia": (Hrsg.) S.J. **Schmidt Zu Grundlegung der Literaturwissenschaft.** München 1972, s. 7-10

BİR YAZITIN IŞIĞINDA İSAURİA BÖLGESİNDE KORSANLIK*

Dr. Mustafa YILMAZ**

Dağlık İsauria Bölgesi; Konya, Antalya, Mersin ve Karaman illerinin ortasında kalan Orta Toros Dağlarının iç kısımlarını kapsar. Kısaca Bozkır İlçesi merkez olmak üzere Hadim, Taşkent, Ermenek, Mut, Sarıveliler, Güneysınır, Ahırlı, Yalıhüyük, Akseki, Seydişehir ve Gündoğmuş ilçelerinin bugünkü hududlarının içinde bulunmaktadır.[1]

Bu kadar geniş bir bölgeye yayılan İsaurialıların Başkenti, bugünkü Bozkır İlçe merkezine 16 Km. uzaklıkta "Zengibar Kale" olarak bilinen İsaura'dır.[2]

---

* Söz konusu yazıt 29.07.1999 tarihinde tarafımdan görülmüş olup, Bölüm Başkanım Prof. Dr. Ramazan Özgan, Arkeoloji Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mustafa Şahin, Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Harita Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ferruh Yıldız ile birlikte 17 Haziran 2000 tarihinde yazıtın bulunduğu yere gidilmiştir. Sayın Hocam Prof. Dr. Ramazan Özgan'a yoğun işlerini bırakıp, bizlere zaman ayırdığı ve çok yorucu bir yolculuktan sonra yazıt hakkında yararlı önerilerde bulunduğu için teşekkür ederim. Ayrıca yazıtın bulunduğu yerin film ve slaytlarını çeken Doç. Dr. Mustafa Şahin'e, Yazıtın ölçümlerini yapan Doç. Dr. Ferruh Yıldız'a yazıtın tercümesinde yardımlarını esirgemeyen Prof. Thomas Drew-Bear'a içtenlikle teşekkür ederim

** S. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü öğretim üyesi

[1] A. Erzen, Kilikien bis zum Ende der Perserherrschaft (Leipzig –1940), 27. Herodot (II, 34), Dağlık Cilicia'yı, Kaba Cilicia (Ορεινε Κιλικια) olarak adlandırır. Strabon da (XII, C– 569-668) Korakesion'dan (Alanya), Soloi (Mezitli) Limanına kadar olan bölgeyi İsauria olarak tanımlamaktadır.

[2] Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. J.W. Hamilton, Researches in Asia Minor (London-1842), 322 vd.; J.R.S. Sterrett, The Wolfe Expedition in Asia Minor (Boston-1888), 130 vd.; H. Swoboda-A.J. Keil- F. Knoll, Denkmäler aus Lykaonien Pamphylien und Isaurien (Prag-1935), 119-142;

Öncelikle Nunu Kalesinde bulunan Latince yazıtı Türkçe'ye çevirip, kısa bir yorumdan sonra İsauriadaki korsanlık sorununa değinmek istiyorum.

Yazıt, Karaman İli'nin Bucakkışla beldesine bağlı Çukur Köyü yakınlarındaki Nunu Kalesi, yada Asar Tepe olarak bilinen yerdedir. Karaman – Bozkır karayolundan 3 km. gidildiğinde sola dönülerek 35 Km. sonra Bucakkışla'ya varılır. Bucakkışla'dan 7 km. gidilerek Çukur Köyüne, köyün çıkışından mezarlık yanından 600 m. Sonra sağa dönen toprak yoldan 3,5 Km. gidildiğinde Nunu Kalesine ulaşılır. *(Resim 1)* Yazıtın bulunduğu yere araba gidemediği için toprak yoldan sağa dönülerek yaklaşık 400 m. yaya gidildiğinde yazıtın bulunduğu yere varılır. Yazıt, kayanın yol yönünde, yani kayanın güney yönünde bulunmaktadır. Buraya başka bir ulaşım yolu da; Hadim – Yerköprü – Bademli – Çakallar- Dülgerler (Artanada) – Göynükışla – Çuna (Yeni Konak) – Zaladım (Kutlu Pınar) – Aşağı Kızılca – Yukarı Kızılca – Akçaalan – Bayır Köyünden Çukur Köyüne ulaşılır. Yer Köprü – Çukur Köyü arası yaklaşık 64 Km. dir. Kısaca Nunu Kalesinin bulunduğu yer; Laranda (Karaman) – Germanicopolis (Ermenek) – Anemurium (Anamur) antik yolu üzerindedir.

Nunu Kalesinde bulunan Latince yazıt, daha önce Almanca olarak yayınlanmıştır.[3] Yazıt, kayanın üzeri düzeltilerek ve oyma tekniği ile yazılmıştır. Kaya kalkerden olduğu için yazıtta yer yer aşınmalar görülmektedir. Çok yüksek bir kaya bloğu ile çevrili olan bölgenin etrafında seramik parçaları bulunmaktadır. Ayrıca kaya bloğunun üstünde sarnıçlar bulunmaktadır. Bu durum da bize, bölgede yerleşim olduğunu göstermektedir.

Önce Latince Yazıtın kaya üzerindeki orijinal durumunu, daha sonra Latince küçük harflere çevrilişini, yazıtın Türkçe'sini ve ölçülerini veriyoruz. *(Resim 2.)*

M. Yılmaz, Bozkır ve Çevresinin Tarihi Coğrafyası, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Konya-1990), passim; M. Yılmaz, Heykeltraşlık Açısından İsauria Bölgesi Figürlü Mezar Anıtları, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Konya-1995), passim; H. Bahar, "İsauria Bölgesinin Antik Çağdaki Yerleşim Merkezleri", Prof.Dr. Afif Erzen'e Armağan, Anadolu Araştırmaları 14, 1996, 51–59.

[3] D.E. Davis, Life in Asiatic Turkey, A Journal of Travel in Cilicia Pedias and Trachaea, Isauria, and parts of Lycaonia and Cappadocia (London-1879), 366 vd.; Inscriptiones Latinae Selectae (1892), 740 (H.Dessau); Corpus İnscriptionum Latinarum III (1902), 6733; J. Rouge, "L'Histoire Auguste et L'Isaurie au IV Siecle", Revue des Etudes Anciennes 68, 1966, 293 vd.; G.E. Bean – T.B. Mitford, Journeys in Rough Cilicia 1964 – 1968 (Wien-1970), 205 vd.; F. Hilt – H. Hellenkemper, Tabula İmperii Byzantini 5, Kilikien und Isaurien (Wien-1990), 193. Ancak bu yayınlarda yazıtın ölçüleri verilmemiştir. Biz burada yazıtın ölçülerini de vererek Tükçe'ye çevirdik. Yazıtın Türkçe'sinde İsauria'daki korsanlıktan – eşkiyalardan söz edilmektadir. Makalemizin başlığını oluşturan konu kapsamında bu yazıt ışığında İsauria'nın öncesi ve sonrasındaki huzursuzlukları açıklamaya çalışacağız..

Nunu Kalesinde Bulunan Orijinal Yazıt;

IVSSVDDNNCONSTANTIITRIVMFATORIS
AVGVSTIETIVLIANINObCAESARIS
CASTELLVMDIVANTEALATRONIBUS
POSSESSVMETPROVINCIISPERNICIOSVM
bASSIDIVSLAVRICIVSVCCOMET
PRAESESOCCVPAVITAD[ ]VEADPERPE
TVAMqVIETISFIRMITATEMMILITVM
PRAESIDIOMVNITVMANTIOCHIAM
NVNCVPAVIT *(Resim 3)*

9 Satırdan oluşan kayanın güney yönündeki bu yazıtın Latince küçük harflere çevrilişi:

İussu dd.nn. Constantii triumfatoris
Augusti et Iuliani nob. Caesaris
Castellum diu ante a latronibus
Possessum et provinciis Perniciosum
Bassidius Lauricius v.c. com. et
Praeses occupavit ad [q] ue ad perpe
Tuam quietis firmitatem militum
Praesidio munitum Antiochiam
Nuncupavit

Yazıtın Türkçe tercümesi: "Beylerimiz Constantius Triumphator Augustus'un ve Iulianus Caesar'ın adına, vali Bassidius Lauricius uzun süredir eşkiyaların – hırsızların (Korsanların) elinde olan ve eyaletler için bir tehlike oluşturan kaleyi işgal etti ve devamlı emniyeti ve barışı korumak için askeri garnizon ile destekledi (Askeri idarenin emrine verildi.) Yeni Kaleye Antiochia adı verildi."

Yazıtın en üst başlangıç noktasından, yerden yüksekliği; 10,92 m. dir.

Yazıtın cephe genişliği; 1,46 m.dir. Yüksekliği; 1,23 m.dir.

Minimum harf yüksekliği; 9,4 cm.dir. (T harfi ölçülmüştür.)

Maximum harf yüksekliği ; 11,4 cm.dir. (O harfi ölçülmüştür.)

Ortalama harf yüksekliği ; 11,2 cm.dir.

Satır ara boşlukları minimum ; 3,5 cm., maximum ; 5,1 cm.dir.

Latince olarak yazılan bu yazı, İsauria bölgesi için önemlidir. Çünkü İsauria Bölgesindeki yazıtlar çoğunlukla Grekçe'dir. Büyük bir kaya bloğunun güney yüzüne büyük harflerle Latince olarak yazılmıştır. Yazıtın en son satırının bitiminde sağ alt köşesinde iki dal ve yaprak motifi vardır.

Bu yazıtta, İsauria'da Roma İmparatorluğu için bir tehlike oluşturan korsanların sürekli olarak huzursuzluk çıkardıkları anlatılmaktadır. Laranda – Germanicopolis – Anemurium antik yol güzergahında bulunan Nunu Kalesi, korsanlar tarafından çevrilmiş ve gelip - geçen insanları soymakta ve etrafa tehlike saçmaktadırlar. M.S. 359 yılında Proconsül (Vali) olan Bassidius Lauricius, Roma İmparatoru Constantius II ve Iulianus adına bölgeye gitmiş ve bölgede yapılan savaştan sonra Nunu Kalesini ve çevresini güvence altına almak için askeri bir garnizon bırakmıştır.

Şimdi İsaurialıların sahneye çıkışlarından itibaren bölge için oluşturdukları tehlikeleri ve Roma İmparatorluğu için nasıl tehdit oluşturduklarına kısaca bir göz atacak olursak; ilk bilgileri Strabon ve Diodoros'tan öğrenmekteyiz. Strabon Cilicialıları yani İsaurialıları anlatırken, bunların Akdenize inerek soygun yaptıklarını ve tutsak aldıkları kişileri Side ve Antalya pazarlarında sattıklarını anlatmaktadır.[4] Strabon ile çağdaş olan Diodoros, İsaurialılarla ilgili bir savaşın öyküsünü şöyle anlatır: " Perdikkas ve Kral Philip, Ariarathes'i mağlup ettiler. Kappadocia Satraplığını (Valiliğini) Eumenes'e bırakarak Pisidia'ya geldiler, iki kenti tahrip etmeye karar verdiler. Bu kentler Laranda ve İsaura idiler. Laranda ilk hücumda alındı. Halkının pek çoğu kılınçdan geçirildi ve çoğuda tutsak edilmişti. Laranda Kenti yerle bir edilmişti. İsaurialıların kenti güçlü surlarla çevrilmiş ve yiğit savaşçılarla korunuyordu. Onlar iki gün boyunca mücadele ettiler ve adamlarının çoğunu yitirdiler. Büyük kayıplara rağmen cesaretle ölüme gidiyorlar ve dayanmaya çalışıyorlardı. Üçüncü gün bir çoğu kılınçtan geçirilmişti. Perdikkas'ın askerleri de bir çok kayıplar vermişti. Kalabalık bir ordu karşısında çok az kalan askerlerle kentlerini koruyamayacaklarını anlayan İsaurialılar, şerfesiz bir ölüm yerine şerefli bir ölümü tercih ettiler. Önce kadın ve çocuklarını evlerine kapattılar ve ateşe verdiler, sonra hazinelerini ateşin ortasına attılar. Bu durumu gören Perdikkas'ın askerleri silahlarını alarak kente hücum ettiler. Fakat surları koruyan askerler tarafından geri püskürtüldüler. Perdikkas'ın kaybı çok oldu. Bu sırada İsaurialılar alevlere atlayarak kendilerini de yaktılar ve kül oldu-

---

[4] Strabon, XII, C – 569 vd.

lar. Gün doğunca Perdikkas'ın askerleri kenti yağma ettiler. Ateş söndükten sonra da bol miktarda gümüş ve altın topladılar."[5]

Diodoros'un anlattığı bu savaşın ne kadar gerçek olduğu bilinmez. Ancak, bu savaş Alexandros'un (B. İskender) ölümünden bir yıl önce M.Ö. 324 yılında yapılmıştır. Anadolu'daki Kentler bir bir teslim olurken, İsaurialılar teslim olmamışlardır. Üstelik Alexandros İssos savaşından sonra Kral Muhafızlarından Nikanoros'un oğlu Balakros'u Cilicia Satraplığına atamıştır. Balakros kısa süre içinde İsaurialılar tarafından öldürülmüştür. Bunun üzerine Alexandros'un komutanlarından Perdikkas, İsauria üzerine bir ceza seferi yapmıştır.[6]

Görüldüğü gibi, İsaurialılar bir başka orduya teslim olmama uğruna, hem eşlerini hem çocuklarını hem de kendilerini ateşe atarak öldürebilmişlerdir. Daha sonraki tarihlerde dağlık yörede oturan İsaurialılar, tekrar toparlanmışlar bu kez de Roma'ya kafa tutmaya başlamışlardır.

M.Ö. 103 yılında Praetor M.Antonius, İsaurialılar ile savaşmak zorunda kalmış ve M.Ö. 102 yılında Cilicia Provincia'sını (Eyalet) kurmuştur.[7] M.Ö.78 – 74 yıllarında Cilicia Provincia'sını Romalılar adına Proconsül Puplius Servilius Vatia yönetmektedir. Servilius Vatia, ilk iş olarak İsaurialıların üzerine yürüyerek bu isyankar halkı etkisiz kılmak düşüncesinde idi.[8] Servilius Vatia, bu düşünceden hareketle ilk olarak Ciliciali bir göçmen, yada yerli kabile reisi olan ve Lycia'ya egemen olan Zenicetes'in üzerine yürüdü ve hakimiyetine son verdi. Sonra Manavgat Çayı'nı (Melas), oradan da Köprü Çay'ı (Eurimidon) vadilerini izleyerek İsauria bölgesine gelmiş ve Bozkır merkezde M.Ö. 77 yılında büyük bir savaş yapmıştır. Servilius Vatia, bu savaştan sonra "Galiplere verilen unvan" anlamında "İSAURİCUS" ünvanı ile onurlandırılmıştır.[9] Bu savaş uğruna Bozkır'ın içinden akan Çarşamba Çayı'nın yatağı bile değiştirilmiştir. Bu savaş ile ilgili bir yazıt bulunmaktadır.[10]

İsaurialı korsanlar yine boş durmamış ve Akdeniz'de terör estirmeye devam etmişlerdir. Bir ara Roma'nın ünlü Ostia Limanını abluka altına almışlar ve Roma'da kıtlık tehlikesi baş göstermiştir. Bir yandan da Roma'da ayaklanan Spartakus önderliğindeki kölelerle işbirliği yapmışlardır. Bunun üzerine Roma

---

[5] Diodoros, Bibliotheke Historike XVIII, 69 vd.

[6] Diodoros, age., 21 vd.

[7] M. Özsait, Hellenistik ve Roma Devrinde Pisidia Tarihi (İstanbul-1985), 71.

[8] S. Atlan, Roma Tarihinin Ana Hatları I (İstanbul-1970), 140 vd.

[9] A.H. Ormerod, "The Campaigns of Servilius Isauricus against the Pirates", Journal of Roman Studies 12, 1922, 35 vd.

[10] A.S. Hall, "New Light of the Capture of Isauria Vetus by Servilius Vatia", Akten des VI Internationelen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik (München-1972), 568-571.

Senatosu büyük yetkilerle Pompeius'u görevlendirmiş ve M.Ö. 67 yılında Pompeius korsanlara karşı giriştiği saldırıda, bir ay gibi kısa bir süre içerisinde Akdeniz'i korsanlardan temizlemiştir.[11]

M.Ö.29 yılında Galatia Provinciası'nın başında Proconsül Amyntas bulunmaktadır. İsaurialılar tekrar ayaklanmışlardır. Roma İmparatorluğu adına Amyntas İsaurialıların üzerine yürümüştür. İsaurialıların komşusu olan ve Suğla Gölü'nün (Trogitis) batısında dağlarda yaşadıkları düşünülen Homanadlar'ın Reisinin karısının tuzağına düşmüş, ve Amyntas öldürülmüştür.[12] Tıpkı İsaurialılar gibi Romalıları huzursuz eden Homanadeisleri ortadan kaldırmak için M.Ö. 6 yılında Roma'lı komutan P.S.Quirinus bir sefer yapmış ve Homanadlar 4 yıl boyunca dağlarda sıkıştırılmış ve sonunda teslim olmak zorunda kalmışlardır.[13] Romalı'lar hem İsaurialıları hemde Homanadeisleri Anadolu'nun çeşitli eyaletlerine sürmüşlerdir. Üstelik İsauria, Cilicia eyaletinden alınarak Galatia Eyaletine bağlanmıştır.

M.Ö. 25'li yıllarda Roma İmparatoru Augustus Lystra (Hatunsaray) kolonisini kurmuştur.[14] Amacı burada bir Roma Üssü bulundurarak İsaurialıların başkaldırılarını durdurmak istemesindendir.

Roma, M.S. 3. yüzyılın ortalarından itibaren sarsılmaya başlamış ve İsaurialılar tekrar sahneye çıkmışlardır. İsaurialı bir eşkıya şefi olan Lydius, Pisidia'ya ve Pamphylia'ya saldırarak Kremna'yı kuşatmış ve yerleşmiştir. Fakat başka bir İsaurialı tarafından öldürülmüştür.[15] Amacına bir türlü ulaşamayan Roma İmparatorluğu, Anadolu'yu 12 Dioces'e (Bölge) ayırmıştır. Bu ayrımda, İsaurianın sınırı Suğla Gölü'nün güneyine kadar çekilmiştir.[16]

Görüldüğü gibi sürekli olarak Akdeniz'de gemileri soyan, tutsakları satan ve etrafındaki insanlara, özellikle Roma İmparatorluğuna huzur vermeyen İsaurialılar, M.S. 350'li yıllarda da boş durmadıkları yukarıda Türkçe'sini verdiğimiz yazıttan da anlaşılmaktadır. İsaurialılar gittikçe güçlenecekler ve M.S. 395 yılında Roma İmparatorluğu ikiye ayrılınca, bu kez de Doğu Roma İmparatorluğunu (Bizans İmparatorluğu) tehdit edecektir. Nitekim aslen İsaurialı olan ve asıl adı Treskalisseus veya Torasikodia (Sonradan Zenon adını almıştır.) İsauria bölgesinden topladığı askerlerle Doğu Roma İmparatorluğunu işgal edecek ve (M.S.474 – 491) yılları arasında İmparator olarak Bizans'ı yönetecektir.[17] Üstelik

---

[11] S. Atlan, age., 140 vd.

[12] Strabon, XII, C-569

[13] Strabon, XII, C-569

[14] M. Özsait, age., 95.

[15] M. Özsait, age., 101.

[16] A.S. Hall, Notes and Inscriptions from Eastern Pisidia, Anatolian Studies XVIII, 1968, 60

[17] M.W. Ramsay, Anadolunun Tarihi Coğrafyası, Çev. M. Pektaş (İstanbul-1960), 98 vd.

Zenon, Türk Hakanı Attila ile diplomatik ilişki kuracak ve O'nu kandırarak nişanlısını İsauriaya kaçırıp, bir isaurialı ile evlendirecektir.[18] İmparator Zenon zamanında İsauriada büyük bir ferahlık başlar ve yeni kentler kurulur.

M.S.717 – 741 yılları arasında yine İsaurialı olan III. Leon Bizans İmparatoru olmuştur. Leon İmparator olur olmaz, İstanbul'daki bütün İkona ve tasvirleri kırdırmıştır. Bu tutumu Hristiyanlık dünyasınca düşmanca bir tutum olarak görülmüştür. Leon'un bu hareketi, daha sonraları put kırıcı anlamında "İconoclast" İmparator olarak tarihe geçecektir.[19]

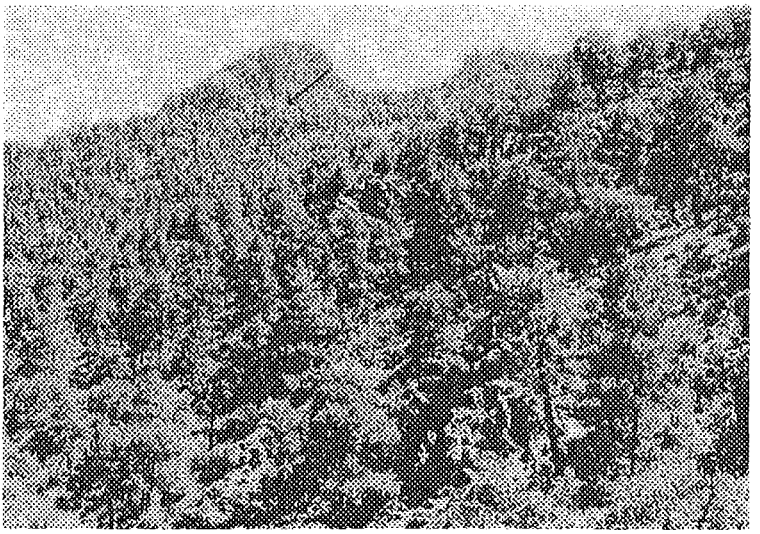
Sonuç olarak ; İsauria bölgesi sarp dağlarla çevrili, çok geniş bir bölgedir. Gemi yapımında kullanılan sedir ormanları Ermenek civarında bol miktarda yetişmektedir. Ayrıca İsauria bölgesinin değişik yerlerinde çeşitli madenler çıkarılmaktadır. Denizlere açılmak isteyen Romalı'lar için de bu bölge stratejik yönden önem kazanmaktadır. Özellikle İmparatorluk çağında, yani M.Ö. 30'lu yıllardan sonra Roma İmparatorluğu'nun çıkarları zedelendiği için, İsaurialı korsanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise, Doğu Roma İmparatorluğu'nun Başkentini işgal edecek kadar güçlenmişler ve emellerine de ulaşmışlardır.

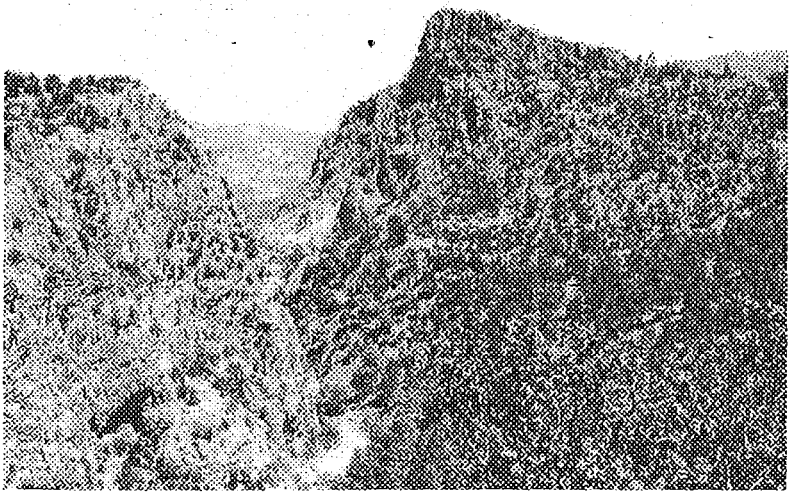
Günümüzün modern yerleşim yerleri olan Bozkır, Ahırlı, Yalıhüyük, Seydişehir, Akseki, Gündoğmuş, Hadim, Taşkent, Güneysınır, Mut ve Ermenek ilçe ve köylerinin bulunduğu coğrafyada, antik döneme yani, İsaurialılara ait birçok küçük kent ve köy yerleşim yerleri bulunmaktadır. Bu yerleşim yerlerinde bir taşra sanatı göze çarpmakta olup, bu eserler içinde değişik kabartmalar, mezar siteleri bulunmaktadır. Bunlar arasında da en çok silah kabartmaları göze çarpmaktadır. Bu durum, İsaurialıların avcılığa ve savaşa ne kadar düşkün oldukla-rını düşündürmektedir.

---

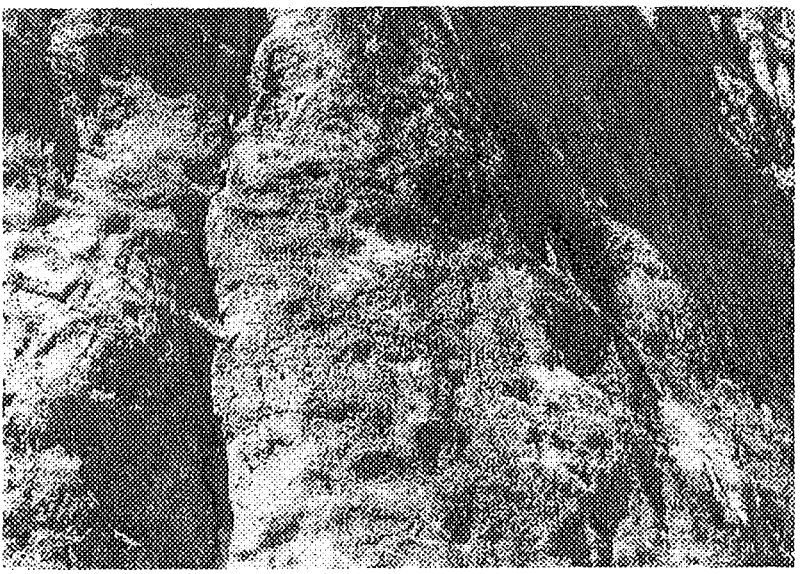
[18] R. Hopwood, "The Indigenous Populations of Roman Rough Cilicia under Roman Rule", X. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler (1986) 343.

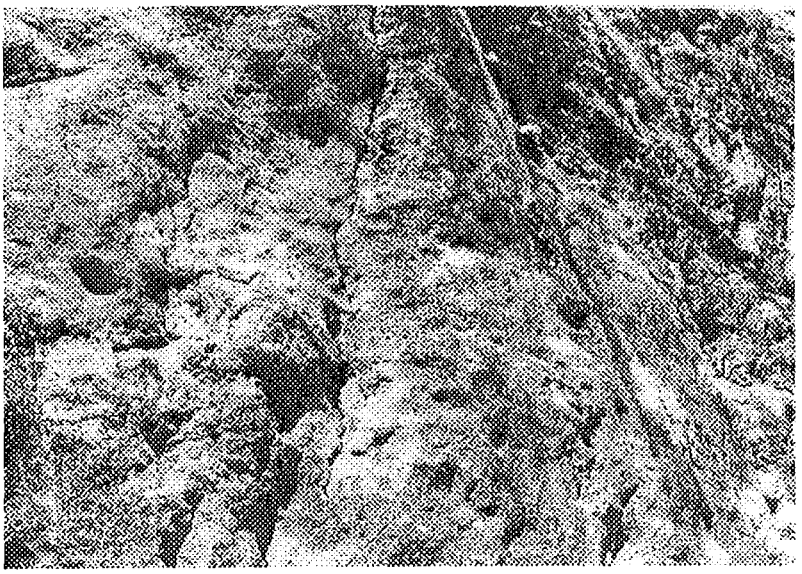
[19] M. Yılmaz, Heykeltraşlık Açısından İsauria Bölgesi Figürlü Mezar Anıtları, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Konya-1995), 8.



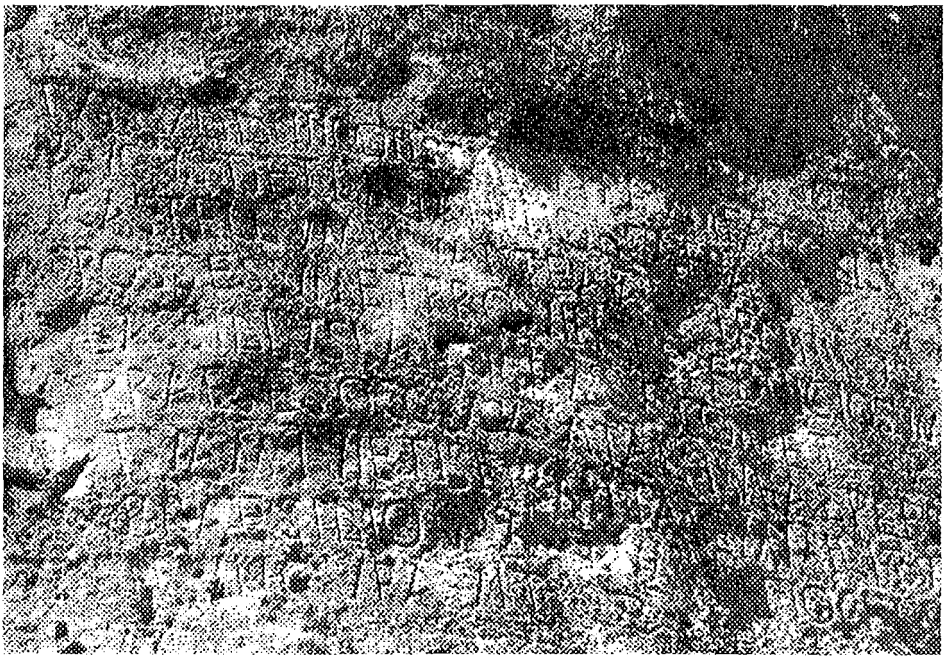


Resim 1





Resim 2



Resim 3

DOĞU EDEBİYATLARINDA SEVGİ, HOŞGÖRÜ VE İNSAN HAKLARI*

Prof.Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU**

Doğu Edebiyatı çerçevesinde "Sevgi, hoşgörü ve insan hakları konusunu ele alırken öncelikle iki noktaya temas etmek gerekiyor. Birincisi, "Doğu Edebiyatı" tabirinin kapsamıdır. 14 asır öncesinden itibaren dini İslam olan milletlerin Kuzey Afrika ve Arap Yarımadası'ndan Hindistan'a; Saraybosna'dan Doğu Türkistan'a uzanan ülkelerde oluşturdukları edebiyat, doğu edebiyatıdır. Ecdadımızın bütün bu bölgelerdeki siyasi egemenliğinin asırlar boyu sürmüş olması, özellikle "Eski Türk Edebiyatı" diye isimlendirilen klasik edebiyatımızın da bu isimlendirme içerisinde yer almasını gerektirmiştir. Dolayısıyla bu edebiyat çok zengin olan ve çeşitlilik arzeden bir muhtevaya sahiptir.

İkinci husus ise "sevgi" kelimesinin dostluk, muhabbet ve aşk gibi; "hoşgörü"nün şefkat, merhamet, affetme ve mazur görme gibi; "insan hakları"nın ise hukuk, adalet, eşitlik ve benzeri ilave mefhumlarla ilişkili olması hatta bunları kuşatmasıdır. Bütün bu hususlar ise geleneksel kültürümüzün, doğu edebiyatının ana temaları arasında yer almaktadır. Hulasa mevzu geniştir. Müsadelerinizle konuşmamda önce insan haklarını ilgilendiren az ve öz açıklamalara, sonra hoşgörüyü anlatan ifadelere ve sonuçta da sevgiye dair düşüncelere yer vermeye çalışacağım.

---

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından 14.4.1998 tarihinde düzenlenen "Doğu, Batı ve Türk Edebiyatlarında Sevgi, Hoşgörü ve İnsan Hakları" Panelinde sunulan bildiri metnidir.

** Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Öğretim Üyesi.

Mevlânâ(ö.1273)'nın şu ifadesi, adaletin klasik tarifini içerir;

"Adalet nedir? Her şeyi yerine koymak, zülüm nedir? Yerine koymamak"[1]

Adaletin varlığı hakların sahiplerine ulaşmasıyla anlaşılır. Adalet mülkün temelidir, diğer bir deyişle devlet yönetiminin esasıdır.

Selçuklu Atabekleriyle münasebeti olan Sadi-yi Şîrâzî(ö.1292) güzel bir sebep-sonuç ilişkisi kurar; *"Padişah adil, fukara doygun "* [2]

A. Şîr Nevâî(ö.1501)'nin dostu ve bağlandığı bir kişi olan mutasavvıf, alim ve şair Abdurrahman-ı Câmî(ö.1492), devlet idaresinde adalet ve insafın önemini çok önemli ikazlar taşıyan bir ifadeyle dile getirir;

"Bilmelisin ki, devletin korunup devamının sağlanmasında luzumlu olan adalet ve insafdır, ne inkardır ne de din.

Dünya düzeni için dinsizin adaleti, dindar şahın zülmünden daha iyidir"[3]

Doğu edebiyatında "hak" kavramının yaratıcı, onun fiili ve gerçek, doğru anlamları ile insanlar arasındaki haklar manzumesini ifade için kullanılması dikkat çekicidir. Kelime üzerinde ilahî ve insanî özelliklerin bir araya gelmesi insan haklarının kutsal oluşuna işarettir. Hakkın, hukukun yerine getirilişi, adaleti temin eder. Ayrıca bundan daha ileri bir anlayışa da yer verilir Doğu edebiyatında. Adaletten öte ileri bir kavram olarak fazilet, hoşgörüye uygun bir durum arzeder.

Bu inceliği, Fatih Sultan Mehmet ve II.Bayezit'in hediyeler gönderdikleri ve hürmet duydukları, biraz önce adı geçen Molla Câmî dizelerinde dile getirir;

"Suçu affetmek fazilet, intikamını almak ise adalettir. Fazilet ile adalet arasında yüce sema ile yeryüzü arası kadar mesafe vardır.

Bu ikisinin arasındaki farkı bilen alim kişi nasıl fazileti bırakır da adaleti tercih eder" [4]

Hz. Peygamber *"Allahım! bize fazlınla muamele et, adaletinle muamele etme"* şeklinde yakarmaktadır.

---

[1] Mesnevî, Mevlânâ Celâleddîn, Çev. Veled İzbudak, Gözden geçiren Abdülbaki Gölpınarlı, I- VI, İstanbul, 1988; krş. The Mathnawi of Jalâlu'ddîn Rûmî, nşr., trc. ve şerh., Reynold A. Nicholson, I-VIII, London, 1925-1940,VI,2594

[2] Bostan, Sadi, trc. Hikmet İlaydın, İstanbul, 1992, s.56

[3] Bahâristân, Abdurrahmân-ı Camî, nşr.İsmâ'îl-i Hâkimî, Tahran, 1371ş. s. 46

[4] Baharistan, s.51

İnsanlar arasında affetme, hoş görme, güzel sonuçlar için bir usul ve yöntem görülmüştür. Hz. Ali "*Kötü davrananın iyi olmasını istersen, ona iyi davran*" demektedir.

İbn-i Mes'ûd rivayet ediyor: *"Sanki Allah'ın elçisini gözümün önünde görür gibiyim. Peygamberlerden birini anlatıyordu; kavmi onu dövüp kana boyamışlardı. O ise eliyle yüzünden kanı siliyor ve "Allahım! Kavmimi affet zira onlar gerçeği bilmiyorlar" diyordu"*

Şîrâzlı Sadî'den, 750 yıl kadar önce yazılmış, ecdadımızın çok değer verdiği bir ahlak kitabı olan Gülistan isimli eserinden bir örnek; *Bir padişah bir nedenle bir esirin öldürülmesini emreder. Esir çaresizlik içerisinde hakaretler eder. Çirkin sözler söyler. Bunları anlamıyan sultan "Ne diyor ?" diye sorar.Merhametli bir vezir "...., öfkesini yenenlere ve insanları affedenlere Allah cennet hazırladı" (Al-i İmran, 3/134) mealindeki ayeti diye cevap verir. Padişah da böylece insafa gelir"*[5]

Edebi eserlerden olan Esrâru't-tevhîd' den bir örnek; *Pîr-i Herât Ebû Sa'îd (ö.440/ 1048-1049), sevenleriyle şehrin mezarlığına ziyarete gider, bir kenarda içki içip saz çalan kişileri görürler. Yanındakiler onları cezalandırmak ister. Ebû Sa'îd engel olur ve bu kişilere "Ahiretiniz de dünyanız gibi şen olsun" der. Rivayete göre bu inceliğe karşılık mezarlıkta âlem yapan kişiler tevbe eder ve şeyhe bağlanırlar"* [6]

Bir başka örnek; *Hürmet edilen bir zata, sevenlerinden birisi yanındaki çocuğu şikayet eder ve "Hocam! bu çocuk, ancak sınav zamanı abdest alıp namaz kılıyor. Biraz nasihat etseniz" der. Bu zat ise, "Aferin! Mâşallah! Ne kadar da zekiymiş. Sıkışınca nereye sığınacağını biliyor" demeyi uygun bulmuş.*

Doğu kültüründe ve edebiyatında insanları incitmeme, zarar vermeme ve güvenilir olma özenle anlatılır, şu örneklerde olduğu gibi;

Şîrâzlı Sa'dî'den:

"Halkın, varlığından huzur içinde bulunduğu kişiyi, Allah affeder" [7]

"Akıllı adam ne kendi bedeninde yara görmek ister ne halkın bedeninde"[8]

---

[5] Gülistân, Sa'dî, nşr. Halîl Hatîb-i Rehber, Tahran,1348ş., s.47-48

[6] Esrâru't-tevhîd, Muhammed b. Munevver, nşr. Muhammed Rızâ Şefî'i-yi Kedkenî, I-II, Tahran,1371ş., I,237

[7] Bûstân-ı Sa'dî, Tahran, 1354ş., s.84

[8] Bostan,trc., s.52

Firdevsî(ö.416/ 1025-1026)'den:

"Küçüklere ve büyük insanlara göre, dünya bir karıncayı incitmeye değmez " [9]

"Yem çeken karıncayı incitme. Zira canı vardır ve tatlı can hoştur" [10]

Ahmed-i Yesevî(ö.1166)'den:

"Sünnet ermiş kâfir bolsa berme zarar

Köngli kattığ diâzârdın Hüdâ bîzâr

Allah hakkı andak kulga Siccîn tayyâr

Dânâlardan eşitip bu söz aydım men a"

(Sünnet imiş, kafir de olsa verme zarar

Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikayetçi

Allah şahit öyle kula Siccîn hazır

Bilgelerden işitip bu sözü söyledim ben işte"[11]

Yunus Emre(ö.1320)'den:

"Gönül çalabın tahtı. Gönüle Çalab baktı

İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise " [12]

"İlm u amel ne assı bir gönül yıktın ise

Arif gönül yaptığı beraber hicaz ile " [13]

Bütün bu ifadelere Hz. Peygamberin *"İnançlı kişi, elinden ve dilinden kimsenin zarar görmediği kişidir"* hadisi, *"Kim bir cinayet işlememiş, yeryüzünde bozgunculuk yapmamış bir şahsı öldürürse, sanki bütün halkı öldürmüş gibi olur (Mâide, 5/32)"* şeklindeki ilahî ikazı ve benzerleri kaynaklık etmiş olmalıdır.

Dosta ve düşmana davranış hususundaki şu örnekler dikkat çekici olmalıdır;

---

[9] Emsâl ve hikem, Alî Ekber-i Dihhudâ, I-IV, Tahran, 1352ş.,I,468

[10] Emsâl ve hikem, IV,1765

[11] Divan-ı Hikmet,Hoca Ahmed Yesevi, Hazırlayan Hayati Bice, Ankara, 1993,s.5

[12] Yunus Emre Divanı,Yunus Emre Divanı, Hazırlayan Mustafa Tatçı, Ankara, 1991 s.208

[13] Yunus Emre Divanı, s.227

Hâfız(ö.791/ 1388-1389)'dan:

"*İki dünyanın huzuru şu iki sözün izahıdır; dostlara insanlık, düşmanlara yumuşaklık* "[14]

Câmî'den:

"İskender gibi devlet istersen, onun gibi güzel davranışla düşmanları dost, dostları ise daha dost yap "[15]

Sa'dî'den:

"Bir düşmana üstün geldiğinde onu incitme, zaten kendi derdi kendine yeter.

Düşmanı öldürüp kanını boynuna alma. Onun hayran hayran senin etrafında yaşaması daha iyidir "[16]

"Allah yolu erlerinin düşman gönüllerini dahi üzmediklerini duydum.

Sen bu makamı ne zaman elde edeceksin? Dostlarınla dahi ihtilaf ve kavga içerisindesin "[17]

Mevlânâ'nın bir rubaisiyle bu bölümü tamamlayalım;

"*Yâri ile hoş geçinen yarsız kalmaz, müşteri ile iyi anlaşan iflas etmez.*

Ay geceden ürkmediği için öyle parlak kaldı. Gül de dikenle uyuştuğu için o kokuyu elde etti "[18]

Sevgi konusuna gelince, bu kelime çok hoş ve onu konuşmak heyecan verici. Hangi sevgiden söz etsek? İnsan sevgisinden mi? Millet sevgisinden mi? Yoksa bayrak, ilim, kitap, kalem sevgilerinden mi? Ve de kimin dilinden ışık tutsak konuya? Kesintiye uğratmadan, sözü uzatmadan Mevlânâ'nın sevgiye, dostluğa dair sözlerini ard arda sunacağım.

"Sevgi, acıları tatlıya çeker, götürür. Zira sevgilerin esası doğru yola getirmektir

Küskünlük ise, tatlıyı acılığa sürükler. Acı tatlıyla yenebilir mi"[19]

---

[14] Dîvân-ı Hâfız, nşr. Allâme Kazvînî- Kâsım Ganî, Tahran, 1372ş.s.72,gazel nu.5
[15] Bahâristân, s.52
[16] Bostan, s.40-41
[17] Gülistan, s.146
[18] Mevlâna'nın Rubâileri, trc. M.N.Gençosman, İstanbul, 1986, Rubai 211
[19] Mesnevî, I,2580

"Sevgiden acılar, tatlılaşır. Sevgiden bakırlar altın olur.

Muhabbetten tortulu sular durulur, berraklaşır. Sevgiden dertler şifa bulur.

Sevgiyle ölü diriltilir, sevgiyle padişahlar köle yapılır "[20]

"Sen dostun mutluluğuyla sevinirsen, bu dünya sana gül bahçesi görünür "[21]

"Dostlarla birlikte olan, hamam ateşinin içinde olsa da gül bahçesinde sayılır "[22]

Yine Mevlânâ'dan bir gazelle sözlerime son veriyorum,

"Gel, birbirimizin kıymetini bilelim de sonra ansızın birbirimizden ayrılmayalım.

Mademki, inançlı kişi inançlı kişinin aynasıdır, niçin aynamızdan yüz çeviriyoruz.

Cömert kişiler, dostlarına canlarını feda ettiler. İnatçılığı bırak biz de insanız.

Niçin"Kul e'ûzu" ve "Kul Huve'llâh ayetlerini dua olarak aşkımız, sevgimiz için okumuyoruz.

Art niyetler dostluğu karartır, niçin bunları gönülden kovmuyoruz.

Ben ölünce, beni hoşca anacaksın. Niçin ölü severiz, diriye düşmanız biz.

Şimdi öldüğümü kabul et, barış yap, anlaş. Çünkü biz barışta ölüler gibi teslimiz,

Madem mezarımın üzerini öpeceksin, yanağımı öp. Şimdi ikimiz de hayattayız.

Ey gönül ölü gibi sus. Bu dilden dolayı benlikle itham edilmekteyiz"[23]

---

[20] Mesnevî, II,1529-1531
[21] Mesnevî, IV,2372
[22] Mesnevî, IV,1976
[23] Külliyât-ı Şems, Mevlânâ Celâleddîn, nşr. B. Furûzânfer, Tahran, 1345ş.,Gazel nu. 1535

PIERRE LOTI'NİN TÜRK KADININA BAKIŞI*

Doç.Dr.Galip BALDIRAN**

Aslında Loti yüzünü göstermemekte direnen gizemli kadının çekiciliğine kapıldığını itiraf eder. Ona bir yandan, kafes arkasına hapsedilmiş haliyle acırken, diğer yandan tamamen ortaya çıkarsa büyüsünü yitireceğinden korkar. Onu kurtarılması gereken masum bir tutsak olarak görür.

Yazar, ilk kitabı **Aziyade**'de gündüz kaybolan, gece ortaya çıkan Çerkez asıllı bir kadınla olan ilişkisini yarı gerçek yarı kurmaca bir hikayeyle Fransız okuyucuya sunar. Üçüncü kitabı **Düş Kırgınları**'nda (**Les Désenchantées**), seslerini duyurmak için kendisinden yardım isteyen, hareme kapatılmış üç kadınının özgürlük arayışlarını dile getirir. Bu kadınlar erkeklerle aynı haklara sahip olmak için Loti'den içinde bulundukları zorlukları dünyaya duyurmasını isterler.

Loti, Mart 1914 de Paris'te kadın derneklerinin davetlisi olarak Türk Kadını üzerine konuşmacı sıfatıyla çağrıldığında, öncelikle bu daveti geri çevirmeyi düşünür. Gerekçesi de "bazı saf kişilerin gelişmişlik diye isimlendirdikleri, bozulma ve acıya karşı olan yarışta", aşırı modernlik (ultra-modernisme), feminizm, gelecekçilik (futurisme) üzerine konuşmayı önce saçma bulur. Daha sonra bunalıma giren bir Türk kızının kendisine yazdığı mektubun, düşüncelerini daha iyi açıklayacağı kanısına varır, daveti kabul eder.

---

* Kültür Bakanlığınca İstanbul'da 4-5 Mayıs 2000 de düzenlenen **Pierre Loti'nin 150. Doğum Yıldönümünde Türkiye ve Avrupa Kollokyumu**'nda sunulmuştur.

** Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi/KONYA

1906 da Loti'ye gönderilen bu mektubun üzerinden sekiz yıl geçmiştir. Mektubu değiştirmeden salonda bulunan kadınların huzurunda okur. Aslında mektubun içeriği toplantının amacına da uymamaktadır. Mektup şöyledir:

> (...) Bizim hayatımızın acılarını tam olarak hissedecek misiniz? Uyuyan ruhları uyandırma cinayetini iyi anlayacak mısınız? Daha sonra bu kadınlar kanatlanıp uçarlarsa, onların kanatlarını kırma cinayetini ve onları eşyanın edilgen haline indirme cinayetini anlayacak mısınız? Bizim yaşantımızın adeta kumun içine gömülmüş gibi olduğunu ve ağır ağır bir can çekişmeye benzediğini söyleyin hadi! Hadi söyleyin! Hadi söyleyin! Benim ölümüm hiç olmazsa Müslüman kız kardeşlerime yarasın! Ben yaşarken onlara iyilik yapmayı ne de çok istemiştim. Eskiden, onları uyandırma çabasını hep hayal etmiştim. Hayır, uyuyunuz, uyuyunuz, uyuyunuz zavallı ruhlar. Asla kanatlarınızın farkına varmayınız, ama önceden de gücünüzün olduğunu, haremden başka ufukların da bulunduğunu fark edin. Ah Loti, onları size emanet ediyorum, onlardan söz edin, onlar hakkında konuşun. İnsanların düşündüğü bir dünyada onların savunucusu olun. Ve onların göz yaşları, benim şu anki azabım, sonunda sizi her şeye rağmen seven ama bizleri ezen zavallı körleri etkilesin. (...)[1]

Daha sonra Loti, konu dışı olduğunu söyleyip özür dileyerek salondaki Fransız kadınların kartal ve benzeri tüylerle süslü şapkalarına bakarak, onları tek tip ve tek renk giyinen Türk kadınıyla kıyaslamaya başlar. Bu kadınların Kızılderili Siyu kabilesinden daha süslü olduklarını söyleyip, Türk kadınını daha huzur verici bulur. Tüm bunları söylerken ard arda özür dilemekten kendini alamaz. Nesilleri tükenmekte olan bu olağanüstü güzel hayvanların, süs düşkünü kadınların arzularını tatmin için katledildiğini dile getirir. Ayrıca bu süs arzusunun, nevrotik ve delice bir şey olduğunu vurgulayıp, cesedi andıran bu işaretleri takmayan kadınların zalim görünmeyeceğini ima eder. Hatta kimi Türk kadınının, belki biraz "dengesizinin" bu tür baş süslemelerine merak salacağından korkar. Burada, körü körüne bir Fransız taklitçiliğine parmak basar.

Loti, haremlerin derinliklerinde bugün bile, eskinin ağır ipeklilerine bürünmüş, bazı kadınların, hala yaşadığını ve onların kendileri için unutulmaz olduklarını, hele Fransızcayı bilmeyenleri tanımanın imkansızlığına değinir. Büyük İstanbul'da bazı geceler bakır lambaların ışığında, elinde sopasıyla bir Haremağası'nın arkasında hayalet gibi bir grup kadına rastladığı da olmuştur. Onlar öylesine sessiz, öylesine kapalı, öylesine siyahtırlar ki bundan sanki eziyet duyar

---

[1] Pierre Loti, "La Femme Turque", **Quelques Aspects du Veritge Mondial**, Ernest Flammarion, Paris, 1917, s. 162.

gibidirler.[2] İşte bu kadınlar yüzyıllardan beri hiç evrim geçirmemişlerdir. Oysa Batı'da odalık olarak akıllardan geçen kadınlar ise; boş boş oturan, etine dolgun, hoş kokulu çubuğunu tüttüren, enfes şekerlemeler yiyen, sakin, halinden memnun, udunu ve kemanını çalıp, acemce şiirler okuyan ya da pencerelerinin kafesleri arkasından dış dünyayı seyreden tiplerdir. O dönemde, onlara verilen kafes arkasından çevreyi seyretme hakkı bile, adeta bir lütuftur.

"Bu Türk kadınlar, bu mutsuz eski zaman kadınları kız torunları gibi ya da bizim bugünkü Fransız kadınlarımız gibi acı çekmişler miydi?" diye sorar Loti. Hiçte öyle düşünmediğini ifade eder. Zaten onların yerine getirecekleri kutsal ödevleri vardır. Hatta onlara ciddi bir rol, özverili bir görev verilmiştir: Bu da çocuklarının eğitimidir. Onlar hayran olunacak, öylesine saygı duyulacak annelerdir ki, Fransız annelerden çok daha fazla değerli annelerdir. Onlar oğullarının üzerinde hiç silinmeyen izler bırakırlardı ve sözleri çok dinlenirdi.[3] Erkekleri, eskinin gerçek Türklerini bu kadınlar hazırlardı.

Loti Fransız kadınlarından, bir Doğulu ile bir Türk'ü ya da bir Osmanlı'yı karıştırmamalarını rica eder. Eskinin gerçek Türkleri, Fransızlarla çok uzun süren ilişkiye girmeden önce, hangi şartta olursa olsun, doğruluk geleneğinden, asaletten, yüreklilikten ve zarafetten asla ayrılmazdı. Onların atalarının hayatındaki tek acıklı taraf, eski karıları yaşarken aileye aralıksız bir şekilde yeni eşleri sokmalarıydı. Ama bu gelen kadınlar Fransız kadınlardan daha uysal ve daha hoştular, onlar kendi aralarında birbirlerini "kardeşim" diye çağırmaktaydılar. "Genellikle birbirlerine zorlanmadan katlanıyorlardı. Bazen de gerçek kardeşmiş gibi birbirlerini severlerdi. İnsanlar bu geleneğe önceden hazırlanıyorlardı."[4] Ama en can sıkıcı şey, aynı aile içindeki çok sayıda kadının bir sonraki kuşak için, bir sürü kayınvalide oluşturmasıydı. Zira onların hepsi tek bir kocadan olan erkek evladın hanımı için kaynana sayılıyorlardı.

Loti, eski bir paşanın biraz yaşı ilerlemiş kızının otuz iki kayınvalidesi olduğunu hatırladığını yazıyor. Hem de kendisinden küçük olan kayınvalidelerinden sık sık yakındığını ve özellikle ölenler için bayramda mezarlık ziyaretlerinde, hepsine dua okumak için erkenden mezarlığa gidildiğini anlatır.

Ayrıca Loti, İslam'da resmini yaptırmanın yasak olmasına karşın, resmini yaptıran, fotoğraflarını çektirip kendisine gönderen bir kadının fotoğrafının altına "Tekir" kedi imzasını atıp, **Aziyade**'yi ilk okuyan Türk kadını olduğunu iddia ettiğini dile getirmektedir. Epeyce bir süre sonra 1904 de söz konusu kadına rastlar. Onu boyalı saçları yüzünden güçlükle tanır. Bu kadın Loti'ye, açıkça haremin kadınlarının oraya zorla kapatıldığını ve kendisinin islami tüm kurallara

---

[2] Bkz., **a.g.y.**, s. 166
[3] **a.g.y.**, s. 165
[4] **a.g.y.**, s. 168

nasıl karşı çıktığını, özgür düşünceli, hatta sonraları ateist bile olduğunu söyler. Ama aynı kadının, daha sonra kötü bir hastalığın pençesine düştüğünü, yeniden eski geleneklerine geri döndüğünü ve Batı'yı lanetleyişini, kaybolan eski inancına yeniden sahip olma çabasını, odasında imamlara dualar ettirdiğini ve çamaşırlarını üfürükçülere okutturmak için gönderdiğini duyar.

Loti, haremde son kuşak Osmanlı soyunu temsil eden, Batı eğitimi almış, yaşları elli ya da altmış arasındaki kadınları, serada yetişen çiçeklere benzetir. Bu kadınlardan dünyaya gelen kızları da "küçük orkideler" olarak niteler. "Onlar ne baştan çıkarıcı, ne farklı, ne umulmadık genç kızlardır!"[5] aslında söz konusu "orkideler" bakir topraklarda, yoğun bir kültür etkileşimine maruz kalarak, alelacele açılan acayip çiçeklerdir. Hiç kimsenin beynini yormadığı bir dönemde, onların dinlenmiş beyinlerden dünyaya geldiklerini ve özellikle bilim, felsefe, edebiyat ve müzik gibi dallarda çok yetenekli olduklarını anlatır. Bütün bunların sonucunda bu küçük bilge kadınlar, hercai gönüllü ve sevimli olmayı da bir kenara atmadan, Fransız hocalarına puan da kazandırırlar. İstisnalar da yok değildir. Batı eğitiminin ters teptiği örnekler de vardır. Kapkara giyinerek "gavurun dilini öğrenmem, sadece Türk, Arap ve Acem edebiyatını varsayarım" diyen kızları da görebilirsiniz. Bunlar sokak için giyilen kara çarşaflarının altında, Paris modeli elbiseleriyle zariftirler. Onları yakından incelerseniz modernlik verniğinin altında, gerçek Doğuluları bulursunuz. Bunlar Hafız'dan ve Sadi'den kitaplar okuyan, gece yatmadan önce duasını eden kızlardır.

Bununla birlikte "öylesine çok yıkıcı bilgi, geçiş döneminde onların ruhlarındaki inancı biraz olsun sarstı, ablalarında olduğu gibi onların hararetli vatan aşklarını da etkiledi: Balkan Savaşı sırasında bütün Türk kadınları, genci yaşlısı, sınırsız bir sadakatle olağanüstü bir heyecan gösterdiler. Mücevherlerini, kürklerini, gümüşlerini her şeylerini vererek, yaralıları iyileştirerek erkekleri direnişe sevk ettiler"[6] dahası, bu korkunç savaş sonuçta, onların çoğuna yeni meslekler sundu. Savaş meydanlarında yığınlarla ölen erkeklerin yardımı yoktu artık. Bu kadınlar, kendi ekmeklerini kazanabildiler. Onlar artık liselerde öğretmen, hastanelerde hemşire ve Loti'nin Türkiye'ye en son gelişinde telefon memuresi olmuşlardı. Aslında bu son iş hiç ortada görünmeden yapılan kapalı bir mekan işidir. Loti işini bitiren bu kadınların, yüzleri görünmeyen siyah hayaletler gibi evlerine çekip gidişlerini anlatır. Sözünü ettiği bu çalışan kadınlar, kendilerini aşmak için adeta Türkiye'de bir devrim gerçekleştirmişlerdi. "Bu ayaklanan kadınların haklı talepleri daha sonra, seyahat etme hakkı, Batı'yı görme ve orada iş edinme, nihayet evlerine erkek kabul etme ve onlarla sohbet etme gibi haklara dönüştü. Bütün bu çabalar sırasında, örtülerini hemen atmamak gibi, kendilerini koruma güdüsüyle, bir sağduyu içindeydiler. Her şey sanki belli belirsiz bir şekil-

---

[5] **a.g.y.**, s. 171
[6] **a.g.y.**, s. 173

de ilerliyordu. Sonunda kendi kocalarını seçme hakkına eriştiler. Artık kendilerini memnun ilan edeceklerdir."[7]

Eş seçme söz konusu olunca Loti, Sultan Abdülhamit'in sevgili kızına bu hakkı vererek, on beş yıl önce bu kapıyı aralayışını çok ilginç bulur. Kendisine Saray'daki subaylar tarafından nakledilen, sonu trajedi ile biten bir olayı anlatır: Sultan Abdülhamit kardeşi Sultan Murat'ı tahttan devirmiş, güzel mermerleriyle ünlü, Çırağan Sarayı'na kapatmıştır. Yirmi beş yıl süren göz hapsinden sonra Sultan Murat ölmüştür. Sultan Abdülhamit kardeşinin Hatice adındaki, kendi kızıyla aynı yaşta olan yeğenini öz kızından hiç ayırmamış, beraber büyütmüştür. Loti, Hatice Sultan'ı bir kez arabasıyla geçerken görmüş, ince tüllerin gizlediği güzelliği karşısında etkilenmiştir. Hatta "Osmanlı Hanedanı'ndan gelen çoğu şehzadelerin gözlerindeki biraz korkunç, kartal bakışları" onun gözlerinde de fark etmiştir. "Abdülhamit'in Sarayı'ndaki kadınlar, her zamanki bayramlık kıyafetleri olan, ama günlük giyilen biraz dekolte, açık tonlarda, mavi, pembe ve korse kısmı çiçekli elbiseler giymek zorundaydılar." Ama Hatice Sultan, sarı saçlarıyla fon oluşturduğu gerekçesiyle sadece siyah giyermiş. Kuyruklu tuvaletinde hiç süs olmazmış. Loti, "eğer ben padişah olsaydım bu acayip cenaze kıyafetinden kuşkulanırdım" diye de ekler.

Sultan Abdülhamit kızının rızasına uyarak onu evlendirirken, yeğeni Hatice'yi de istediği biriyle baş göz etmek arzusundadır. "Türkiye'de bir şehzade, ya bir Sultan kızıyla ya da bir köleyle evlenme hakkına sahiptir. Ama bir Sultan kızı, İmparatorluğun haklarını ve ünvanlarını gözeterek yüksek makamdan biriyle evlenmelidir."[8] Bu sırada Enver Paşa da V.Mehmet'in yeğeniyle evlenmiştir.

Bu iki kuzen Sultan, Sultan Abdülhamit'in onlar için Boğaz'da birbirine benzer şekilde inşa ettirdiği saraylarında dünya evine girerler. Kuzenlerin, erkek ya da kız olsun birbirlerini görme hakları vardır. Zaten bahçe komşusudurlar. Yeni evliler adeta birlikte yaşar gibidirler. Hep siyahlar giyen Hatice Sultan, çocukluğundan beri babasının intikamını almak için amcasını can evinden vurma hayalleri kurarmış. Güzelliğini kullanarak kuzeninin kocasını kendine aşık edip, çılgına dönen aşığına "sen karını zehirle, ben de kocamı zehirleyeyim" diye bir öneri götürmüş. Ancak o zaman kendisiyle evleneceği vaadinde bulunmuş. Yavaş yavaş zehirlenen Sultan, hiçbir doktor sebebini anlayamadan ölüp gitmiş. Neden sonra Hatice'nin sevgilisine yazdığı bir mektup Saraydaki muhbirler tarafından bulunmuş ve Yıldız Sarayı'ndaki padişaha ulaştırılmıştır. Sultan Abdülhamit hemen yeğenini çağırtıp sevdiklerine veda etmesini söylemiş. İşte o gün Hatice Sultan en güzel arabasını hazırlatmasını Haremağasından isteyip, amcasının sarayının yolunu tutmuş. İlk kez muhteşem bir şekilde giyinmiş ve

---

[7] **a.g.y.**, s. 174
[8] **a.g.y.**, s. 176

süslenmiştir. O korkunç kapılardan geçen Hatice Sultan'ın oradan bir daha çıktığını kimseler görmemiş. Ama hiç kimse de bu olayı ağzına almaya cesaret bile edememiş.[9]

Loti bu olayı çok tipik bulduğu için nakleder. Kızıl Sultan olarak ünlenen Sultan Abdülhamit'in canavar gibi gösterildiğini, aslında onu kişisel nedenlerden ötürü sevdiğini belirtir. Zaman zaman onu savunduğunu da saklamaz. Binlerce askerle korunan sarayının çevresinde onun adını anmak bile tehlikelidir. Güneş battıktan sonra ne bir müzik, ne bir gece toplantısı, ne de bir ışık bu civarda görülür, duyulurmuş. Buralarda yalnızca, ölümün kol gezdiği hissedilirmiş.

Ama Loti tüm bunların tarihin karanlıklarında kaldığını ve artık yeni Türkiye'nin 1877 deki devrimle çok daha hızlı geliştiğini söyler. Artık o günkü sarayın çevresinde, duvarların ve askerlerin olmadığını, sadece çiçeklerin olduğunu ve kapıların tüm misafirperverliğiyle açıldığını dile getirir.

Loti Fransız kadınlardan "yüzyıllar süren mutlu uykusundan acıyla uyanan, çok hızlı bir şekilde uyanan, günümüz Türk kadınına sempati duymalarını"[10] ister. "Haremin hala kapalı olan parmaklıkları arkasında, kendisini ayaklanma ve baş dönmesiyle sıkışmış hisseden ve eskinin bunaltıcı, hatta işkenceci Müslümanları ile bugünün Müslümanları arasında bunalan", Türk kadınına yardım edilmesini diler ve şunları ekler:

> Onlara gidiniz, Paris'ten iki gün uzaktaki Konstantiniye'ye gidiniz, onlarla mektuplaşınız, evinize geldiklerinde onları ağırlayınız, onlara yardım elini uzatınız. Geleceğin bilinmeyen yollarında çok ta hızlı koşmamalarını salık veriniz. Sizi temin ederim, onlar sizin gerçekten kardeşlerinizdir. Çünkü onların hükümetleri, Alman yanlısı olmalarına karşın, sıkıntıdaki ülkelerine karşı Bulgaristan'daki deli Neron'lara satılmış bazı gazetelerin sürdürdüğü iğrenç kampanyaya rağmen, onları bizden ebediyen koparmaya zorlayan bayağı bir sürü küfüre rağmen, onlar her zaman gözlerini Fransa'ya doğru çevirmişlerdir. Hepsi, okullusu kayıkçısı, hepsi, hala örtülü bu genç kadınlar, Doğu'nun tek Fransız kadınlarıdır. Buna ikna olmak için, onların dilimizi öylesine temiz, onu biraz daha güzel kılan, ahenkli tonlarda konuşurken duymak yeter de artar bile. Evet onlar sizin kardeşlerinizdir. Ruhlarıyla kültürleriyle kardeşlerinizdir. Mektupları bunu yeterince ispatlar. Az önce virgülünü bile değiştirmeden okuduğum mektupta olduğu gibi (...)[11]

---

[9] Bkz. **a.g.y.**, ss. 176-178
[10] **a.g.y.**, s. 180
[11] **a.g.y.**, s. 181

Loti konuşmasını şu cümlelerle bitirir: "İlerleme deyince herkes gibi ben de ihtiyatla bakıyorum. Bu iyileşmez bir rahatsızlık ama geriye dönüşün imkansızlığını da bildiğimi söylemeliyim. Şu halde, yeni eğitimle Türkiye'deki kadınların durumu hemen hemen bir işkenceye dönmüştür. Tantanalı bir geçmişin pek çok noktasıyla bağlarını koparmak isteyen tüm Türk dostlarımla gerçekten aynı fikirdeyim. Onlarla aynı şeyi düşünüyorum. Ama endişesiz de değilim. Evet, bütün kafesleri açın, bütün haremleri açın. Ama onları çok da çabuk açmayın. Bu genç tutuklu kuşların, şaşkın uçuşmaları olmasın diye açmayın. Deneyimsiz ve kırılgan kanatların onları nereye götüreceğini bilmeden açmayın."[12]

Aslında Loti, kafes arkasında çiçek ya da acemi bir kuşa benzettiği kadının korunması gerektiğini vurgularken, ne yapılacağına ilişkin öneri getirmez. Fransız kadınlarından sadece, onlara yardım etmelerini ister. Oysa, Fransız annelerinden daha mükemmel olduğunu söylediği Türk annelerinin, yine Loti'nin deyişiyle "geleceğin erkeğini" yetkin bir şekilde yetiştirdiğine bakılırsa, aynı annenin kızlarını yetiştirememesi, çelişkili bir durum ortaya koyar. Bir başka yaklaşımla, erkek çocuğunu iyi yetiştiren annenin, iyi yetiştirilmeyen bu kızlar arasından çıktığını düşünürsek, o zaman annenin de eğitilmiş olduğunu söylemek çelişkili olmaz mı?

1920 yılını kapsayan bir araştırmada, eski harflerle yapılan eğitimde, erkekler arasındaki okur yazarlık oranı %9, kadınlarda ise %1 dir. Böyle bir sistemde, erkeğin de ne derece eğitim aldığı ortadadır.

Avrupalı etnologlara göre: "Kızlar, aile içinde daha çok bir külfet olarak görülürler. Bunun sebebi, onların ileride aileye leke sürebilecekleri korkusunda aranmalıdır; bunun olmaması için, bir kız, evlenip kocasının himayesine girene kadar, iyi korunmalı ve gözetilmelidir."[13] Bu cümleden hareketle, cehaletin ister istemez, katı bir korumacılığı da beraberinde getirmesi doğaldır.

Osmanlı Devleti'nin en üst kurumu sayılan medreseler, uzun bir dönem tütün ve kahvenin mübah mı yoksa haram mı tartışmasını yapmıştır. Müderrisler bu konuda, ikiye bölününce, halk da etkilenmiş aralarında gruplaşmışlardır.[14] 1729-1929 arasında, yani matbaanın ilk kitabı bastığı tarihten, Türk harflerinin kabulüne kadar geçen iki yüzyıllık dönemde, basılan kitap sayısı otuz bin kadardır. 1929 dan 1944 e kadar geçen, on beş senede yayımlanan kitap sayısı ise otuz bir bindir.[15]

---

[12] **a.g.y.**, s. 182

[13] Ali Osman Öztürk, **Alman Oryantalizmi**, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 72.

[14] Bzk. Macit Gökberk, **Aydınlanma Felsefesi Devrimler ve Atatürk**, Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 55.

[15] Sami N. Özerdim, **Yazı Devriminin Öyküsü**, Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 47.

Avrupa, XVIII. yüzyılı "Aydınlanma Yüzyılı" kabul edip, ansiklopediler yayınlayarak halkını aydınlatmıştır. Voltaire, J. J.- Rousseau ve Montesquieu gibi yazar ve filozoflar, vicdanın her türlü baskıdan arındırılmasını savuna gelmişlerdir. Bilimin tartışılmaz yol gösterici olduğunda birleşmişlerdir. Oysa Osmanlı toplumundaki kadının "meraklı bakışların rahatsız ediciliğinden korkmadan, peçesini açıp sokağa çıkabilmesi için 1915 yılında çıkacak olan yasayı beklemesi gerekiyordu."[16]

İki kadının şahitliği, ancak bir erkeğin şahitliğine eşit olan, mirasta erkek kardeşine tanınan hakkın yarısını alan kadın, ancak Cumhuriyet Devrimleriyle gerçek haklarına kavuşmuştur. Hatta ona seçme ve seçilme hakkı, Avrupalı kadınlardan daha önce tanınmıştır. Ne yazık ki, Loti'nin ömrü tüm bunları görmeye yetmemiştir.

---

[16] Bkz. Paul Dumont, **Bir İmparatorluğun Çöküşü (1908-1923),** Çeviren: Server Tanilli, Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık, İstanbul, 1977, s. 110.

ALAIN ROBBE-GRILLET'NİN İLK ROMANLARINDAKİ KLASİK UNSURLAR*

Dr. Ali BÜYÜKASLAN**

1950'li yıllarda, bir ziraat mühendisi olan A. Robbe-Grillet[1] yeni bir realizm anlayışıyla romana ilişkin mevcut tanımlamaları reddederek bütün roman kurallarını değiştirmek arzusundaydı. Aslında onun değiştirmek istediği o ana kadar Balzac romanı diye bilinen roman anlayışı idi. Bu düşüncelerle kaleme aldığı ilk romanı olan *Silgiler* 1953 yılında yayınlandı. Ancak A. R.-G.'den önce kimi yazarlar aynı düşünceden hareketle romana ilişkin kimi biçim değişikliklerini eserlerinde uygulamaya çalışmışlardı. Bunlar arasında Nathalie Sarraute'un *Tropismes*'ini, Beckett'in *Murphy*'sini, Michel Butor'un *Passage de Milan*'ını, Robert Pinget'nin *Entre Fantoine et Agapa* ve Marguerite Duras'ın *Le Square*'ını sayabiliriz.

Tüm bu yazarlar arasında ortak olan şey hepsinin de o ana kadar bilinen ve uygulanmakta olan roman kurallarını eserlerinde farklı bir anlayışla ortaya koyma çabalarıydı. Yine hemen bütün bu yazarların eserleri bir tek yayınevi tarafından yayınlanıp basılıyordu. Bu yayınevi daha sonraları kendilerine 'Yeni Romancılar' adı verilecek olan romancıları bir araya getiriyor ve eserlerini yayınlıyordu. A. R.-G. ismi bu yazarlar arasında öne çıkıyor ve kendisine bu anlayışın –bu ekolün- şefi gözüyle bakılıyordu.

---

* Bu makale, 1998 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitütüsü'nce kabul edilen *Alain Robbe-Grillet'nin İlk Romanlarında Romanesk Unsurlar* isimli Doktora Tezinin özeti olarak hazırlanmıştır.

** S. Ü. Rektörlüğü öğretim elemanı

[1] Alain Robbe-Grillet ismi bundan böyle kısaca A. R.-G. olarak anılacaktır.

A. R.-G. bu yeni anlayışı bir 'ekol' olarak adlandırmak istemiyordu. *Yeni Bir Roman İçin* adlı eserinde şunları yazıyordu: "Eğer sürekli Yeni Roman tabirini kullanıyorsam, bununla bir ekolü ya da aynı konularda yazan bir grup yazarı tanımlamıyorum bilakis, insanla çevresi arasında yeni ilişkiler arayan, yeni ilişkiler yaratmayı amaçlayan, yeni roman biçimlerini kendisine uğraş seçen herşeyi kastediyorum."[2]

Bazı eleştirmenler yeni romancıların bir 'blok'[3] oluşturmadığını ve 'birbirlerine pek benzemediklerini'[4] söylerler. Ama birbirlerine benzeyen o kadar çok ortak yönleri vardır ki bu yazarları yeni bir ekolün içerisinde görmek kabul edilebilir olmaktadır.

Bu yeni roman anlayışını savunan yazarlara önceleri 'Red Ekolü', 'Bakış Ekolü', 'Anti-roman(cı)lar', 'Ante-roman(cı)lar', 'Beyaz romanlar' gibi adlar verildi. Ama bunlar arasından en kalıcı ve kabul edileni 'Yeni Roman" oldu. Ancak 'Red Ekolü' de bu yeni anlayışı izah etmesi bakımından oldukça anlamlıydı. Çünkü yeni romancılar başta A.R.-G. olmak üzere romana ilişkin bütün klasik kavramları 'eskimiş kavramlar' olarak nitelendiriyorlardı. Özellikle de savaş sonrasının angaje roman anlayışına şiddetle karşı çıkıyorlardı.

Yeni romancılar aynı zamanda Balzac'ın roman anlayışına da sert bir biçimde karşı çıkıyorlar ve bu roman anlayışını da şiddetle reddediyorlardı. Yeni romancılar bu karşı çıkışlarıyla aynı zamanda birçok tepkiye de maruz kalıyorlardı. Özellikle A.R.-G. 'insanları güldürmek için roman yazan bir 'çılgın" olarak nitelendiriliyordu.[5] Ancak bütün bu eleştiri ve tepkilere karşı A.R.-G., yeni roman anlayışını savunan makaleler kaleme alıyordu. *Yeni Bir Roman İçin* adlı eserinde de hem geleneksel roman anlayışını eleştiriyordu hem de yeni romana ilişkin savunmalarda bulunuyordu. Yeni romanın 'bir teori olmadığını sadece ve sadece bir araştırma' olduğunu iddia ederken aynı zamanda hiçbir kanun koymadıklarını da belirtiyordu.[6] Ancak tüm bunlara karşın A.R.-G. gerek yazılarıyla gerekse eserlerinde uygulamaya çalıştığı anlayışla ekolün şefi olarak adlandırılıyor ve bu ekolün sözcüsü olarak uygulamaya çalıştığı teorileri savunuyordu.

Fenomenoloji[7] ve Behaviorizmin (Davranış Psikolojisi) etkisiyle yeni romancılar eserlerinde objeleri ve kişileri oldukları gibi tanımlamaya ve tasvir et-

---

[2] A. R.-G., *Yeni Bir Roman İçin*, Editions de Minuit, Paris 1961, s, 9. (Bu makalede yer alan alıntılar, kimi eserlerin Türkçesi bulunsa da eserlerin orijinallerinden tercüme edilmiştir. A. Büyükaslan)

[3] N. Bothorel, F. Dugest, F. Thoraval J.; *Yeni Romancılar*, Paris, Bordas, 1976.

[4] A. Adam, G.Lerminier, E. Morot-Sir, *Fransız Edebiyatı*, C.II. Paris, Larousse, 1968, s. 327.

[5] A.R.-G., "Ben, Robbe-Grillet", Bir portre-Bir Röportaj, -Pierre Fisson- *Le Figaro littéraire*, 23 Şubat 1963.

[6] A.R.-G., *Yeni Bir Roman İçin*, Paris, s. 7.

[7] Fenomen: Duyularla algılanabilen şeyler. Fenomenoloji: Gerçek olanın yalnızca görünenler olduğunu iddia eden görüş.

meye özen gösteriyorlardı. Bu yeni felsefi düşüncelerin etkisi altında insanı ve insanın çevresiyle ilişkilerini yorumlamaya çalışıyorlardı. Bu nedenle tüm önyargılardan uzak bir bilinçle sunuluyordu objeler okuyucuya. İşte bu noktada okuyucu adeta bir seyirci konumuna geçiyordu.[8]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Balzac romanı da denilen klasik roman kavramlarına karşı çıkmak yeni romancıların ortak noktasıydı. Ancak bu noktada Michel Butor ve Claude Simon'un romanları geçmişe tamamen sünger çekip reddeden bir anlayışı sergilemiyordu. Butor için roman, "geçmişin mirası derleyip toparlamalıydı."[9] O aynı zamanda bir Balzac hayranıydı. Ona göre Balzac, etkisi hâlâ devam eden büyüklüğünü hiçkimsenin reddedemeyeceği bir romancıydı.[10] Claude Simon'un romanları da içerisinde kronoloji kaygısı bulunduran ve psikolojik bir uyumun içiçe girdiği eserler olarak göze çarpmaktaydı. *La Route des Flandres* klasik roman kahramanlarının hakim olduğu bir eser olarak dikkat çekmekteydi.

Klasik romanda yer alan, duyguların psikolojik tahlili, şahısların tasviri, olayın akışı gibi romana ait özellikler yeni romanda kaybolmaya başlıyordu. Bunların yerini önemsiz şahıslar, yok olmak üzere olan duygular ve hiçbir öneme sahip olmayan olaylar alıyordu. A.R.-G. ilk eseri olan *Silgiler*'in yayınlanmasını müteakip *Yeni Bir Roman İçin* adlı eserinde şu soruları soruyordu:

"Balzac'ın romanlarında çevreyi tasvir eden kim? Kimdir her yerde hazır ve nazır olan, her yerde her zaman herşeyi bilen, zihnimizdeki düşüncelerimize kadar vakıf olan, hem şu anı, hem geçmişi hem de maceranın geleceğini bilen? Olsa olsa Tanrı'dır."[11]

"Modern roman (...) kendi özel tanımlamalarını bizzat kendisinin oluşturduğu bir arayıştır" ve yeni romancı da Robbe-Grillet'ye göre, "söyleyecek birşeyi olan" dır. Hatta herşeyden önce "bir olay anlatmayı bilen"dir.[12]

Robbe-Grillet'ye göre geleneksel romanı oluşturan temel şey birbirine bağlı olayların bir öyküyü oluşturmasıydı. Bu öykü tutkuların, duyguların bir çatışması bir çarpışması olabilmekteydi. Tutkular ve duygular arasındaki bu mücadele okuyucuyu peşinden sürüklüyordu ve günümüzün sinemasının yerini alıyordu adeta.

Yeni romancılar Balzac'ın romanlarına karşı çıkarken Flaubert ve Proust'u uygulamaya çalıştıkları yeni roman anlayışının habercileri olarak görüyorlardı

---

[8] P.A.-G., Astier, "Yeni Roman ve Fenomenoloji" *Yeni Roman ve Günümüzün Eleştirmenleri* içerisinde, Paris, Editions Garnier Freres, 1972, s. 37.
[9] Michel Butor, *Répértoire II*, Paris, Editions de Minuit, 196, s. 7.
[10] Bkz. M. Butor, "Balzac ve Gerçek" *Répértoire I*, Paris, Editions de Minuit, 1960, s. 80.
[11] A.R.-G., *A.g.e.*, s. 118.
[12] A.R.-G., *A.g.e*, s. 29; 121.

adeta. A.R.-G. ye göre "Flaubert'le birlikte herşey değişmeye başlamıştır."[13] Romanesk olandan uzaklaşma kaygısı artık romana hakim olmaya başlamıştır. Goncourt Kardeşler de "peşpeşe gelen olayların olmadığı, eğlence amacı gütmeyen" bir romanı amaçlıyorlardı.[14]

Proust'un eseri de kahramanları ele alışı ve olayı/öyküyü işleyişi açısından yeni romancılar için bir örneklik teşkil ediyordu hiç şüphesiz. Çünkü Proust'un eseri *A La Recherche du Temps Perdu'* de, "ne birer kahraman haline gelmiş kişiler ve ne de dokunaklı öyküler yer almaktaydı."[15]

Yeni romancılarla birlikte artık, Jean Ricardou'nun tespitiyle "maceranın yazılışı" olan roman "yazının macerası" haline geliyordu. Onlar için tek angaje olunacak şey ise edebiyatın bizzat kendisiydi.[16]

Yeni roman anlayışının güçlü savunucusu olan ve bu özelliğiyle de ekolün şefi olarak nitelendirilen A.R.-G., ilk romanı olan *Silgiler*'de, çalışmamızda örneklerini verdiğimiz, oldukça fazla sayıda klasik roman unsurunu kullanmaktadır. Ancak yeni romancıların eleştirdiği bu klasik/romanesk özelliklerin Robbe-Grillet'nin daha sonraki romanlarında daha da azaldığını *Dans le Labyrinthe* isimli eserinde tam bir yeni roman uygulamasıyla karşı karşıya bulunuyoruz.

Yayınlanış sırasıyla A.R.-G.'nin ilk romanı olan *Silgiler*'de, polisiye bir olay, mitolojiden alınan bir konu etrafında işlenmekte. Olaylar ve kişiler bir macera peşinde okuyucuyu sürüklerken okuyucunun zihninde "bu nasıl yeni roman?" sorusunun canlanmasına sebep oluyor. Romandaki kişiler ve gerçekleştirdikleri eylemler okuyucuyu meraka sürüklerken, dikkatimizi çeken şey ikilemeler oluyor. Ayrıca konusunu mitolojiden alan bu romanın Oedipe trajedisini andırırcasına prolog (giriş) ve epilog (sonuç) bölümlerinin dışında beş perde (bölüm halinde) olarak düzenlenmesi de dikkat çekici bir özellik olarak görünmektedir. Klâsik trajedideki zamanda birlik kuralının bir yansımasıymışcasına yirmidört saatlik bir zaman diliminde gerçekleşen olay, romanın bir diğer klâsik yönü olarak ortaya çıkmaktadır.

Gözetleyici'de bir saat satıcısının bir adaya gelişi ve gidişi arasında geçen zihninde canlanan olaylara tanık oluyoruz. İğfal edilen bir genç kız ve bu eylemin nasıl gerçekleştiğine ilişkin okuyucuya adeta bulmaca çözdürerek, zamanda gidiş-gelişlerle olayı anlamaya yöneltmek. Roman başlangıcı itibariyle klasik bir görünüm arzetse de zihinde, psikolojik zaman dediğimiz zamanda gerçekleşen

---

[13] A. R.-G., *A.g.e.*, s. 31.
[14] R. Bourneuf ve R. Ouellet, *Romanın Dünyası*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, s. 40
[15] M. Şen, A.Robbe-Grillet'nin Kıskançlık'ı ve Yeni Roman Tekniği, Konya, S.Ü. Fen-Ed. Fak. Yay., 1997, s. 10.
[16] A.R.-G., a.g.e., s. 36.

olayların çözümü okuyucuyu bir 'puzzle' (bulmaca) çözmeye sürüklemektedir. Bu romanın bir polisiye roman olarak tanımlanması bizce mümkün olmaktadır.

Kıskançlık'da, bir bakışa indirgenen, zaman ve mekan değişimleri arasında arzuyla korku arasında acı çeken bir anlatıcının bakışı olarak romanı okuyoruz. Kişiler artık klasik romandaki hakimiyetlerini kaybetmiştir. Ne oldukları, ne iş yaptıkları o kadar önemsizdir ki, A... bir roman kahramanı olarak karşımıza çıkmaktadır. *Kıskançlık*'ın okuyucusu, A.R.-G.'nin diğer romanların da olduğu gibi, olayı anlamaktan ziyade M.Şen'in de belirttiği gibi, "yazıdaki sırrı keşfetmeye yönelik" bir çaba içinde olmaktadır.[17]

Labirentte bir askerin hikayesi anlatılmakta. Okuyucu elinde bir paket bulunan bu askerin dolaştığı yerlerde dolaşıp durmakta. Bu romanıyla A.R.-G., Flaubert'in de ideali olan "dış etkilerden arınmış," bir kitap yolunda epey mesafe almış oluyordu.[18]

SONUÇ

Biz çalışmamızda A. R.-G.'nin *Yeni Bir Roman İçin* adlı eserinde 'eskimiş kavramlar' diye adlandırdığı **Olay, Kişi, Tasvir, Biçim ve Muhteva** başlıklarını esas alarak, yazarın savunduğu yeni anlayışa uygun olarak ilk romanlarında bunları ne derecede uyguladığını/uygulamaya çalıştığını; klasik olarak nitelenen ve yeni romancıların karşı çıktığı kimi unsurların da A.R.-G.'nin ilk romanlarında bulunup bulunmadığını tespite çalıştık.

A.R.-G.'nin romanlarının realist bir anlayış taşıdığı, ama bu realite anlayışının da modern edebiyata has bir realite anlayışı olduğu iddia edilmiştir. Robbe-Grillet'nin teorik düzeyde ısrarla savunduğu ve ilk eserlerinde uygulamaya çalıştığı yeni roman anlayışı, Joyce, Kafka, Faulkner, Beckett... gibi bazı romancılar tarafından zaten uygulanmaktaydı. Robbe-Grillet her ne kadar geçmişe tamamen sünger çekmek istese de, edebiyat tarihini inceleyenlerin çok kolay bir biçimde görebileceği gibi, hiçbir yeni anlayış kendiliğinden olmamıştır. Ve bu anlamda edebiyat tarihinin akışı içerisinde hiçbir anlayış bir öncekinden tamamen kopuk ve onu yok sayar bir şekilde ortaya çıkmamıştır.

Proust'un de belirttiği gibi "...bütün büyük yazarlar bazı noktalarda birleşirler..."[19] Robbe-Grillet içerisinde yaşadığı toplumun etkisinden uzak olmasa gerek. Modern toplumun soyut insanını ve onun çevresiyle ilişkilerini ortaya koymaktadır. Ele aldığımız ilk romanlarında çevresinden kopuk, kendini soyutlamış insanlar roman kahramanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine modern top-

---

[17] M. Şen, *a.g.e.*, s. 30.
[18] Bruce Morrissette, *Les Romans de Robbe-Grillet*, Paris, Editions de Minuit, 1963, s. 32.
[19] Cité par M. Şen, a.g.e., s.7.

lumda oldukça büyük bir yer edinen psikanaliz ve behaviorizm düşüncelerinin etkisi bu romanlarda görülmektedir.

A.R.-G.'den önce eser veren romancılar da az ya da çok içinde yaşadıkları toplumun birer parçası olarak, günün düşünce ve akımlarının etkisiyle eserlerini kaleme almışlardır. Unutulmamalıdır ki 19. yüzyılın yazarları ve onların romanları da 19. yüzyıl için yeni idiler.

Robbe-Grillet, romanı bir arayışın, bir çabanın eseri haline getirirken ulaşmaya çalıştığı şey, Baldıran'ın belirttiği gibi "sübjektif olmaktı."[20] 'Eskimiş kavramlar' dediği Olay, Kişi, Tasvir, Zaman ve Mekan gibi kavramları romanlarında kendi tarzına göre uyguluyordu. Ancak özellikle bizim incelediğimiz ilk üç romanda bu kavramların farklı uygulandığına fakat 'klasik roman' denilen romandan da tamamen farklı uygulanmadığını görüyoruz. Özellikle ilk üç romanında klasik anlamda olaylara ve kişilere rastlamaktayız.

---

[20] Galip Baldıran, *Alain Robbe-Grillet'de Sübjektif Bakış Açısı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1988, s. 157.

BİR EFSANE-ROMAN (ROMAN-MYTHE) *VEBA* VE ESİN KAYNAKLARI

Dr. Fuat Boyacıoğlu*

Efsane (mythe) kavramı, Fransız aydınlarının çok kullandığı bir kavram oldu. Latince "mytus", Yunanca "muthos" olan "mythe" sözcüğünün tanımını Robert şöyle yapar: "doğa güçlerini ve insanlık durumunun yönlerini sembolik bir şekilde canlandıran varlıkları sahneye koyan halk kökenli masalımsı hikayelerdir."[1] Fransa'da klasik efsaneler sık sık yeniden ele alınmakta ve onlara yeni yorumlar getirilmektedir. Örneğin Jean Giraudoux *La Guerre de Troie n'aura pas Lieu (Truva Savaşı olmayacak)* isimli tiyatro eserinde, Gide *Le Prométhée mal enchainé* (Zincire Gevşek Vurulmuş Prometheos) ve *Oedipe* isimli eserlerinde, Sartre *Les Mouches* (Sinekler) isimli eserinde Albert Camus *Caligula ve Le Mythe de Sisyphe* (Sisyphe Efsanesi) isimli tiyatro eserlerinde eski efsaneleri yeniden ele alıp yorumlayarak çağımızın düşman ordularının çekilmesi olaylarına simgesel olarak çağrışımlarda bulunmuşlardır.

Bir dereceye kadar tiyatroda ama daha çok romanda "çağdaş efsane" yaratma çabası görülür. Melville, Dostoïevsky, Kafka ve Faulkner gibi Fransız olmayan romancılar, romanlarında bazı temel efsaneleri, yeniden ele alıp sergilemişlerdir. Bu efsane-roman modası Amerikalı eleştirmen Scott'a şu soruya söyletmiştir: "Modern edebiyatın başlıca biçimsel sorunu, Natüralizm ile Sembo-

* S.Ü. Öğretim Elemanı

[1] Paul Robert, *Le Petit Robert*, Paris, Société du Nouveau Littré, 1967, s.1134.

lizm nasıl uzlaştırılmalıdır?"[2] Scott'un bu sorusuna cevap veren efsane-roman türüne geçmeden önce Natüralizm ve Sembolizm akımlarına kısaca değinelim. Natüralizm, realizmin gözlemciliğinin yanına, deneyselliği koyan pozitivist determinizm anlayışını romana sokan bir edebiyat akımıdır. Sembolizm ise sözcüklerin musikisi ve sembollerin yardımıyla duyguların en küçük parçalarına inmeye çalışan ve gerçeği sembollerle ifade eden bir akımdır. Romantikler, coşkunlukla ve lirik bir şekilde ifade edilen duyguların peşinden, realistler ve natüralistler bilimsel metotların sert adımlarının arkasından, Parnas şairleri eşyanın özüne inmeden dıştan seyir yöntemlerinin izinden yürüyorlardı. "Sembolistler, eşyanın dış yapısındaki sert görünüşten kaçınıyorlar, onu gölgenin kucağında, kızıllığın ateşinde, kısık bir lambanın ışığında görüyorlardı."[3]

Amerikalı eleştirmen Scott'un "Natüralizm ile sembolizmi nasıl uzlaştırmalı?" sorusuna efsane-roman cevap vermektedir. Efsane-roman, sergilediği sembollerle geçmişte, günümüzde, gelecekte cereyan eden veya edecek olayları romanın kurgusal aleminde ele almaktadır, bu yüzden sembolist bir romandır; Natüralistler gibi toplumdaki kötülükleri, çirkinlikleri gerçekçi bir üslupla dile getirdiğinden dolayı da realist-natüralist bir romandır.

İşte bu efsane-roman türüne Albert Camus'nün *Veba*'sı en tipik örnektir. *Veba*'nın özgünlüğü, hem sembolik hem de natüralist bir roman olmasıdır. Bu roman, belli bir tarihte 1940 yıllarında, belli bir yerde Cezayir'in Oran şehrinde gerçekte vuku bulmamış salgın hastalık vebayı dile getirmektedir. Camus, coğrafyada belli bir yerde özel bir olayı (vebayı) anlatır. Ama konuyu o şekilde işler ki olayın özel oluşu kendi çeperini aşar ve evrensel olur. Bu özel olay, genel olmamakla beraber Alman işgaline, insanlığın kötülük sorununa, insanın evrendeki metafizik yalnızlığına, olmuş ya da olabilecek savaşlar ve katliamlara sembolik düzeyde çağrışımlar yapar. "Dolayısıyla kitapta birçok semboller bulunmaktadır: durumlar, tipler ve fiziksel nesneler bir yandan kendilerini öte yandan kendilerini aşan başka şeyleri temsil ederler."[4] Camus, evrendeki kötülükleri, zulüm ve katliamları gerçekçi bir şekilde natüralistler gibi sunduğundan dolayı bu roman natüralisttir. Natüralistlerin determinist anlayışlarına göre doğada meydana gelen olaylar, bazı kaçınılması imkansız nedenlerin etkisiyle ortaya

---

[2] Nathan A. Scott, *Rehearsals of Discomposure,* Londra, Lehmann Yayınları, 1952, s.14 alıntı yapan John Cruickshank *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı* çev. Rasih Güran, İstanbul, de Yayınevi, 1965,s.218

[3] Kemal Gariboğlu, *Batıda ve Bizde Edebi Akımlar (Ecole'ler),* Ankara, Gariboğlu Yayınları, 1969,s.207.

[4] John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı* çev. Rasih Güran, İstanbul, de yayınevi, 1965, s.220.

[5] Kemal Gariboğlu, *A.g.e.,* s.208.

çıkarlar. Bilimde rastlantının ve olağanın yeri yoktur. Aynı koşullar altında aynı nedenler aynı sonuçları doğurur."[5]

Efsane-roman *Veba*'yı diğer esin kaynakları ile karşılaştırmadan önce kısaca olay örgüsünü verelim. *Veba*, 1940 yıllarında Oran şehrinde farelerin getirdiği bir salgın hastalığa karşı mücadelenin romanıdır. Camus, mekanı güvercinsiz, ağaçsız, bitki örtüsüz, manzarasız, ruhsuz (...)[6] bir yer olarak tasvir ederek bu hastalığa zemin hazırlar. Hızlıca yayılan ve gittikçe çok sayıda kurban alan veba salgınına karşı insanlar çaresizdirler ve doktorlar bir ilaç bulamazlar. Sağlık komisyonunun kararı ile belediye yetkilileri olağanüstü "veba hali" ilan ederler. Bu kararın uygulanmasıyla dış dünya ile iletişim bağı kopan şehir adeta düşman tarafından kuşatılmış bir şehri benzer. Bu ürkütücü durumdan bazıları çok korkar;bazıları, din adamlarının vaaz ve nasihatleriyle dini teselliye sığınırlar; bazıları fırsattan istifade ederek zengin olmak isterler. Gözüpek, yılmaz, girişimci, cesaretli kişiler veba illetine karşı mücadele ederler ve hastalığa karşı etkili bir serum bulurlar. Veba şehre geldiği gibi gider ve insanlar kurtulur.

Camus, *Veba*, romanını kaleme almadan önce bazı eserlerden esinlenmiştir. Bu kaynakları ele alırken romandaki veba olayı ile yer yer karşılaştırma yapacağız.

Camus, Antoine Artaud'un 1934 yılında kaleme aldığı *Tiyatro ve Veba (le Théatre et la Peste)* isimli denemesinden etkilenmiştir. Artaud bu denemesinde Tiyatro ile veba arasında benzerlik kurmaktadır. "Gerçek tiyatro oyunu ,veba gibi anlamların rahatını bozar, baskı altındaki alt bilinci özgürlüğe kavuşturur, kişiyi bir çeşit erkekçe başkaldırmaya götürür ve bir araya gelmiş topluluklara zor ve kahramanca bir durumu kabul ettirir."[7] Camus'nün romanında, uyuşukluk, miskinlik içinde bulunan tekdüze hayat yaşayan insanlar veba belası ortaya çıkınca rahatları bozuluyor. Veba, uyku halindeki alt bilinçlerini harekete geçiriyor ve ona karşı mertçe başkaldırıya götürüyor. Burada "başkaldırı" sözcüğünü özellikle kullanıyoruz. Çünkü saçmalık ve başkaldırı kavramları Albert Camus'nün felsefesinde önemli bir yer tutar. Çeşitli deneme ve yanılmalardan sonra Dr. Rieux etkili bir serum ile çok sayıda kurban alan veba salgınını tedavi eder.

Antoine Artaud denemesine şöyle devam eder: "Eğer gerçek tiyatro veba gibiyse, bu onun bulaşıcı olduğundan değil, tıpkı veba gibi bir öldürücülük ortamının açığa vurulması, ileri sürülmesi ,dışa doğru itilmesi olduğundandır; öyle bir öldürücülük ortamı ki onunla usun bütün bozuculuğu, bütün ayartıcılığı bir

---

[6] Albert Camus, *La Peste*, Paris, Gallimard Yayıevi, 1947, s.5.
[7] Antoine Artaud, Tiyatro ve Veba çev: İkram Saraç, *Çeviri Bahçesinde Beş Dilli Kuş*, Ankara, Damar Yayınları, 1997, s.80.

birey yada bir ulus üzerine toplanır. Veba gibi kötülüğün bir zamanı, kara güçlerin baskın olduğu dönemler vardır. (...) Tiyatro da veba gibi, ölüm ya da iyileşme ile çözülen bir buhrandır." Onun ardından ya ölüm ya da tam bir aklanıp paklanmışlık gelir."[8] Artaud, tiyatro eyleminin veba eylemi gibi iyilik getirici olduğunu, çünkü insanların maskelerini düşürdüğünü, yalanlarını, miskinliklerini, alçaklıklarını ikiyüzlülüklerini açığa vurduğunu söyler. Böylece yüce ruhlu kişiler ile alçak ruhlu kişilerin vebaya benzeyen tiyatroda birbirinden açık bir şekilde ayrıldığı görülür. Yüce ruhlu kişiler, gizli yeteneklerini keşfederek kötü kaderlerine karşı kahramanca bir tavır sergilerler.[9]

Camus'nün *Veba* romanında saçmanın kapalı mekanı olan Oran'da salgın hastalığın insanların maskelerini düşürüp gerçek yüzlerini açığa vurur. Örneğin bilinmeyen sebeplerle intihar girişiminde bulunmaya çalışan Cottard isimli kahraman, hastalığın ortaya çıkmasıyla fırsattan istifade etmeye çalışır ve karaborsacılık yapar. Bu alçak ruhlu kahraman, "Benim için açık ve net olan bir şey vardır o da veba ile içiçe yaşadığımdan bu yana kendimi daha iyi hissediyorum." der.[10] Polis tarafından aranan bu şahıs, hastalık kabusu ,şehrin üstüne çöker çökmez rahat nefes almaya başlar. Veba belası ile işbirliği yaparak zenginleşir. Burada Fransızca "collaborant" işbirliği yapan kelimesi yerine Camus "kollaborant" kelimesini kullanır. Fransa'yı Almanların işgali sırasında Nazilerle işbirliği yapanlara, gizli olarak yayınlanan gazetelerin "C" harfinin yerine ironik bir şekilde Almanca "K" harfini kullanmışlardır.[11] Demek ki Cottord isimli kahraman, simgesel olarak Nazilerle işbirliği yapan Fransızları sembolize eder.

Bu kahramanın antitezi ve aynı zamanda anlatıcı (narrateur) olan Dr. Rieux, başka bir şehirde bulunan hasta karısının yanına gitme imkanı olduğu halde gitmeyip meslekî şerefi gereği şehirde kalarak vebalı insanları düşünür. Dr. Rieux "Veba belasının acısını ortadan kaldırmak için büyük bir çaba sarf eder"[12] Corneille'in trajedilerindeki kahramanların iradelerinin tutkularına üstün geldiği gibi sorumluluk duygusu, hanımına sevgisinden üstün gelir. Diğer kahramanlar, Dr. Castel, Tarrou ve papaz Paneloux veba ile değişik şekilde mücadele ederler. Fakat papaz Paneloux, vebaya yakalandığı zaman tedaviyi reddeder ve körükörüne bir dinî kaderciliğin kurbanı olur.

Veba belasına karşı insanlar, önce bireysel olarak isyan ederler. Sonra toplu olarak dayanışma içine girerek vebaya başkaldırırlar. Bu da Camus'nün

---

[8] Antoine Artaud, *A.g.e.,* s.81.
[9] Bkz, Antoine Artaud, *A.g.e.,* s.81.
[10] Albert Camus, *A.g.e.,* ,s.120.

[11] Bkz. Pol Gaillard, *La Peste, Analyse Critique* Paris, Hatier Yayınları, 1972, s.50.
[12] Michel Raimond, *Le Roman depuis la Révolution,*Paris, Armand Collin Kitabevi, 1968, s.216.

"Baş kaldırıyorum., öyleyse varız[13]" felsefî görüşünü sergiler. Sartre, Camus'sı için "saçmalığın Descartes'ı"[14] der. Kısaca Antoine Arnaud'un tiyatro ile veba arasında benzerlik kurduğu denemesinden Camus'nun etkilendiğini görüyoruz.

Camus'nun *Veba*'yı yazmasında etkili olan bir diğer esin kaynağı, Amerikalı romancı Herman Melville'in *Moby Dick* isimli romanıdır. Bu romanda kaptan Ahab isimli kahraman, bir bacağını koparmış olan Moby Dick isimli kocaman beyaz bir balinanın peşindedir ve her ne pahasına olursa olsun onu öldürecektir. Kaptan Ahab'ın hikayesi, balina belasına karşı mücadele eden, acıdan ve bu acının verdiği ızdıraptan çılgına dönmüş bir kişinin efsanevî (mythyque) tutkusunu anlatır. Camus, *Veba*'yı yazma fikrini ilk olarak Melville'in bu romanından almıştır. "Özellikle (...) evrendeki kötülüklere karşı insanın savaş allegorisini bu kitaptan almıştır."[15]

Camus, 12 Mart 1939 tarihinde yazmış olduğu makalesinde "hayatın saçmalığını saptamak, bir sonuç değil aksine bir başlangıçtır."[16] Camus bu düşünceye, insanın kötü kaderine karşı isyan eden bir adamın mücadelesini gösteren Kaptan Ahab'ın hikayesini 1941 yılında okuduktan sonra ulaştı. Bir efsane-roman olan *Moby Dick*'te "Monomanyak kaptan ve peşinden gittiği balina (...) realist yaratıklar olarak gösteriliyorsa da aslında sembolist şekillerdir; her okuyucunun kendisinin yorumlayacağı büyük ve muğlak yaratıklar haline gelirler."[17]

Melville'in romanının efsanevi mücadelesinden etkilenen Camus, Melville'in *Moby Dick*'te sergilediği insanoğlunun kötülüklere karşı mücadelesine benzer coşturucu efsanevi bir yüceliği, *Veba*'sında sergilemiştir.[18] Kaptan Ahab, Pequod adlı gemide diğer gemicilerle birlikte düşmanı olduğu Beyaz Balina'ya karşı destansı bir mücadele yapar. Hikayenin anlatıcısı İsmail hariç, Kaptan Ahab dahil diğer bütün gemiciler ölürler. Albert Camus, *Veba*'da Melville'in tersine dayanışma içine girip vebaya karşı mücadele edenleri ödüllendirerek ölüme mahkum etmez. Kısaca sembollerle kötülüklere karşı başkaldırıp mücadeleyi simgeleştiren Melville'in efsane-romanı *Moby Dick*, Albert Camus'yu etkilemiştir.

---

[13] Alıntı yapan Pierre de Boisdeffre, *Dictionnaire de littérature contemporaine,* Paris, Editions Universitaires, 1963, s.235.
[14] Pierre de Boisdeffrre, *A.g.e.,* s. 237.
[15] John Cruickshank, *A.g.e.,* s. 40.
[16] Alıntı yapan Louise Facon, Notice in *La Peste extraite,* Paris, Larousse Kitabevi, 1965,s.19.
[17] Abraham H. Lass, *100 Büyük Roman* çev. Nejat Mualimoğlu, Cilt I, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980, s.185.
[18] Pol Gaillard, *A.g.e., s.46..*
[19] John Cruickshank, *A.g.e.,* s.220.
[20] Bkz. Galip Baldıran, Alman işgali (1940-1944) ve Paul Eluard in *Frankofoni* sayı:7 Ankara, 1995, ss.237-245.

Camus'nün *Veba*'yı kaleme almasında etkili olan iki eseri inceledikten sonra, bu romanın simgesel (figuratif) çağrışımlarını ele alabiliriz.

Tarih'te Oran şehrinde gerçekte vuku bulmamış veba salgını, Almanların Fransa'yı işgalini sembolize eder. Fransızların Hitler ordularına "Kara Veba" demeleri, romana esin kaynağı olmuştur. "Camus'nün Roland Barthes'a yazdığı bir mektupta *Veba*'nın bir anlamda Résistance (Direniş)'in bir tarihçesi olmadığını ancak bundan da aşağı kalamayacağını söyler."[19] Camus'nün Alman işgaline karşı direnişi efsane-roman *Veba* ile yaptığı gibi, şair Paul Eluard da şiirleriyle yapmıştır.[20] Camus'nün *Veba*'da Alman işgaline işaret eden bir çok figüratif benzerlikler sergilediği görülür. Örneğin bunları şöyle sıralayabiliriz: veba salgının ortaya çıkmasıyla kamuoyunda meydana gelen şaşkınlık ve sersemleme[21]; yiyecek ve petrolün karneye bağlanması; elektriklerin sık sık kesilmesi ve şehirde trafiğin azalması[22]; basına uygulanan sansür ve polis kontrolünün artması[23]; veba salgınına karşı "Direniş" hareketinin genişlemesi[24]; Cottard'ın "karaborsa" işlerine karışması[25]; veba kurbanlarının açık mezarlara toplu gömülmeleri[26]; tecrit kamplarda ve kamplardaki hoparlörlerin bulunması[27]; vebadan kurtuluş umudunun gittikçe artması; vebanın etkili bir serumla önlenmesi sonucunda duyulan sevinç ve karaborsacı Cottard'dan intikam alınması ve dövülmesi[28] gibi bütün bu figüratif örnekler, Almanların Fransa'yı işgali esnasında görülen olayları çağrıştırmaktadır. Eğer Camus, romanında direkt olarak Alman İşgalini işlemiş olsaydı, kitabı evrensel bir olayı değil özel bir olayı ele almış olacaktı.

Camus'nün veba salgınını romanında sembolik sunuşu, zaman ve mekan içinde geçmişi, şimdiyi, geleceği kuşatan bir değere sahiptir. Bu veba sembolü, özelde Almanlar tarafından Fransa'nın, Batı Avrupa'nın işgaline genelde tarihteki bütün totaliter, ve yayılmacı işgallere çağrışım yapar. Aynı zamanda Cezayir Kurtuluş Savaşında Fransızların Cezayirlilere yaptığı işkence ve katliamları ifade eder. Zira Camus, o zaman Cezayirlileri Fransızlara karşı desteklemiştir. Fransız

---

[21] Albert Camus, *La Peste,* ss.43-56.
[22] *A.g.e,* ss.68-69.
[24] *A.g.e,* ss.155-164.
[25] *A.g.e,* ss.120.
[26] *A.g.e,* s.145.
[27] *A.g.e,* s.127.
[28] *A.g.e,* s.127.

marksistleri, *Veba*'yı şiddetle eleştirmişlerdir. "(...) Fransa'da Veba'nın Marksistler tarafından çok zekice ve şiddetle eleştirilmesinin nedeni (veba) sembolünün buralara kadar gittiğinin anlaşılmasıdır."[29] Camus, Roland Barthes'a yazdığı mektubunda bu durumu şöyle ifade eder: "Herhalde bana kızmalarının nedeni, *Veba* her çeşit zulme karşı direnmede işe yaramasıdır."[30] Kısaca Camus, veba gibi bir zülüm sembolüyle geçmişte olmuş ve gelecekte olabilecek her çeşit zulmü ifade etmektedir.

Veba'nın bir başka simgesel anlamı, insanın dünyadaki metafizik yalnızlığını ve acı çekmesini ifade etmesidir. Oran şehrinin veba salgını esnasında dış dünya ile irtibatının kesilmesi, saçmanın kapalı dünyasını sembolize etmektedir. Camus Danimarkalı varoluşçu filozof Kierkegaard ve Alman filozof Heidegger'in varoluşcu felsefelerinin etkisiyle saçmalık felsefesindeki başarısızlık deneyimini genişletir. Veba hastalığını referans alması, artık onun için olayların ürkütücülüğü karşısında dayanıksızlığımızı dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda bu olayların anlaşılmaması karşısında şaşkınlığımızı dile getirir. Bununla birlikte vebanın didaktik gücü vardır, zira bizi dünyadan ayıran engeli ne kadar iyi tanırsak insanlığa bizi bağlayan bağı keşfetmiş oluruz.[31] Kierkegaard, bireyin korku, kaygı, kuşku konuları, yığına karşı çıkışı, yalnızlığı üzerinde özellikle durmuştur. O'na göre bireyi en iyi uyandırma aracı kaygılı korku ya da iç daralması (angoisse)dır. Her insanın içinde bu korku yerleşiktir. Ama bu korku ya da iç daralması, korkak ruhlar için değildir. Ancak insan bu korkuyu ta yüreğinde bütün uyanıklığı ile varoluşun uyanıklığını birlikte sürdürebilir.[32]

Veba'nın simgesel olarak ifade ettiği insanın evrendeki metafizik yalnızlığı, bir iç sıkıntısı meydana getirir. Bu iç sıkıntısından bilinçlenen insan, silkinip başkaldırarak varoluşunun sırrına erer. Dr. Rieux ve diğer kahramanlar, veba salgını yayılması ile saçmalığın kapalı mekanında çaresizlik içinde bir iç sıkıntısı geçirirler. Ardından hemen silkinip iç sıkıntısını sembolize eden bu veba belasına karşı başkaldırırlar. Kısaca Camus, saçmalık-başkaldırı düşüncesini, efsane-romanı *Veba*'da salgın hastalık figürüyle sergilemiştir.

Sonuç olarak Herman Melville'in *Moby Dick,* Antoine Artaud'un *Tiyatro ve Veba* isimli eserleri, Kierkegaard ve Heidegger gibi varoluşçu filozofların felsefeleri; Albert Camus'ün efsane-roman *Veba*'yı yazmasında etkili olmuştur. Bu efsane-romanın orjinalitesi, Oran'da gerçekte cereyan etmemiş veba salgının, Alman işgali gibi geçmişte, günümüzde, gelecekte cereyan etmiş veya edecek savaşları ve evrendeki insanın metafizik yalnızlığını çağrıştırmasıdır.

---

[29] John Cruickshank, *A.g.e.,* , s.231.
[30] J. Cruickshank, *A.g.e.,* ss.231-232.
[31] Bkz. Louise Facon, *A.g.e.,* s.18.
[32] Bkz. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe,* İstanbul, 1979, Milli Eğitim Basımevi, ss.114-115.

ANDRE GIDE'DE OKUYUCUNUN KONUMU

Dr. Fuat Boyacıoğlu*

André Gide, okuyucusunu gözönünde bulundurarak eserini kaleme almıştır. Okuyucusunu, oluşturduğu kurgusal dünyanın etkisinde bırakarak aldatmak istememiştir. Buna karşılık geleneksel romancı ise okuyucusunu, yarattığı romanesk dünyanın büyüsü altında bırakmak istiyordu. Bu roman dünyasını niteleyen *romanesk* kavramını tanımlamak yerinde olacaktır. Jean Hytier'e göre "Roman sanatı, okuyucu üzerinde duygusal haller meydana getirmeyi amaçlar. İşte buna romanesk denir."[1] Romanesk bir dünya kuran romancı, okuyucuya adeta afyon vererek uyuşturuyordu. Bu duruma R. M. Albérès "romaneks afyonu"[2] adını vermektedir. Böylece geleneksel romancı hayal gücüyle oluşturduğu dünyanın deforme edici prizmasında gerçek, sisli ve bulanık görünmekteydi.

Klasik romand romancı ile okuyucu arasında gizli bir anlaşma yapılıyordu. Romancı kurgusunu yapıp anlattığı dünyayı sanki gerçekmiş gibi sunar, okuyucu da bu kurgunun gerçekliğine inanıyordu. Alain-Robbe-Grillet'e göre "Romancı

---

* Selçuk Üniversitesi öğretim elemanı.

[1] Jean Hytier, **André Gide**, Paris, Edmond Charlot Yayınevi, 1946, s. 143.

[2] R. M. Albéres, **Histoire du roman moderne**, Paris, Albin Michel Yayınları, 1962, s.18.

anlattığı kurguya inanmış gibi görünecektir, okuyucu da önüne sunuyordu herşeyin kurgu olduğunu unutacaktır."[3]

Klasik romancı, romanında duyguları, karakterleri, hareketleri derinlemesine tahlil edilen bir sürü kahramanın etrafında dönen sürükleyici, nefes kesen, ilginç bir olayı sunar. Romancının gerçeğe benzer bir şekilde sunduğunu iddia ettiği bu düşsel dünyayı okuyucu, sorgulamayıp, roman kahramanlarında kendini bulmaya çalışır ve hipnotize olur. Böylece okuyucu romancıya göre aldatılmaya ve kandırılmaya hazır bir müşteridir.

İşte Gide, klasik romancı ve okuyucusunun karşılıklı bu suç ortaklığına ve gizli anlaşmasına karşı çıkar. Okuyucusuyla işbirliği yaparak bu kurgusal dünyayı ve onu oluşturan öğelerini tartışmaya açmaya ve sorunsal hale getirmeye çalışır. Michel Raimond'a göre "Gide, kahramanlarının bakış açılarının çoğaltılması işlemine okuyucuyu da katarak ona ayrıcalıklı bir konum verir."[4] O, okuyucusunu oluşturduğu kurgusal dünyasına bir okuyucu kimliğiyle değil, bir arkadaş gibi davet eder.[5]

Gide'e göre bir edebi eserin okunup anlaşılması çok önemli bir iştir. Eserini tekrar tekrar okunması için yazar. Bu konuda şöyle der: "Sadece tekrar tekrar okunmak için yazıyorum."[6] **Paludes** (Bataklıklar) isimli anti-romanının giriş bölümünde "kitabımı başkalarına açıklamadan önce onların bana onu açıklamalarını bekliyorum. Önce benim kitabımı izah etmem demek, kitabımın anlamını kısıtlamam demektir... Bir kitap devamlı bir işbirliği (collaboration) işidir."[7] der. Bu ifadesinde yazar, okuyucusuna kitabın gizemli içeriğini açık bir şekilde sergilemek istemez. Onu okuyucusunun çözmesini ister.

Gide, **Les Faux-Monnayeurs** (Kalpazanlar)'inde böyle bir dolaylı anlatım tekniğine başvurur. **Journal des Faux-Monnayeurs** (Kalpazanlar Günlüğü) bu dolaylı anlatım tekniği ve okuyucunun üstlenmesi gerektiği işbirliğini dile getirir: "İsterdim ki olaylar yazar tarafından doğrudan anlatılmasın, fakat daha çok (farklı bakış açıları altında) bu olayların üzerlerinde az çok etki yapacağı kişiler tarafından anlatılsın. Martin Léonard'a göre Gide, okuyucusunun çok boyutlu bir okuma faaliyeti yapmasını istemektedir.[8] Cemil Meriç'e göre "Romancı kendi adına konuştuğu, kıssadan hisse çıkardığı, kahramanları hakkında hüküm verdiği, aksiyonu herşeyi bilen imtiyazlı bir şuurun varlığını belli edecek tarzda çekip

---

[3] A. Robbe-Grillet, **Pour Un Nouveau Roman**, Paris, Editions de Minuit Yay., 1963, ss. 29-30

[4] Michel Raimond, **La Crise du Roman**, Paris, José Corti Yayınevi, 1985, s. 351.

[5] Bkz. Anne Marie Moulène ve Jacques Paty, **Les Faux-Monnayeurs** ou l'oeuvre sans object in Revue des Letters Modernes, **André Gide 5**, Paris, Lettres Modernes Yay., 1975, s. 41.

[6] André Gide, **Journal des Faux-Monnayeurs**, Paris, Gallimard kitabevi, 1926, s. 46.

[7] André Gide, **Paludes**, Paris,Gallimard Kitabevi, 1926, s. 12.

[8] Bkz. M. Léonard, André Gide et la mise en textuelle in **Etudes Françaises**, Montréal Montréal Üniversitesi Yayınları, 1978, s. 50.

çevirdiği zaman; okuyucunun elinden tutup izahlara giriştiği, yorumlar yaptığı, onu hazırladığı zaman; olayların doğrudan etkisi yerine hikâyenin ve tasvirin sun'î mantığını geniş ölçüde kaybeder (...) Bugünkü roman ustalarını birleştiren estetik, açıklamanın yerine montajı geçirir. Henri James'e göre kendini ifşa korkunç bir seyyalet (akıcılık) arzeder; "dolaylı" daha güvenilir, daha muhteşem bir yol..."[9]

Gide, tembel, kafa yormayı ve akıl yürütmeyi sevmeyen bir okuyucu istemez, buna karşılık aktif, dikkatli, olaylar ve fikirler üzerinde akıl yürüten, roman sorunlarıyla ilgilenen bir okuyucuyu sever. Zaten bu modern romanın amacıdır. Modern roman denince, onu oluşturan, olay, kahraman, zaman ve mekan gibi öğeleri ve problemleri sorgulayan, bizzat "...kendi mesajı karşısında şüphelerinden, ve inancından hikâyelerinin konusunu oluşturan..."[10] roman akla gelir. İşte bu anlamda modern romancı olan André Gide nasıl bir okuyucu istediğini şöyle dile getirir: "kitabımı bitirir bitirirmez noktayı koyup çizgiyi çekiyorum. Kitabıma ekleme ve çıkarma işlemini okuyucuya bırakıyorum. Bunu yapmanın bana düşmeyeceğini sanıyorum. Tembel okuyucuya yazıklar olsun. Ben başka okuyucular istiyorum... Okuyucu kitlesi, kendisinin rahatlatılmasını, tatmin edilmesini, kaygılardan uzaklaştırılmasını ister"[11] Gide, okuyucunun sanat eserini daha iyi anlaması ve gizemli şifreli içeriğini çözmesi için kavrayışlı, zeki, zihni açık olmasını ister. Bu konuda şöyle der: "Sadece anlamlı olanı, kesin net olanı, gerekli olanı göstermeye, doğal olanı seçip sergilemeye itina gösterdim. İşte burada zeki okuyucu, bizzat kendisi ilave ve çıkarmalar yaparak eksikliği giderecektir. İşte ben buna "okuyucu ile işbirliği" adını veriyorum... Sadece leb demeden leblebiyi anlayanlar için yazıyorum."[12] Alışılmış roman normları dışında roman yazan Andé Gide'in eseri karşısında, klasik roman okuyucusu şaşırıp kalacaktır. Pierre Chartier'ye göre "Balzac sonrası gerekçeli, uzun tasvirli romanın realist kalıplarına alışmış olan bir okuyucu, Gide'in eseri karşısında şaşırıp kalacak hatta kendinin aldatılmış olduğu duygusuna kapılacaktır."[13]

Gide, yüzyıllar boyunca klasik romanların romanesk dünyasıyla büyülenmiş ve hipnotize olmuş bir okuyucuyu kandırmak, hayal gücüyle etkilemek istemez. Örneğin okuduğu şövalye romanlarının romanesk dünyasından etkilenip onların kurbanı olan bir Donkişot, okuduğu romantik romanların büyüleyici havasını teneffüs edip sonunda intihar eden bir Madame Bovary, bu okuyucu tipine en güzel örnek oluşturur. Cervantes ve Flaubert kahramanlarının içine düştü-

---

[9] Cemil Meriç, **Kırk Ambar**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980, ss. 170-171

[10] Marthe Robert, **Roman des Origines et Origines du Roman**, Paris, Gallimard Yayınevi, 1972, s.11

[11] André Gide, **a.g.e**, ss. 94-95

[12] André Gide, **Journal I**, Paris, Gallimard Yayınevi, 1948, ss. 991-992

[13] Pierre Chartier, **Les Faux-Monnayeurs d' André Gide**, Paris, Gallimard Yayınevi, 1991, s.111

ğü perişanlığı sergileyip romaneske olan karşıtlıklarını ifade ederek okuyucuyu uyarmışlardır.

Antiromanesk roman yazan bu romancılar gibi Gide, romanlarının kurgusallığı (ficticité) ile okuyucusuna zarar vermek istemiyor. Onu hesaba katarak eserini "eksik kitap (livre manqué)" diye nitelendiriyor. **Cahiers d'André Walter** (Andre Walter'in Defterleri)'in ilk basımının önsözünde Gide, şöyle ifade eder: "coşturmak ya da bilgilendirmek için yazıyorum ve okuyucuya zarar vermeyen bir kitaba "eksik kitap" diyorum."[14] Eserlerinde okuyucusunu, kendi keyfine, isteğine ve durumunun özel şartlarına göre olay örgüsünü tekrar kurmaya davet ediyor. Okuyucuya hazır duygu ve düşünceler sunmak yerine, onun kendisiyle konuşmasını, kendi kendine düşünmesini, romanından almak istediği mesajı zeki bir şekilde kavramasını önerir. "Gide'in romanı, sonuçta sadece bir roman önerisidir. Her okuyucu, onu okurken kendine özgü bakış açısını kullanır."[15]

Nathalie Sarraute, **Ere du Soupçon** (Şüphe Çağı) isimli eserinde Gide'in okuyucusuna bir olayı duygusal olarak yaşatmak yerine, aklını ve zekasını kullanarak roman öğelerini ona sorgulatmasından dolayı saygı göstermektedir.[16] Gide, kahramanlarına roman düzleminde tartıştığı roman problemlerini okuyucusunun önüne sererek onu kafa yormaya, onlara kendine göre çözümler getirmeye sevkeder. Bu konuda şöyle der: "Ben, bazı problemlere kendim çözüm önermemden daha ziyade, okuyucuyu onlar üzerinde kafa yormaya, düşünmeye sevkederek ona gerçek hizmet verebilirim. Zira bu problemlerin onun özel ve kişisel gayretiyle çözülebileceğine inanıyorum."[17] Bu ifade, iletişim terminolojisinde mesaj verici yazarın, verdiği mesajı alıcı konumundaki okuyucunun pozisyonunun çok önemli olduğunu gösteriyor.

Gide, geleneksel romancının hayal gücüyle kurduğu romanesk dünyanın sanki yaşadığımız dünyanın bir taklidi gibi sunmasını sorunsal hale getirir. Romanesk kurgulara alışmış olan geleneksel roman okuyucusunun keyfini bozarak onun rahatsızlanmasını ister. Buna da "okuyucunun huzursuzluğu (l'inconfort du lecteur)" adını verir.[18] O okuyucunun rahatını bozarak hikâyenin seyrine katılmasını ister. Gide, "Hayran olduğum en iyi yazı, okuyucuyu, kendinin farkına var-

---

[14] Alıntı yapan Roger Bodart, Pourquoi et pour qui Gide écrivait-il **Cahiers, André Gide 3 Le Centenaire**, Paris, Gallimard Yayınevi, 1972, s. 137.

[15] Daniel Moutate, **Les Reflexions sur Les Faux-Monnayeurs**, Paris, Champion Yayınları, 1990, s. 141.

[16] Bkz. M. D. Borros Azzi, **La Problématique de l'écriture dans Les Faux-Monnayeurs**, Paris, Letters Modernes Yayınları, 1990, s. 123.

[17] André Gide, **Journal des Faux-Monnayeurs**, s. 26

[18] Bkz. Génévieve I.D.T., **Les Faux-Monnayeurs d' André Gide**, Paris, Hatier Yayınları, 1970, s. 26.

madan durdurup kafa yorduran ve ona yavaş yavaş okumaya zorlayan yazıdır"[19] der. O, tembel, yüzeysel bir okuyucu yerine aktif, zeki, olaylar üzerine yargıda bulunan dikkatli bir okuyucu ister "Benim simgeli ifadelerimin en özlü yönü, yüzeysel okuyucuyu olay örgüsüne katılma fırsatı vermez. Kitabım, bir okuma yavaşlığı, alışıldığı üzere hemen verilmeyen bir derin düşünce gerektirir."[20]

Gide, daha da ileri giderek okuyucunun kendisinden üstün olmasını ister ve şöyle der: "Okuyucunun benden üstün olmasını sağlamak, yazardan daha zeki, daha morali yerinde, daha kavrayışlı olduğunu ve yazara rağmen kahramanlarda birçok şeyi, hikâyenin seyri içinde birçok gerçeği farkedeceğine kendini inandırmak daha faydalı olur."[21] Burada Gide, okuyucusunun kendisinden daha zeki, daha kavrayışlı olmasını isteyerek ona büyük bir görev yükler. Kendisinin farkedemediğini, okuyucunun dışardan bakış açısıyla farkedebileceği inancındadır. Romanesk bir nitelik vermek istemediği eserine, okuyucusunu kalben ve duygusal olarak bağlanmamasını, buna karşılık aklını kullanarak yorumlar getirmesini ister.

Geleneksel romanı okuyucusu, kalben ve zihnen roman kahramanlarına bağlanıyor onlarda kendilerini buluyordu. "Okuyucu, roman kahramanlarıyla özdeşleşiyordu. Böylece okuyucu ve romancı hayal âlemi içinde karşılıklı olarak avunuyorlardı."[22] Örneğin Gothe'nin **Les Souffrances du jeune Werther** (**Genç Wertherin Çektiği Izdıraplar**) isimli romanını okuyup onun romanesk afyonuyla uyuşmuş bazı okuyucuların, roman kahramanı Werther gibi şakaklarına silah sıkıp intihar ettikleri söylenir.[23]

Gide, okuyucusu ile işbirliği yaparak roman problemlerine çözümler getirmesini önerir. Okuyucunun kendinden daha üstün olmasını ister. **Les Faux-Monnayeurs** (Kalpazanlar) romanının bir sahnesinde okuyucunun yazara üstünlüğünü görüyoruz. Romancı Gide'in **Les Faux-Monnayeurs** (Kalpazanlar)'indeki romancı-kahraman Edouard; yazmakta olduğu ve Gide'inki ile aynı ismi taşıyan "**Kalpazanlar**" romanında eski bir kitapçıda gözetlediği Georges isimli kahramanın kitap çalma olayını ele alır. Edouard "Georges'un kitap çalma macerası, benim çok işime yaradı"[24] der. Bu kitap çalma olayını anlattığı romanından bir sayfasını okuması için Georges'a verir. Georges, onu okuyup genç hırsızın başına gelecek olayın hikâyesini sorduğu zaman, Edouard bunun kendisine bağlı olduğunu söyler. Açık olarak her okuyucunun çağrısına cevap vermesini ve romanın belli bir anlam ifade etmesi, okuyucunun kendisine bırakılmıştır.

---

[19] André Gide, **Journal I**, s. 760.
[20] André Gide, **a.g.e.** s. 991.
[21] André Gide, **Journal des Faux-Monnayeurs**, s. 70.
[22] R. Bourneuf et R. Ouellet, **l'Univers du Roman**, Paris, P.U.F Yayınları, 1972, s. 12.
[23] Bkz. **A.g.e.**, s, 11
[24] André Gide, **Les Faux-Monnayeurs**, Paris, Gallimard, s. 453

Gide, her okuyucudan kitabına kendisine özgü yorum getirmesini bekler, hikâyenin devamını kendisinin tasavvur etmesini ve hayal gücünü çalıştırmasını ister.

Gide, zaman zaman hikâyesinin seyri içinde araya girerek okuyucuya hitab eder. Romanının kurgusundan okuyucunun büyülenmemesi için onu uyarır. **Les Caves du Vatican** (Vatikan Zindanları) isimli romanında, kadın kahraman Comptesse'in budalalığı ile zıtlık oluşturan sahtekâr erkek kahraman Protos'un dolandırıcılığını değerlendirmeye okuyucuyu davet eder. Hikâyenin akışı içinde anlatıcı, okuyucuyu şöyle uyarır: "Okuyucuyu dürüst bir şekilde uyarıyorum: bugün Virmantel papazı kılığında kendini tanıtan Protos'tur."[25] Böylece anlatıcı okuyucunun bir dolandırıcılık olayına tanık olduğunu belirterek onun heyecanını kırmaya çalışır. Ayrıca hikâyenin çizgisel ilerleyişi, anlatıcının araya girmesi ile kesilmiştir. Böylece okuyucunun uyarılması yöntemi ile Gide, yazar-okuyucu, öğreten-öğrenen ilişkisini sergiliyor ve kurgusalı gerçekmiş gibi sunan roman anlayışını reddetmiş oluyor.

Gide, aptal tipler sunarak romanesk ile alay ettiği ve "soti" adını verdiği eseri **Prométhée mal enchainé** (Zincire Gevşek Vurulmuş Prometheos) de kahraman Prométhée'nin ciddi bir olay karşısında ağlamak yerine gülmesi veya bunun tersini yapması eserin ciddiyetini yokediyor ve okuyucusunun roman kahramanlarıyla özdeşleşmesini engellemiş oluyor. Ciddi bir olay anlatırken anlatıcı-kahramanın "varsayalım ki hiç bir şey söylemedim" cümlelerinin olayın tam doruk noktaya ulaştığı zaman söylenmesi, kitabın ciddiyet özelliğini kaybettiriyor ve okuyucu üzerinde soğuk duş etkisi yapıyor ve heyecanı kırıyor.

Gide, sotilerinde gülünç ve çelişkili tipler çizerek okuyucunun onları örnek alıp özdeşleşmesini engelliyor. Böylece kahraman ile okuyucu arasında duygusal bir kaynaşma (fusion sentimentale) gerçekleşmiyor. "Gide bizim ile romanesk kahramanlar arasında soti (güldürü hikaye) ile oluşturduğu komik uzaklık (extériorité) sayesinde, her romancıyı tehdit eden yazarın yarattığı karakterde, okuyucunun ise kahramanda özdeşleşmesinden kaçınmaya çalışır."[26] Gide'in **Prométhée mal enchainé** (Zincire Gevşek Vurulmuş Prometheos) isimli güldürü hikayesinde kahraman Damocles'in ölümü okuyucuyu etkilemiyor. Çünkü bu kahraman, hikaye boyunca komik bir karakter sergilemiştir.

Les Caves du Vatican (Vatikan Zindanları) isimli sotisinde Gide, trajikomik kukla tipler çizer. Örneğin ateist bir bilim adamı olan Armand-Antime Dubois, küçük bir mucize karşısında katolikliği kabul eder; basit karakterli romancı-kahraman Julius Baraglioul, liyakatı olmamasına rağmen Fransız Akademisi üyesi olmak için çaba sarfeder; bir budala tip olan Amédeé Fleurissoire

---

[25] André Gide, **Les Caves du Vatican**, Paris, Gallimard Yayınları, 1922, s. 97.

[26] Claude-Edmonde Magny, **Histoire du Roman Français depuis 1918**, Paris, Seuil Yayınları, 1950, s. 237.

kaçırılmış olan Papa'yı bir haçlı şövalyesi gibi Vatikan zindanlarından kurtarma macerasına atılır. İşte okuyucu, birinci kahramanın basit bir olay karşısında birdenbire hidayete ermesine; ikinci kahramanın liyakatsiz çabasına; üçüncü kahramanın donkişotvari macerasına güler ve onları ciddiye almaz. Bütün bu kahramanlar, gülünç kuklalar olduğundan okuyucu onları taklid etme zahmetine girmeyecek ve onlardan etkilenmeyecektir. Böylece Gide, bizi bir insan dünyasına değil bir kukla dünyasına sokar. Okuyucu ve ona sunulan varlıklar arasında belli bir iletişimin, dahası belli bir sempatinin kurulmasına engel olur.[27]

La Porte Etroite (Dar Kapı) isimli romanında Gide, okuyucusunu kadın kahramanın durumunu değerlendirmeye davet eder. Okuyucu, önce kadın kahraman Alissa'nın çekmiş olduğu acıdan heyecanlanır. Fakat hikâyesinin sonunda okuyucu, bu acının merhamet etmeye değip değmeyeceğini kendi kendine soracaktır. Zira Alissa, kendi kurduğu romanesk dünyanın kurbanı olmuştur. Bu dünyayı kendisi kurduğu için çektiği ızdıraptan okuyucu etkilenmeyecektir.

Les Faux-Monnayeurs (Kalpazanlar)'de Gide, Boris'in intihar olayını anlatır, fakat olayın girdisini çıktısını açıklamaz. Fakat okuyucusuna sadece birkaç ipucu verir. Yorum devamlı şüpheli ve belirsiz kalır.[28] Anlatıcı, okuyucuya şöyle seslenir: "Küçük Boris'i Azais'lere emanet ederken Edouard'ın bir tedbirsizlik yapmasından korkuyorum. Acaba ona nasıl engel olmalı?"[29] Anlatıcı bu şekilde hikâyenin akışı içine girerek geleneksel romanın anlatım kurallarını altüst eder. Anlatıcının hikâyenin akışı içinde araya girmesi olayın romanesk seyrini durdurur ve okuyucunun heyecanını kırar.

Sonuç olarak, Gide okuyucusunu romanın dünyasına davet ederek onu hesaba katmış olur. Okuyucunun dışarıdan bakış açısı ile bizzat kendisinden daha aktif, kavrayışlı ve sorgulayıcı olmasını ister. Zaman zaman anlatıcı olarak hikâyenin akışını durdurarak müdahale etmesi, olayın cizgisel ilerleyişini durdurur ve okuyucusunu romanının kurgusallığından etkilenmemesini amaçlar. Bu anlatım tekniği ile Gide geleneksel romanın krolonojik anlatımını reddeder ve onu sorunsal hale getirir. Okuyucusunu kendine eşit konumda, hatta daha üstün bir kimlik vererek onu muhatab almıştır.

RESUME

Dans cet article, nous avons essayé d'exposer que Gide prend en compte son lecteur dans son monde fictif qu'il a créé. Il exige la participation du lecteur

---

[27] Claude-Edmonde Magny, **a.g.e.**, s. 236.

[28] Bkz. Michael Raimond, **Le Roman depuis la Révolution**, Paris, Armand Colin Yayınevi, 1968, s. 169.

[29] André Gide, **Les Faux-Monnayeurs**, s. 274.

à la création littéraire, c'est-à-dire la collaboration de celui-ci afin de faire comprendre mieux son oeuvre. Gide confère au lecteur une position privilégiée en lui donnant accès à la pluralité des points de vue. II l'invite non comme public mais comme partenaire. Gide exige que son lecteur soit plus perspicace, plus que l'auteur lui-même par son optique extérieur. En intervenant de temps en temps au fil du récit en tant que narrateur, il arrête la progression linéaire de l'intrigue et brise l'émotion du lecteur pour que celui-ci ne soit pas fasciné par le romanesque. Par cette technique narrative, il rejette la narration chronologique du roman traditionnel.

KAYNAKÇA

1- R. M. Alberes, **Histoire du roman moderne**, Paris, Albin Michel Yayınları, 1962.

2- R. Bourneuf et R. Ouellet, **L'Univers du Roman**, Paris, P.U.F Yayınları, 1972.

3- M. D. Borros Azzi, **La Problématique de l'écriture dans Les Faux-Monnayeurs**, Paris, Letters Modernes Yayınları, 1990.

4- Roger Bodart, Pourquoi et pour qui Gide écrivait-il in **Cahiers, André Gide 3 Le Centenaire**, Paris, Gallimard Yayınevi, 1972.

5- Pierre Chartier, **Les Faux-Monnayeurs d'André Gide**, Paris, Gallimard Yayınevi, 1991.

6- Jean Hytier, **André Gide**, Paris, Edmond Charlot Yayınevi, 1946.

7- André Gide, **Journal des Faux-Monnayeurs**,Paris, Gallimard Kitabevi, 1926.

8- André Gide, **Paludes**, Paris, Gallimand Kitabevi, 1926.

9- André Gide, **Journal I**, Paris, Gallimand Yayınevi, 1948.

10- André Gide, **Les Faux-Monnayeurs**, Paris, Gallimard, 1925.

11- André Gide, **Les Caves du Vatican**, Paris, Gallimard Yayınları, 1922.

12- M. Léonard, André Gide, et la mise en textuelle in **Etudes Françaises**, Montréal Montreal Üniversitesi Yayınları, 1978.

13- Cemil Meriç, **Kırk Ambar**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980.

14- Daniel Moutate, **Les Reflexions sur Les Faux-Monnayeurs**, Paris, Champion Yayınları, 1990.

15- Génévième I.D.T, **Les Faux-Monnayeurs d'André Gide**, Paris, Hatier Yayınları, 1970.

16- Claude-Edmonde Magny, **Histoire du Roman Français depuis 1918**, Paris, Seuil Yayınları, 1950.

17- Marthe Robert, **Roman des Origines et Origines du Roman**, Paris, Gallimard Yayınevi, 1972.

18- Michel Raimond, **La Crise du Roman**, Paris, José Corti Yayınevi, 1985.

19- Michael Raimond, **Le Roman depuis la Révolution**, Paris, Armand Colin Yayınevi, 1968.

20- A. Robbe-Grillet, **Pour un Nouveau Roman**, Paris, Editions de Minuit yay., 1963.

21- Anne Marie Moulène ve Jacques Paty, Les Faux-Monnayeurs ou I'oeuvre sans object in **Revue des Letters Modernes, André Gide 5**, Paris, Lettres Modernes Yay., 1975.

MIDDLEMARCH VE AYDIN KAVRAMI

Yard. Doç. Dr. Gülbün ONUR*

Uzun soluklu, çok katmanlı romanı *Middlemarch* henüz bir taslak aşamasındayken bile George Eliot İngiliz entelektüel çevresinde saygın bir yer edinmişti. Yaşama **ortamı** düşüncesini, söz dokusunu, yaratıcılığını biçimlediği gibi, yazınsal eğilimlerini de belirlemişti. Eliot, 1860'lı yıllarda yaşadığı toplumun baskın değerlerine kayıtsız kalmayı yeğleyen tavrıyla özellikle dikkat çeken bir yazardı. Özgür düşünceli ve köktenci biri olarak tanınmasına karşın, saygın okur kitlesi arasında kraliçenin başı çekmesi yeni romanı *Middlemarch'ı* evrensel bir bakış açısıyla ele almasına neden olmuştu.

Yazar, 1863 yılında yazdığı romanı Romola'da klasik kültürle Hıristiyan kültürü tarihsel bir sentez ve 'çerçeve içinde aktarmış, Rönesans Floransa'sını dinsel ve siyasal yaşam üzerine kurmuştu. Bu romanda Eliot, konunun da yardımıyla hem bölgeyle sınırlı kalmayı, hem de evrensel olabilmeyi başarmıştır. Böyle bir denemenin ardından yazılmış olan *Middlemarch* yazarın yedinci romanıdır ve on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinin tarihsel ve toplumsal yapısını yansıtmaktadır. Romanda toplumsal konuları ele alırken, ilk tümceden de anlaşılacağı gibi, "insanlık tarihi" üzerine bir çalışmayı amaçlamıştır. Romanda 1820'lerin sonundan 1830'ların başına değin geçen on yıllık bir süre içinde insan çabasını geniş bir açıdan sergiler. Geçmişin tarihsel gerçeğini, yaşadığı dönemle bağdaşan yanını, çatışmasını ve iç içe geçmiş konumunu *Middlemarch* adlı bir kasaba

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi.

yaşantısı içinde aktarır. Düşle gerçeğin, eskiyle yeninin sarmalandığı bir dünyanın dile getirilişi sırasında roman kişilerinin kendileri dışında simgeledikleri anlamlar da önem taşır. Romanında geleneklere bağlı değişim içindeki bir toplumun panoramasını çizerken, toplumun üst katmanlarında yer alan hatırı sayılır sözde aydınlarla gerçek aydın arasındaki ayrıma okurun dikkatini çeker ve durumun sorgulanmasını sağlar. Bazı karakterlerin neden aydın sayılabileceklerini göstermeye çalışırken onları karşıtlarıyla birlikte sunması da okurun zorlamadan doğruyu görmesini sağlar.

Yaşadığım Gibi'de Tanpınar aydının tanımını yaparken Ziya Paşa ve Namık Kemal'i gerçek aydın olarak tanımlar ve onlarla ilgili olarak,

> Memlekette yol açan her yeni ve iyi şeyin başında bu iki arkadaşı görmek mümkündür, bu iki muharrir devirlerini altüst etmiş, zihniyetleri değiştirmiş, hayata yeni ufuklar açmış ve birlikte giriştikleri birkaç yıllık bir mücadelenin sonunda cemiyetin manzarası ve irfan ruhu ister istemez eskiden başka bir şey olmuştur. Onlar konuştukça ihtiyar Asya'nın bizdeki yüzü değişmiş, asırlardan miras kalmış ihtiyatların tozunu silken birtakım insanlar bazı hakikatlerin güneşine doğmuşlar ve kendilerini aydınlıkta bulmaktan memnun, hür hareketin tadını tatmışlardır'[1].

der. Yaşamın tüm topluma ait olduğunu, ancak tarih karşısında sorumlu olacakların aydınlar olduğunu belirtir. Onları, taşımaları gereken sorumluluk duygusuyla topluma en çok katkıda bulunabilecek kişiler olarak görür. Yaşamı sorgulayıcı bir tavrın gerekliliği üzerinde durur. Tanpınar'ınki kadar çarpıcı olmasa bile, buna oldukça yakın bir aydın tanımlamasının bir kadın yazar olan Eliot tarafından *Middlemarch'da* da benimsendiği görülür. Her ne kadar bir taşra kasabasında geçen olaylar birebir İngiliz toplumunu yansıtmasa da, *Middlemarch'ı* bir mikrokozmos olarak algılamak gerekir. Romanda etkin orta sınıfın alt ve üst tabakalarını temsil edenlerle aristokratlar arasındaki öykünmelerin çok canlı ve renkli bir anlatımla ustalıklı detaylarda dile getirildiğini görürüz. Yazar, farklı toplumsal koşullarda yaşayan insanların farklı değerlerin açmazlarıyla karşılaştıklarında kişiliklerinin nasıl biçimlendiğini modern roman ölçütleri içinde ilk kez ele alır. Yapıtta toplumun yaşadığı altüst oluş sürecinde şehirle kasabanın, çiftçiyle tüccarın, bankerle politikacının, üst sınıfla alt sınıfın, bilime inananlarla inanmayanların çelişkili durumlarıyla karşılaşırız. Hukukçuların, din adamlarının, doktorların ve emekçilerin kendi içlerinde çatıştıklarını ve bütün bu durumun ortaya koydu-

---

[1] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996), s. 44.

ğu sonuçları görürüz. Bu yüzden yazar belli roman kişilerini tek bir bakış açısıyla, dar bir konumda yansıtmamaya özen gösterir. Kişilerin yapı, söylem ve eylemlerinin toplumsal oluşumla birlikte verilişi yapıtın aynı zamanda tarihsel roman nitelikleri taşımasını sağlar. Eliot, on sekizinci yüzyılda aydınlanmayla başlayan düşünce sisteminin on dokuzuncu yüzyılda yaşama geçirilişi sırasında çekilen kimi sancıları okura düş gücünün mantığı çerçevesinde ve didaktik sayılabilecek bir biçimde aktarır. O dönemde akılla ilişkilendirilen bilginin, duyguyla ilişkilendirilen deneyimle çatışması romanda öne çıkan başlıca toplumsal gerçeklerden biridir. Bu gerçeğin bir sonucu olarak gerçek aydın ile sözde aydın arasındaki ayrım ortaya çıkar.

Eliot romanda Middlemarch gibi kısıtlı bir çevrede yaşayan üst tabakadan Casaubon, Bulstrode, Sir James ve Brook gibi sözde aydın olarak tanımlanabilecek kişilerin kendilerini görmekten aciz olduklarını, toplumun ortak beğenisinin coşkusuyla kendilerini hiç sorgulamadıklarını yansıtır. Bu kişilerin değişime kapalı, tutucu bir yaklaşımla eskiyi koruma istek ve çabaları kendilerini aşmalarını engeller. Casaubon ve Bulstrode bu tür kişiliklerin uç örneklerindendir. Topluma karşı sorumluluklarını kendilerini başkalarından üstün görerek yapay bir biçimde abarttıklarından başarısızlığa uğrarlar. Dokunulmazlıklarını ve saygınlıklarını ise aydın kişilerle çatışma içine girdiklerinde yitirirler.

Tüm toplumsal katmanların yaşam biçimleri ve inanışlarıyla temsil edildiği roman dört ana öyküden oluşmaktadır. İlk üç öykü romantik bir olay örgüsü çerçevesi içinde verilmesine karşın, dayandığı gerçekler açısından o dönem İngiltere'sinin toplumsal gerçekleriyle örtüşür. İlk üç öyküde yer alan baş kişilerin, Dorothea, Ladislaw, Lydgate, Mary Garth, Fred ve Farebrother'ın, yapıcı özellikleriyle gerçek aydın tanımına uydukları görülür. Söz konusu öykülerde bu kişilerin zaman içinde gerçeklerle yüzleşerek değişim göstermeleri, romanı aynı zamanda bir aydınlanma ve uyanışın öyküsü yapar. Romanın sonunda aydın sınıfına girenlerin, insanların yücelmesini isteyen, toplumu ileriye taşıyan toplumsal eşitsizliklere karşı duyarlı kişiler olduklarını görürüz. Bu kişiler etkin bir savaşım sonunda insanın duyduğu özelliklerinin ancak bir kısmının elde edilebileceğini anlarlar. Dördüncü öykünün baş kişisi ise aşırı dindar ve saygın görünümlü banker Bulstrode'dur. Bulstrode ve Casaubon olumsuz yanlarıyla sözde aydınların temsilcisidirler. Bulstrode'un romanın yedinci kitabına değin başarıyla süren sarsılmaz saygın konumu, geçmişini bilen Raffles adlı ayyaş bir şantajcının ortaya çıkışıyla yıkılır. Yazar, bu öyküde bilgi ve bilgilendirilmenin on dokuzuncu yüzyılda oynadığı etkin rolün yanılgılara yol açabileceğini vurgular. Middlemarch'da, saygınlıklarıyla ünlü Casaubon ve Bulstrode'un içyüzleri ortaya çıktığında eşlerinin yaşadığı düş kırıklığının yanı sıra toplumun da bundan zarar gördüğü ve bunun topluma ne denli pahalıya mal olduğu ortaya konur. Bu kişilerin yalınkat kişilikleri gerçekle yüzleşebilecek yapıda değildir. Bu yüzden zaman içinde gelişme gösteremeyen durağan kişilerdir. Öte yandan, sözde aydın sınıfı-

na girmelerine karşın, Sir James ile Brook'un özlerindeki iyi niyetin baskın gücü yüzünden topluma olan zararları daha az duyumsanır. İnsanlarla ilişkilerinde sıcaklıkları, esneklikleri, ayrıntılarda dile gelen sıradan dünyalarındaki tedirginlikleri onları yüceltmiş, daha sevimli kılmıştır. Böylece roman sözde aydınların kendi içlerinde duyarlılıklarına göre farklılık gösterdiklerini de duyumsatmış olur. Casaubon ve Bulstrode uzun süre kendilerini insanlık yararına çalışan aydınlar olanak sunarlar. Oysa onları kendi iç hesapları ve çıkarları dışında hiçbir şey ilgilendirmemektedir. İki kardeş gibi öfkelendiklerinde benzer tepki gösterirler. Kendilerini uyarmaya ve onlara gerçeği göstermeye çalışanlara bir tür ruhsal ve fiziksel işkence uygularlar. Eliot, aydın kisvesi altında cinayeti anıştıran kötülüklerin barınabileceğini, hırslı kişiliklerin insani bağlardan kolayca kopabileceklerini ve aşırı bencillik sergileyebileceklerini gösterir.

Casaubon, tüm mitolojilerin kaynağına ilişkin bir kitap yazacağına kendini inandırmış, yazacağı kitaba "Tüm Mitolojilerin Anahtarı" adını vermiştir. Ne var ki, başkalarına yeni ufuklar açacak olan böylesine iddialı bir çalışmanın ancak aydın bir bakış açısıyla gerçekleşebileceğinin ayırdına varamaz. Geç saatlere kadar kendini loş kütüphanesine kapatan bu sözde bilge kişi, çalışmaları arasında boğulup kalır. Eski eserler üzerine yeni yazılanları okuma gereği bile duymaz. Bu yüzden yapmak istediği çalışmanın geçerliliğini yitirmiş olduğunun ayırdına da varamaz. Casaubon'un geçmişe ışık tutamaması gerçek bir aydın olmamasından kaynaklanır. Ruhsuz sahibiyle özdeşleşen ve onun boş çabasını simgeleyen Lowick adlı malikanesi de dışarının doğal ışını yeterince içeri alamayan dar pencereli bir mekan olarak tanımlanır. Kuzeni Ladislaw'u güzel sanatlara ilgi duyan bir serüven tutkunu olarak değerlendirmesi kendi ilgi alanı dışında olan bitene kapalı olmasındandır. Sekiz kitap, seksen altı bölüm ve bir finalden oluşan romanda dış mekanda Casaubon'u görmek neredeyse olanaksızdır. Bahçede karısı Dorothea ile buluşmak istemesine karşın, bunu gerçekleştiremeden bahçede ölmesi anlamlıdır.

Romanda aydın tanımına en yakın duran kişinin sanat ve siyasete gönül vermiş Ladislaw olduğunu görürüz. Akrabası Casaubon ile çatışması, Casaubon'un hızla gelişmekte olan dünyanın gerisinde kalmasından kaynaklanır. Bu tanıma uyan ikinci kişi ise, kasabaya ilk geldiğinde tıp alanında önemli bir çalışma başlatmış olan ve yoksullar için bir hastane açmayı amaçlayan idealist doktor Lydgate'dir. Gerek bilimsel çalışmaları, gerekse hastalarıyla olan sağlıklı ilişkisi kasabanın ileri gelen sözde aydınları tarafından engellenmeye çalışılır. Her yeniliğe karşı duyulan art niyet onun iş ve özel yaşamına ilişkin sahnelerde tipik ve ayrıntılı bir biçimde dile getirilir. Yıllardan beri uygulanan tedavi yöntemlerini değiştirmek istemeyen doktorlar onun dünyasına zorla girmeyi başaran sevgilisi Rosamond'la birlikte Lydgate'i başarısızlığa ve mutsuzluğa sürüklerler. Paralı ve toplumda yeri olan bir eş bulmak için özel okulda yetiştirilen küçük yerin gözde kızı Rosamond, kendi yaşam biçimini aşan özlemlerinin esiri olur. Özeleştiri

yapmayan kişilerin her karşılaştıkları yenilgi karşısında hayretler içinde kalışları ve kendilerine acımaya başlamaları

Rosamand'un kahramanı olduğu melodramatik sahnelerle anlatılır.

Eliot tarafsız bir bakış açısıyla aydın olarak tanımladığı kişilerin zayıf yanlarını da vermeye özen gösterir. Örneğin Lydgate, toplantıların güzel piyano çalan en alımlı kızı olması nedeniyle Rosamönd'un gerçek değerini sorgulamaz. Başlangıçta sağlıklı bir aydın portresi çizen Lydgate'in mutsuz yaşamının nedenleri, zaafları, geçmişinden ders almaması, tanımadan aşık olması, evliliği sırasında piyasaya borçlanması ve bu yüzden kimi konularda ödün vermek zorunda kalmasıdır. Lydgate ve Dorothea idealist ve çalışkan kişiler olmalarına karşın tutuldukları insanlar konusunda gerçekleri göremeyip yanılmışlardır. Buna karşın benzerlikleri açısından neredeyse kardeş denilebilecek bu kişilerin romandaki öbür aydın kişiler gibi yapıcı özellikleri ağır basmaktadır. Dorothea, kendi olanaklarını başkalarının yararına kullanmayı amaçlayan bir anlayış içindedir. Yoksullara içlerinde insan gibi yaşayabilecekleri evler inşa etmek ister. Dayısı Mr. Brook, kocası Casaubon ve Sir James gibi hatırı sayılır toprak sahiplerinin yanı sıra açlık sınırında yaşamaya çalışan işçi ailelerinin de varlığının bilincinde olduğunu sürekli vurgular. Böylesi bir duyarlılık yakın çevresini sarsmaya yetmiş, ancak yine de Dorothea'nın farklı ama saygın bir konumda algılanmasına neden olmuştur. Sorunlara çözüm arayışı içinde olmayan insanların vicdan azabı duyması gerektiğini dile getirdiğinde kişilerin önce irkildikleri, daha sonra yavaş yavaş ona hak vermeye başladıkları görülür. Tüm olumlu eylemleri ve sahip olduğu aydın değerler, okurun onu Azize Teresa'nın çağdaş imgesi olarak görmesini sağlar.

Tarihteki kişiliklere, siyasal olaylara, din anlayışlarına, düşünürlere, bilim adamlarına, ekonomist ve sanatçılara göndermelerle zenginleştirilen roman zor rastlanan bir anlatım biçimi ve dil ustalığı sergiler. Middlemarch, geçmişin yaşanmışlığını duyumsatan ve onu güncelle ilişkilendiren yetkin yapıtlardan biridir. Yazar, aydın ile sözde aydını konumlandırmak için aşırı uç sayılabilecek örneklerin yanı sıra her bakımdan anlamlı ve sağlıklı görülebilecek örnekler de verir. Garth'ların kızı Mary Garth, ne Dorothea gibi idealist ne de Rosamond gibi sığ bir anlayışa sahiptir. Köy kökenli olmasına karşın, geçmişle geleceği dingin bir biçimde bağdaştıran gerçekçi ve entelektüel bir aydın tiplemesidir. Garth E Ailesi bireyleri ve din adamı Farebrother bilgi birikimleriyle sağduyularını denge içinde tutabilen, sorumluluklarını abartmadan kavrayan, insana ve insanın mutluluğuna önem veren bir anlayışa sahip aydın kişilerdir. Sonuç olarak, romanda en yapıcı ve çözümleyici rolü onlar oynarlar. Fikirlerini dışa vurmadaki doğallıkları çevrelerine güven duygusu verir. Bu kişilerde karşılaştığımız yalınlık ve doğrudandık kent yaşamının karmaşası içinde yetişenlerinkinden farklıdır. Böylece Eliot ilk kez aydını kentli bir konumdan kırsala taşımış olur.

THE IMPORTANCE OF USING DICTIONARY IN LANGUAGE LEARNING AND TEACHING

Dr. Ece SARIGÜL*

The purpose of this article is to examine the importance of using dictionary in language learning / teaching process and make some suggestions for language teachers as well as language students.

A dictionary is a reference book containing the words of a language usually alphabetically arranged, with information on their forms, pronunciations, functions, meanings, etymologies, spellings and idiomatic uses. Most of this information cannot be found in other reference books. It is important to consider several advantages in the use of dictionaries. In the very early stages of learning, even an inadequate bilingual dictionary can provide an important support and be a quick reference book. In language learning/teaching process the importance of using dictionaries cannot be denied. It is obvious that the dictionary can be an extremely useful learning resource, especially as it makes the learner more independent of the teacher.

If the students learn how to use a dictionary effectively, then the dictionary can be a very helpful resource for their studies. Training in the proper use of a dictionary will be of help in selecting the meaning that is appropriate to a given context. The most important basic skill in using a dictionary is to find a word or

* S. Ü. Eğitim Fakültesi Araştırma Görevlisi

expression one has in mind. Then, one has to find out the meaning of the word, however, there is a problem of choosing of appropriate meaning to the given context when several meanings are defined. For instance, we can identify many senses of the word "see" by means of a dictionary exploitation.

1) I can't see Lydia anywhere. (perceive with the eye)

2) The security guard asked to see our passes. (inspect)

3) Can you see what I mean? (understand)

4) We are going to see a film tonight. (be a spectator at)

5) I could see that you were having an argument with him. (perceive with the eye)

6) I'd like to see the manager please. I have a complaint. (have a meeting with)

When the above dictionary definitions and example sentences are examined, it is seen that each sentence can be interpreted differently because of the contextual clues and different dictionary definitions for the same word . Therefore, it is safe to advise language students to analyse the different meanings of an unknown word by means of dictionary usage.

Some students may not be aware of the efficient ways of using a dictionary. In general, they only take the entry as the final option and do not explore other possibilities of meaning or they do not usually think of looking up a familiar word like "bring", "call " or "get". But the meanings of these words may change depending on the usage of them in different contexts and may create difficulty for language students. Haphazardness of students while using dictionaries for their specific lexical needs may sometimes bring about deficient or erroneous interpretations for the students are inclined to adopt the first meaning they happen to come across without bothering themselves for the rest. Thus, when we introduce techniques for using dictionaries, we should teach students to look up a word that seems familiar, when it appears in a sentence that is difficult to understand. For instance, the word "chair" is known by language students who have learned to name furniture: but for some, the word will cause difficulty in sentences like "He was appointed to the chair of maths at the university" or "He will chair the meeting". It is possible that the word "chair" in the students' language knowledge would not have these meanings. Students usually assume that they already know the meaning of an ordinary word, so they do not try to find another meaning for it. Therefore, the ability to use a dictionary should not be taken for granted in language classes.

Another important factor to consider is the students' unawarenesss of the information that a dictionary contains. A dictionary generally contains at least the following information about each word which can be used by the foreign language learners.

1. Its spelling
2. The standard pronunciation
3. Definitions to represent the word's one or more meanings
4. Parts of speech, such as noun, verb or preposition
5. Example sentence in which the word used
6. Synonym
7. Antonym

Other information may be included, such as the etymology or history of the word and whether the word is "non-standard" or "absolute". The history of a word is usually given at the beginning of the entry and often give information about the way the word has developed its current meaning. Placing a word's etymology before its definitions enables the reader to see where the first meaning of the word come from. Many people, however, want to know what the most common current meaning of a word is, and they expect to find that meaning given first. In recognition of this fact, some dictionaries now place the etymology at the end of each entry, after the definitions. A dictionary may be more than a reference book about a word; it can contain biographical and geographical knowledge as well as lists of weights, measures, symbols and so on.

Bilingual and monolingual dictionaries are the most used dictionaires by the foreign language learners. Students generally like to use bilingual dictionaries because they bring instant satisfaction, while teachers prefer monolinguals for their long term benefits. It is difficult to answer the question "which dictionary serves the learner best?" Bilingual dictionaries are generally employed in the initial stages of learning a language and may help the learner solve their terminological problems unless the unfamiliar word has numerous entries. Many bilingual dictionaries give only single word translations, as a result of which learners are bound to make mistakes. Koç and Bamber (1997:64) state that " as the meaning of a word tends to change according to the context in which it is used, the chances of getting the wrong meaning with this type of dictionary are fairly high." For instance, supposing the student has to look up

the Turkish adjective "verimli" in a Turkish –English bilingual dictionary he will be very likely to find these entries "productive", "profitable"etc. But these entries are not appropriate when it is intended to mean "prolific" (for the author) or "fertile" (for the soil) in a piece of text. Therefore, students should be aware of the disadvantages of using bilingual dictionaries. We can not prevent our learners from using bilingual dictionaries but we can advise them to use bilingual dictionaries wisely.

On the other hand, while using a monolingual dictionary users have to think in English and meanings have to be understood in terms of other English words. There is now a choice of good monolingual dictionaries available at various levels of difficulty and specially written for the foreign language learner.

Underhill (in Ilson, 1985: 104) points out the following advantages of using the monolingual dictionaries.

1. Users have to think in English.

2. Meanings have to be understood in terms of other English words, promoting a more rapid expansion of passive vocabulary.

3. Many high-frequency function words which are virtually inaccessible via bilingual dictionary may be given appropriate treatment.

4. Learners may gain insights into the precision of defining and describing meanings, and constructing example sentences, as well as learning to cope with definitions which at first seem unclear.

5. The example sentences themselves not only exemplify typical usage but also provide an access to the meaning.

6. The ability to use the MLD effectively allows students the satisfaction of exploration through the dictionary, a sense of self-sufficiency and greater confidence in their ability to solve language problems for themselves. This in turn helps students to recognize and formulate their own language problems and questions in the first instance.

As Underhill points out above there are many advantages of using monolingual dictionaries in language learning. In addition to monolingual dictionaries , students can also make use of other dictionaries such as "The Dictionary of Idioms, The Dictionary of Collocations, The Dictionary of Synonyms and Antonyms" and the like. Students should be aware of the fact that dictionaries vary with respect to the number of words they include and the

amount of information they provide for each lexical item. The shorter the dictionary entry for the word is, the less trustworthy it will be.

In conclusion , it can be said that the benefits of dictionaries to language learners should not be ignored in language classes. Unfortunately, in most classrooms, very little time is provided for dictionary use. But it is an undeniable fact that a learner who makes good use of a dictionary will be able to continue learning outside the classroom and this will give him considerable autonomy about the decisions he makes about his own learning. In a teaching / learning situation, therefore, dictionary training should be an integral part of any syllabus.

Bibliography

Gairns, Ruth and Stuart Redman. 1989. **Working with Words** : Cambridge:CUP

Hatch, Evelyn and Cheryl Brown. 1995. **Vocabulary, Semantics , and Language Education** . Cambridge : CUP.

Ilson, Robert. 1985. **Dictionaries , Lexicography and Language Learning**. Oxford: Pergamon Press.

Jackson, Howard. 1991. **Words and Their Meaning.** London : Routledge.

Kipfer, Barbara Ann. 1984. **Workbook on Lexicography**. Exeter :University of Exeter.

Koç , Sabri and Brian Bamber.1997. **English Language Teaching**. Ankara : YÖK.

Nuttall, Christine. 1982. **Teaching Reading Skills in a Foreign Language**. London: Richard Clay Ltd.

Wallace, Michael J. 1987. **Teaching Vocabulary**. London : ELBS.

POSTMODERNİZM ve JOHN FOWLES

Arş. Gör. Dilek SARICA*

Yaygın olarak 1960'lı yıllarda özellikle New York'taki sanat çevreleri arasında belli bir sanat anlayışını yansıtmak amacıyla kullanılmaya başlayan **postmodernizm**, modern sanata bir tepki olarak doğmuştur. Postmodernizm, modernizm olarak tanımlanan dönemin sona ermesini ve yeni bir anlayışın ortaya çıkmasını ifade eder.

Postmodernizmin sona erdirdiği modern dönemde ilerleme ve rasyonalizm egemendir. İnsana ve insan aklına güvenilen bu dönemde insandan, aklını ve bilimi kullanarak sürekli ileriye gitmesi ve daha akla uygun bir toplum düzenlemesi beklenir. Modernizme göre bilim ve teknoloji sayesinde insanlığı iyi bir gelecek beklemektedir. Postmodernizm de modernizmin bu anlayışına yani insancıllık, özgürlük ve akılcılık anlayışına bir tepki olarak çıkmıştır. Postmodern anlayışa sahip olanlar Hiroşima'ya gönderme yaparak iyiye ulaşma ve akılcılık yolu ile ileriye gitmenin mümkün olmadığını belirtirler. Çünkü yeni bir binyıla girdiğimiz bu dönemde, bilimsel teknolojik gelişim yaşanırken bile insanoğlu açlık, yoksulluk, gerilik, savaş, baskı gibi sorunları aşamamıştır.

Postmodernizme göre tek doğru ya da iyi yoktur. Gerçek açık uçlu olarak kavranmakta ve gerçekliği yansıtma yerine belirsizlik ve kararsızlık esas alınmaktadır. Bu yüzden postmodernizmde görecelik ve pluralizm sözkonusudur. Çünkü postmodernizme göre herkesin kendine göre doğrusu ve iyisi vardır. Doğruların seçimi, kişinin hayata bakış açısı, yaşadığı ortam gibi değişken etkenlere bağlıdır.

Umberto Eco, postmodern romanın en iyi örneklerinden **'Gülün Adı Var'** adlı romanında tek doğrulu bilim anlayışını eleştirmiştir. Çünkü geçerli ve doğru

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi İngilizi Dili ve Edebiyatı Bölümü Araştırma Görevlisi

kabul edilen bilgi çoğu kez baskı aracı olmaktadır. Tek doğrulu bilim anlayışı yerine çok doğrulu ve göreli bir bilgi anlayışına gerek vardır.

Gabriel Garcia Marquez, Kurt Vonnegut, Gunter Grass, John Fowles, E. L. Doctorow gibi ünlü yazarlar, edebiyat alanında postmodern sanat anlayışının temsilcileri arasında sayılabilmektedir. Gencay Şaylan'ın belirttiği gibi postmodern yazarlar için tarihi saptırmamak ya da gerçekten kopmamak, okuyucuyu düşündürmek ve ona birşeyler anlatmak gibi ölçütler geçerli kabul edilmemektedir. Postmodern yazarlar okuyucunun duygularını harekete geçirmenin önemli olduğunu ileri sürmektedirler. Bu anlayışı sembolize eden örneklere sürekli kliplerin yayınlandığı Kral TV, veya Türkiye'de de gösterime giren Özel Bir Kadın gibi filmleri de ekleyebiliriz. Seyredildikten sonra izleyicide film ile ilgili bir iz kalmaması sorun değildir. Aynı şekilde kliplerin mesaj vermesi veya anlamlı olması gerekmez. Önemli olan izleyicinin eğlenmesi ve zevk almasıdır. Çünkü hayata anlam verme veya mesaj taşıma olanaksızdır ve bu anlamda herhangi bir kaygı söz konusu değildir (1999:80-82).

Postmodern roman, romanın biçimini ve içeriğini sorgular. Sadece biçimin kullanılarak içeriğin sorgulandığı polisiye romanlar örnek gösterilebilir. Polisiye romanda gizli bir gerçek vardır ve roman boyunca o gerçek aranır. Postmodern yaklaşımda ise bunu görmek mümkün değildir. Sadece biçimi kullanarak gizemin aydınlığa kavuşması yolundaki beklentiyi gerçekleştirmeyerek okuyucuyu hayal kırıklığına uğratır. Bir anlamda postmodern yaklaşımda, polisiye roman biçiminde başka türde bir hikaye anlatılır ve farklı diyalog oluşturarak gerçek hayatta karşılaşılmayan olayların nasıl ortaya çıktığı gösterilir. John Fowles'un **The Enigma** adlı eserinde de bu durumu görmek mümkündür. Michael Jennings polis dedektifidir ve parlamento üyesi Mr. Fielding'in ortadan kayboluşunu araştırmaktadır. Bu öyküde gizem çözülmez, çünkü postmodern roman esrarengiz olmanın, özgür olmak için en iyi yol olduğu görüşünü vurgulamaya çalışır. Okura gizemi çözecek herhangi bir son sunulmadığı için, okur gizemden çok bu gizemin nasıl yaratıldığıyla ilgilenmeye başlar. Fowles, **The Enigma** da Mr. Fielding'in ortadan kaybolmasıyla polisiye romanda olması gereken gizemi yaratır, ancak öykünün sonunda esas olan okuyucunun karşılaştığı bu gizemin çözülmesi değil, Jennings ve Isobel arasındaki aşktır. Fowles, polisiye roman biçiminde bir aşkı anlatır.

Postmodern romanda, birden çok görüş açısı yazar, anlatıcı veya karakter tarafından okuyucuya sunulur. Hangi görüşün kime ait olduğu belirsiz kalırken modern romanda böyle bir durumla karşılaşılmaz. Modern romanın bir başlangıcı ve bir sonucu vardır. Başlangıçtaki olaylar dizisi gelişir, birtakım olaylar olur, kahraman bunların üstesinden gelir veya gelemez ve roman belirli bir sonuca ulaşır. Modern romanın bir bütünlüğü vardır. Karakterler kendi içlerinde tutarlı davranırlar ve davranışları karakter özellikleriyle açıklanabilir. Postmodern ro-

manda karakterler özgürce davranabildikleri gibi romanın sonu başlangıç olarak da verilebilir.

John Fowles'un 1969 yılında yazdığı **Fransız Teğmenin Kadını**, en iyi postmodern roman örneklerinden birisidir. **Fransız Teğmenin Kadını** Viktorya döneminin yirminci yüzyıl anlayışıyla anlatılmasıdır. Dwight Eddins, **Fransız Teğmenin Kadını**'nı Viktorya romanı üzerine çağdaş bir roman olarak tanımlar (1992: 106). Roman, aslında sıradan sayılabilecek üçlü bir aşk hikayesini anlatır. Varlıklı bir burjuva kızı olan Ernestina ile evlenmek üzere olan Viktorya çağı beyefendisi Charles Smithson, Lyme Regis'de Fransız Teğmenin Kadını olarak bilinen Sarah Woodruff'la tanışır. Sarah'nın kötü bir şöhreti vardır çünkü bir süre önce yaralı olarak kasabaya gelen Fransız bir teğmenle ilişkisi olmuştur. Teğmen evlenme vaadiyle Sarah'yı baştan çıkarmış ve sonra da ortadan kaybolmuştur. Sarah'nın farklı bir toplumsal sınıftan olmasına ve kötü şöhretine rağmen, Charles ona aşık olur. Viktorya döneminde baskının, kuralcıların ve sınıf farklarının belirgin olduğu gözönüne alınırsa, Viktorya çağı beyefendisi ile alt sınıftan birisi arasında geçen bu aşk özgürce yaşanamamaktadır. Sarah ise tipik Viktorya çağı kadınlarında olmayan özelliklere sahiptir. Din ve ahlak kurallarının ağırlığının hissedildiği, rollerin belli olduğu Viktorya döneminde bir kadından beklenen kocasına itaat etmek, onun sözünden çıkmayıp ev işlerini yapmaktır. Buna karşın Sarah öncelikle özgürlüğüne düşkün, zeki birisidir ve kötü şöhreti sayesinde toplumsal kısıtlamalardan kurtulmuştur.

Laurance Raw'un da (2000) belirttiği gibi, 1832-1901 yılları arasında yer alan Viktorya Çağı muhafazakarlılığı ve kuralcılığıyla bilinir. Toplumsal statülerin, gelenek göreneklerin ve cinselliğe getirilen yasaklamaların hissedildiği bir dönemdir. Viktorya döneminin anlatıldığı **Fransız Teğmenin Kadını**'nda, köşkler, beyefendiler, salon hanımefendileri, hizmetçiler, para sahibi burjuvalar, burjuva özentisi alt sınıf üyeleri, soylu bir aileye evlilik yoluyla girmek isteyen burjuvalar, entelektüel uğraşıları olan soylu mirasyediler, kocalarına sadık yumuşak başlı kadınlar bu çağın atmosferini yansıtır. Bu çağ, hayatlarını sadece görev duygusuyla sürdürenlerin, toplumsal, ahlaksal ve dini kurallara bağnazca bağlı kalanların çağıdır. Ne var ki, yine aynı dönemde Batı uygarlığının merkezi Paris'ten Londra'ya kaymıştır. İngiltere'de toprak sahipliğine dayalı tarım devletinden üretim ve ticarete dayalı modern ekonomi devletine geçilmiş, buhar gücü tren yollarında, denizcilikte, baskı işleminde, dokumacılıkta kullanılmıştır. Yine aynı dönem içinde telgraf, anestezi, fotoğraf icat edilmiş ve zorunlu eğitim uygulaması başlamıştır. John Fowles, böyle bir çağda Sarah gibi dönemin anlayışına uymayan bir kadın karakter çizerek, İngiliz Parlamentosu'ndan Reform Paketi'nin geçirildiğini anlatarak, Marx ve Darwin'e göndermeler yaparak, çağı sadece muhafazakarlıkla nitelememizin yanlış olacağını ifade eder. Mahmoud Salami'nin de (1992:113) belirttiği gibi postmodern roman, tarih ve kurgunun içiçe girdiği

romandır. Böylece anlatıcı, okuyucudan tarihi yeniden yorumlamasını, tarih mi bizi , biz mi tarihi oluştururuz sorusunu sormasını ister. Fowles, çağla ilgili bilgilerimizin yanlış ve eksik olabileceğini kabul etmemizi ve olumlu ya da olumsuz önyargılarımızdan, alıştığımız algılayış biçimimizden ve düşünce sistematiğimizden vazgeçerek çağa yepyeni gözlerle bakmamızı istemektedir. Romanın bölüm başlarındaki, Thomas Hardy, Matthew Arnold, Alfred Tennyson, Charles Darwin, Karl Marx gibi dönemin aydınlarından alıntılar yaptığı epigraflar çağın hem bilimsel hem de edebi yönünü sergilemektedir.

Yazar, söz konusu gerçek kişilere gönderme yaparak romanı tarihselleştirir. Tarihsel gerçekle romanın desteklenmesi yazarın Viktorya çağı edebiyat geleneklerini kullandığını gösterir ama daha sonra 'Bu anlattığım hikaye tamamen hayal ürünü' diyerek romanın bir kurgu olduğunu, gerçeği yansıtmadığını ifade eder (Fowles, 2000:91).

Roman on üçüncü bölüme kadar geleneksel Viktorya Çağı romanı özelliklerini taşımaktadır. Fowles o dönemin büyük yazarları Dickens, Thackerey ve George Eliot'ın yaptığı gibi okura sorular sorarak, romana girip yorumlar yaparak Viktorya çağı edebiyatının geleneklerini kullanır.

> Eğer şimdiye kadar karakterlerimin zihinlerini ve en gizli düşüncelerini biliyormuş gibi davrandıysam, bunun sebebi hikayemin geçtiği zamanlarda dünya çapında kabul gören (sözdağarcığını ve sesini de kısmen benimsediğim) bir tarzda yazıyor olmam, romancının Tanrı'nın hemen yanıbaşında görüldüğü bir tarz bu (91).

Ancak, roman on üçüncü bölümde farklı bir niteliğe bürünür. O ana değin her şeyi bilmese de biliyormuş gibi davransa da aslında o, kendi deyişiyle Alain Robbe Grillet ve Roland Barthles'ın çağında yaşamaktadır. 1960'lı yılların roman yazarı John Fowles, trende Charles ile aynı kompartımana binebilen, Charles ile romanda iki kez karşılaşabilen bir yazardır. Böylece olayların içerisinde yer alıp romanın bir parçası olur.

Her şeyi bilen tanrısal anlatıcı olmayı reddeden, bütün romanı hayal gücüyle yazdığını iddia eden yazar romandaki karakterleri tanımadığını, başlarına ne geleceğini, nasıl davranacaklarını bilmediğini söylemektedir. John Fowles, bir yandan Viktorya dönemine ait edebiyatın geleneklerini kullanırken bir yandan da bizi postmodern romanın özelliklerinden olan karakterlerin özgürlüğüne tanık eder.

> Charles, Sarah'yi uçurumun kenarında bıraktığında ona dosdoğru Lyme'a dönmesini emrettim. Ama dön-

> medi; nedensiz yere dönüp Mandıra'ya gitti . Bu fikir benden değil de Charles'tan gelmiş gibiydi. Bu sadece onun özerklik kazanmaya başladığını göstermiyordu, onun gerçek olmasını istiyorsam kendi yarı-tanrısal planlarımdan vazgeçip onun özerkliğine saygı duymalıydım. Başka bir deyişle, kendim özgür olabilmem için, ona, Tina'ya, Sarah'ya, hatta o iğrenç Bayan Poulteney'e bile kendi özgürlüklerini vermeliydim. Tanrı'nın bir tek güzel tanımı var: başka özgürlüklerin de var olmasına izin veren özgürlük. Ben de bu tanıma sadık kalmalıyım (93).

Yine aynı bölümde Fowles, roman anlayışımızı sorgular. Genel olarak romanın tanımı, yaşanmış veya yaşanması mümkün olayların belirli bir biçimde anlatılması olarak yapılır. Fowles, aşağıdaki satırlarla gerçeği sorgulayarak, aslında gerçek diye bir şeyin olmadığını ve gerçeğin aktarılamayacağını vurgular.

> .siz çocuklarınızı, meslektaşlarınızı, dostlarınızı, hatta kendinizi-ne kadar çabalasanız da, hatta belki günümüzde yaşayan bir Bayan Poulteney olsanız da- ne kadar kontrol edebiliyorsanız, benim de kendi zihnimin yarattığı bu yaratıkları o kadar kontrol edebildiğim hissini sizinle paylaşmak istiyorum. Ama bu akıl almaz bir şey değil mi? Bir karakter ya 'gerçek'tir ya da 'hayal ürünü' değil mi? Eğer böyle düşünüyorsanız .gülmekle yetineceğim. Kendi geçmişinizin bile tam olarak gerçek olduğunu düşünmezsiniz; onu giydirirsiniz, yaldızlar ya da kara çalarsınız, kimi yerlerini kesip atarsınız, kusurlarını düzeltirsiniz .tek kelimeyle onu kurgularsınız ve rafa kaldırırsınız- sizin kitabınız, sizin romantik otobiyografiniz. Hepimiz gerçek gerçeklikten kaçarız(93-94).

Kadınların görevlerinin kocalarına boyun eğme ve çocuk yapmayla sınırlı olduğu bir dönemde Sarah, özgürlüğe olan tutkusu ve kendisinin erkeklerle bir olduğu düşüncesiyle Viktorya çağı roman geleneklerini sorgulayan bir kadın kahramandır. James & Acheson'ın da (1998:39) belirttiği gibi, Charles aristokratlığın getirdiği yükümlülükler ile Sarah'nın kendisine sunduğu özgürlük arasında kalmıştır. Çünkü bir yanda toplumsal beklentiler, nişanlısı Ernestina ile mutlu bir yaşam vardır, öbür yanda ise toplumdan dışlanma, Sarah, öz benlik ve bireysel

özgürlük. Bu anlamda roman, Charles'ın kendi öz benliğine ve özgürlüğüne ulaşmasının öyküsü olarak görülebilir. John Fowles'un bütün romanlarında bireysel özgürlük teması ağırlık kazanmaktadır. Charles, roman boyunca Sarah'yı zavallı biri, kendini de onun kurtarıcısı olarak görmüştür, ancak romanın sonunda ortaya çıktığı gibi asıl kurtarılması gereken Charles ve kurtarıcı da Sarah'dır. Charles da görev duygusundan, protokoller arasında boğulmaktan ve istediği gibi özgür bir hayat süremememekten şikayetçidir. Fakat özgürlüğü seçme durumunda kaybedeceği çok şey olduğundan şikayetleri yüzeyseldir.

Viktorya çağına ait normlar, aşk ve evlilik hakkında tepkileri olan Mrs. Poulteney, kapitalist Mr. Freeman, aşkta tecrübesiz, toy bir Viktorya kızı Ernestina ve sosyal ihtiyaç içerisindeki Sam ve Mary tarafından okuyucuya sunulur. Bu karakterler, Dr. Grogan ve Charles ile farklılık gösterirken Charles ve Sarah arasındaki durum da aynıdır. Charles, diğer karakterlere göre Sarah'ya en yakın olandır, ancak o da Sarah'nın özgürlüğünü anlamakta zorlanır. Karakterlerin bu ayrılıklarından dolayı oluşan boşlukları doldurmak da okuyucuya düşmektedir. Okuyucuya sınırsız anlam çıkarma fırsatı verilirken, okuyucu yazardan daha önemli bir rol üstlenir.

Fowles'un romanlarında dikkatimizi çeken bir diğer nokta da Salami'nin de (1992:19) belirttiği gibi romanlarda belirleyici bir sonun olmamasıdır. **Koleksiyoncu'** da iki son, **The Magus'** da çeşitli ve gizemli başlangıç, **Fransız Teğmenin Kadını'**nda üç alternatif son ve **A Maggot'**da gizemli son ile karşılaşırız. **Fransız Teğmenin Kadını'**nda birisi Charles tarafından hayal edilen ve ikisi okura birini seçmesi için bırakılan üç son vardır. Birinci son tamamen gelenekseldir. Charles, Londra'dan Exeter'e giderken kurduğu hayalde Ernestina'ya gidip her şeyi usulünce anlatır. Evlenirler, yedi tane çocukları olur. Sarah, Charles'ın hayatından çıkar ve unutulur. Salami'ye göre Fowles, kendini bir anlatıcı olarak nitelerken aynı zamanda romanda birbirine alternatif üç son yazarak romanın tamamen kendi kişisel yaratımı olduğunun altını çizer. Fowles'un bu yaklaşımını Viktorya çağına özgü her şeyi bilen tanrı-yazar kavramıyla bağdaştırmak mümkün değildir (1992:19-20).

Fakat diğer iki son bundan çok farklıdır. Charles'ın Sarah ile ilişkisi devam eder ama uşağı Sam'in oyunları yüzünden Sarah'nın izini kaybeder. Yirmi ay sonra onu bulduğunda diğer iki son okura sunulur. Ayrı kaldıkları bu süre içinde Sarah yeni bir dünya olan Amerika'ya gitmiş ve Dante Gabriel Rosetti'nin evinde çalışmaya başlamıştır. Viktorya Çağı İngilteresinde özgür bir kadın karakteri çizen Sarah'nın özgürlükler ülkesi Amerika'ya gitmesi de ayrı bir anlam kazanmaktadır. Bu sonda

Charles bir çocukları olduğunu öğrenir ve Sarah ile evlenerek mutlu sona ulaşırlar.

Üçüncü sonda ise Sarah, Charles'ın evlenme teklifini reddeder. Bu hayal kırıklığına rağmen Charles, hayatın hala yaşanır olduğuna inanır. Hayattaki tek seçeneğin Sarah olmadığını, hayatın tek bir yüzü olmadığını, özgürlüğün hayatın içinde olduğunu fark eder. John Fowles, farklı sonlar sunarak hem yazar olarak kendisi de tarafsız davranır hem de karakterlerine verdiği özgürlüğü okurlarına da verir. Okuyucu klasik okuyucu olmaktan çıkıp romanın kurgusuna müdahale edebilen en azından, romanın sonucunu istediği şekilde bitirme şansının olduğu bir konuma gelir. Roman ve okur ilişkisi açısından bakıldığında, okur bu romanda beklentilerini bir kenara bırakarak, romandan geleneksel anlamda bir son ve yazardan onun için gizleri çözmesini beklememelidir.

Salami'ye göre Fowles, **Fransız Teğmenin Kadını**'nda 'söylemlerin hiyerarşisi'ni farklı bir şekilde ele almıştır (192:20-21). Söylemlerin hiyerarşisi ile kastedilen, anlatıcının aktardıklarıyla, karakterlerin ifadeleri arasındaki hiyerarşik farklılıktır. Okur, anlatıcıya ait bölümleri daha inandırıcı bulur. Salami, söylemler hiyerarşisini George Eliot'ın **The Mill on the Floss** romanından yaptığı kısa bir alıntıyla açıklar. Bu alıntıda okur için George Eliot'ın yorumu, karakterlerin diyaloglarından daha önemlidir, üst düzeyde bir söylemi temsil eder.

Fransız Teğmenin Kadını'nda ise Fowles'un söylemler hiyerarşisine uymadığını görürüz. Fowles, on üçüncü bölümün başında Sarah'yı anlamanın mümkün olmadığını söylerken on altıncı bölümde,

> Charles onu dirseğinden usulca tutarak, denize bakan çimenliğe doğru çekti. Üzerinde aynı siyah palto, aynı beyaz yakalı çivit mavisi elbise vardı. Ama artık düştüğünden mi, yoksa Charles kolunu tutuyor diye mi, yoksa soğuktan mı ne, teninde bir canlılık, vahşi utangaç tavırlarına çok yakışan bir pembelik vardı (113).

diyerek karakterlerin sadece dış görünüşlerini bildiğini ifade eder. Böylece yazar üst düzey bir söylem oluşturmayarak ayrıcalıklı konumundan vazgeçer. Bu durum, okuru de edilgen konumundan uzaklaştırıp karakterlerin iç dünyalarını yorumlamak için çaba sarfetmeye davet eder.

Fowles, okuyucunun kendisini hikayenin içinde kaybetmemesini, aksine romanı kurgusal bir yapı olarak algılamasını ister. Bunu sağlamak için yabancılaştırıcı birtakım teknikler kullanır. Fransız Teğmenin

Kadını'nda, geleneksel romanda bulunmaması gereken, romandan bağımsız parçalar vardır. Bu parçalar tamamen yazarın kendi görüşlerinden oluştuğu gibi başka kurgusal veya bilimsel yapıtlardan aktarılmıştır. Bu metin dışı yorumlar bazen sadece bir paragrafken kimi zaman da bir bölümün tamamı metin dışı yorumlardan oluşmaktadır. Salami'nin de belirttiği gibi, postmodern yazarların yan başlıklarla, diyagramlarla, numaralandırmayla, epigraflarla, dipnotlarla kurgunun bütünlüğünü bozma özelliklerini Fowles'un yanısıra Barth, Pynchon, Barthelme, Beckett ve Brooke-Rose gibi yazarlarda da görmek mümkündür. **Fransız Teğmenin Kadını**'nda otuz beşinci bölümde yer alan tamamen metin dışı olan dipnotlar Viktorya cinselliğiyle ilgilidir. Viktorya Çağı ve yirminci yüzyıl cinsellik açısından karşılaştırılır (1992:25-26).

Fowles'un kullandığı diğer bir teknik ise, sürekli okura sorular sorarak, onunla konuşarak veya karakterleriyle ilgili yorumlar yaparak, okura romanın bir yazarı olduğunu hissettirmesidir. Charles'ın uşağı Sam hakkındaki düşüncelerini verdikten sonra kendi yorumunu da katmasını Fowles'ın kullandığı tekniğe örnek olarak verebiliriz.

> Kısacası, Sam'i, kendisini eğlendirdiği için yanında tutuyordu; ondan daha iyi bir 'makine' bulamayacağından değil(43).

Fowles, farklı zaman dilimleri arasındaki bağlantıları açıkça belirtmek yerine, bunu benzetmelerle verir. Viktorya Çağı'na dair bir roman okuyan okuyucuya birden televizyon, radar, jet motoru, atom bombası, bilgisayar, Hitler, 'Brecht tarzı bilinçdışı bir yabancılaştırma' gibi unsurları sıralayarak okuru Viktorya Çağından yirminci yüzyıla getiriverir.

> Birçok saygıdeğer rahip ve önemli kişinin istediği gibi kıssayı okurken Brehct tarzı bilinçdışı bir yabancılaştırma etkisi('İncil'den bir bölüm okuyan belediye başkanınız') yaratmıyordu sesiyle, tam aksine; Nasıra'da doğmuş bir adam olan İsa'nın çektiği acıyı anlatıyordu doğrudan doğruya, sanki aradan zaman geçmemiş gibi, bazen karşısında çarmıha gerilmiş İsa'yı görüyormuşçasına unutuyordu Bayan Poulteney'in varlığını, hele oda karanlıksa (57).

Fowles'un kullandığı diğer bir yabancılaştırma unsuru ise benzetmelerdir. Charles, Sarah'yı 'Madam Bovary'e benzetir. Anlatıcı, Charles'ın uşağı Sam'i önce Dickens'ın **Pickwick Dosyası** romanındaki uşak Weller'a sonra da Sancho Panza'ya benzetir. Fowles, bu benzetmelerin metinler arası metin olmalarını veya aslen başka birine ait olmalarını

gizlemez. Bu tür benzetmeler, anlamı güçlendirerek ifade zenginliği sağlar.

> Tabii, kenar mahalleden gelme, Sam adında her uşak bize hemen ölümsüz Weller'ı hatırlatır; kuşkusuz bu Sam de aynı maziden fırlamıştı. Ama Charles Dickens'ın Pickwick Dosyası romanının parlamasının üzerinden otuz yıl geçmiştir (42).

Metinler arası bu benzetmeler nedeniyle de romanın gerçeklerle bağlantısı kesilir. Bir roman karakterinin kendinden önce yazılmış başka bir roman karakteri hakkında bilgi sahibi olması roman geleneğinde rastlanmayacak bir durumdur. Postmodern romanda yazarın kullandığı zaman birbirine geçmiş durumdadır. Okur farklı zaman dilimleri arasındaki bağlantıları kurmak zorunda kalır.

> Bizim Sam'in at sevgisi pek o kadar da derin değildi. Daha ziyade, arabalar hakkında çok fazla şey bilmenin bir sosyal ilerleme göstergesi olduğunu düşünen **modern** bir işçi sınıfından bir adama benziyordu (42).

Yazarın burada kullandığı **'modern'**kelimesi açık uçludur. Viktorya dönemine göre mi modern, romanın yazıldığı 1969 yılına göre mi modern, yoksa okuyucu olarak 2000 yılına göre mi modern? 'Modern' kelimesinin açılımı Fowles'a , anlatıcıya ve okura göre değişiklik gösterebilmektedir.

> Bizzat züppeler onlara **'snob'** adını takmıştı; Sam, kelimenin dar anlamıyla snobların iyi bir örneğiydi (43).

Yazarın bu paragrafta kullandığı **'snob'** kelimesi için de durum aynıdır. Çünkü snob kelimesi on dokuzuncu yüzyılda özel okula gidenleri nitelerken günümüzde herşeye üstten bakan kişileri ifade eder. Yazarın burada kullandığı **'snob'** kelimesinin değerlendirilmesi, okuyucunun bu kelimeye yüklediği anlama göre değişiklik gösterir.

> Hemen yukarı baktı, öyle hızlı bakmıştı ki Charles'ın geri çekilmeye çalışması boşunaydı. Yakalanmıştı ve bunu inkar edemeyecek kadar centilmendi. Bu yüzden, Sarah ayağa fırlayıp paltosunu düzelterek ona baktığında şapkasını çıkartıp selam verdi. Kız hiç sesini çıkarmadı, ama utançla karışık büyük bir şaşkınlığın okunduğu gözleriyle onu oraya mıhladı. Güzel, siyah gözleri vardı(70).

Charles, Viktorya Çağı beyefendisinden beklenen davranışı gösterip bayana nazik davranır, şapkasını çıkartıp selam verir. Fakat Sarah utançla karışık büyük bir şaşkınlık içindedir. Çünkü kendisi toplumun gözünde 'Fransız Teğmenin Kadını' olarak bilinmektedir. Dolayısıyla da böyle bir hareketi hak etmediğini düşünür. Paragrafın son cümlesinin 'Güzel, siyah gözleri vardı.' Charles'a mı yoksa anlatıcıya mı ait olduğu ise belirsiz kalmaktadır.

Fowles'un kullandığı bu tekniklerle sağlanan yabancılaştırma etkisi sayesinde okur romandaki olay akışından kopar, kendini romanın duygusal atmosferine kaptırmaz, alışılmış algılamadan ve önyargıdan uzaklaşarak başka açılardan, görüşlerden romanı algılamaya başlar. Okur, edilgen konumundan uzaklaşarak, kendisine sunulan romanı anlamlandırmak için çaba sarfeder. Conradi'nin de belirttiği gibi okuyucu, anlatıcının aktardıklarının doğruluğunu saptamaya, Viktorya çağı normlarını ve anlatım tarzını, postmodern anlatıcı tekniğiyle kıyaslamaya davet edilir (1983-18).

Romanın birden fazla görüş açısının içiçe girmesiyle sunulması, romanın yorumlanmasında okuyucunun çaba sarfetmesi, romanın farklı yorumlara açık olması, üç alternatif son sunulması, tarihin ve kurgunun içiçe girmesi romanın özellikleridir. Bu yolla yazar, kalıpları kırarak metne, okura ve yazar kavramına farklı açıdan yaklaşarak en iyi postmodern roman örneklerinden birisini okuyucuya sunar.

BIBLIOGRAPHY

Conradi P. (1983). **John Fowles**. Methuen & Co, Inc. USA.

Fowles J. (2000). **Fransız Teğmenin Kadını**. Ayrıntı Yayınları

James & Acheson. (1998). **Modern Novelists John Fowles**. ST. Martin's Press. Inc.

Raw L. (2000). **Postmodernism and John Fowles**. British Council. Ders notları.

Salami M. (1992). **John Fowles's Fiction and the Poetics of Postmodernism**. Associated University Presss. Inc.

Şaylan G. (1999). **Postmodernizm**. İmge Kitabevi Yayınları.

SİNEKLERİN TANRISI'NDA LİDERLİK MÜCADELESİ

Arş. Gör. Hülya BARIŞKANER*

Eserlerinde insan doğasının karanlık yönlerini ele alan William Golding'in 1954'te yayımlanan ilk romanı **Sineklerin Tanrısı**, E.M.Forster, C.S.Lewis ve T.S.Eliot gibi önemli yazarların beğenisini kazanmış ve uluslar arası başarı elde etmiştir.

Önce bir grup çocuğun yaşadığı serüvenin öykülenmesi olarak görülen eser, aslında etik, ruhsal ve toplumsal boyutları açısından önem taşımaktadır. Dolaylı olarak anlatılansa, ıssız ada yaşamının yanı sıra, örnekleme yoluyla toplumsal çatışmanın boyutları, insanın özüne ilişkin sorunlardır.

Olaylar, bir uçak kazası sonucu ıssız bir adada, başlarında kendilerini yönlendirecek bir yetişkin bulunmayan bir grup çocuğun etrafında gelişmektedir. Adada yalnız olmaları ve sosyal kontrol mekanizmasının bulunmaması çocukların iç dünyasındaki karanlık, şeytanî yönün ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Sineklerin Tanrısı, öykünün başlıca kahramanlarından Ralph ile Domuzcuk'un tanışmasıyla başlar. Ralph, Deniz Kuvvetleri'nde Binbaşı olan babası gelip onları kurtarıncaya kadar bu yerde, yetişkinlerin baskısından uzak, çok hoş vakit geçireceğine inandığından sevinç içindedir. Çocuklar arasında en üstün zekâlısı, bilgi

* S.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı araştırma görevlisi.

ve etik değerleri simgeleyen Domuzcuk'tur. Ağzını her açışında aklın sesini ileten Domuzcuk, çocukların durumunun korkunçluğunu gerçekçi bir gözle görür. Hatta, toplantı yapılması ve birlikte hareket edilmesi gerektiğini o savunur.

"Ötekileri bulmalıyız. Bir şeyler yapmalıyız".[1]

Mantıklı bir kişiliğe sahip olan Domuzcuk'a göre, burası bir adadır ve hiç kimse çocukların burada olduklarını bilmemektedir. Bir çaresini düşünüp kurtarılmanın yolunu bulmazlarsa ölünceye kadar burada kalacaklardır. Bu nedenle adanın dört bir yanına dağılmış çocukları bir araya getirmeleri, bir toplantı yapıp kurtuluş çareleri aramaları ve kurtulana kadar geçecek sürede yaşantılarını devam ettirmelerini sağlayacak çalışmalar yapmaları gerekmektedir.

Ralph gülümsemiyordu artık. Parmağıyla bir şey gösteriyordu suda. Fildişimsi bir şey vardı eğrelti otlarını andıran yosunların arasında.

"Bir taş" "Hayır. Bir denizkabuğu" (s.27)

"Ötekileri çağırmak için bunu kullanabiliriz. Bir toplantı yaparız. Bizi duyunca bir gün gelirler." (s.28)

Domuzcuk'un önerisi üzerine Ralph, sudan çıkardıkları denizkabuğunu boru gibi öttürerek çocukları toplantıya çağırır. Toplantıda ilk alınan kararlardan biri denizkabuğunu elinde tutana söz hakkı verilmesidir. Böylece her toplantıdan önce öttürülen, demokratik bir düzen içinde konuşma özgürlüğü sağlayan denizkabuğu otoritenin simgesi haline gelir.

Bir otoritenin eksikliğini hisseden ve bu nedenle kendilerine bir lider seçmek isteyen çocuklar, bunu gerçekleştirirken bile bazı sorunlar yaşarlar. Çocukları bir araya toplayan Ralph, bu işi başardığı için lider olmak ister, diğer taraftan Jack, katedral korosunda şef olduğu için kendisinin iyi bir lider olacağını iddia eder.

Jack, dolambaçlı yollara sapmayı hor gören bir küstahlıkla, "şef ben olmalıyım", dedi. "Çünkü benim, katedralin korosunda da yerim var. Hem de bu koronun başındayım." (s.34)

Sonunda kimin lider olacağını belirleyebilmek için oylama yapılmasına karar verilir. Çocuklar, yetişkinler gibi demokratik bir oylama yaparlar. Otoriteyi simgeleyen denizkabuğunu buldukları zaman, bunun yardımıyla çocukların bir araya toplanabileceği fikrini veren kişi Domuzcuk olmasına rağmen, Ralph lider seçiminde bunu koz olarak kullanır. Ralph'ın denizkabuğundan tüm adada duyulabilen bir ses çıkaran

---

[1] William, Golding., **Sineklerin Tanrısı**, Çev.: Mina Urgan, Adam Yayınları, İstanbul, 1991, s.26. (Yazıda romandan yapılan tüm alıntılar bu kitaptan alınmıştır).

tek kişi olması diğer çocukları etkiler ve lider olarak Ralph'ı seçerler. Bu karara karşı çıkan tek kişi Jack'tır. Denizkabuğunu eline almadan konuşmak isteyen, seçim yapılmadan lider olması gerektiğini söyleyen Jack bir bakıma haklıdır, çünkü Jack doğuştan bir liderdir. Ralph, sevgiye ve anlaşmaya inanan iyiliğe yönelik bir lider, Jack ise diğer insanları hor gören, baskıya inanan kötülüğe yönelik bir lider. Lider seçiminden sonra, Ralph ve Jack birbirlerine karşı, ilkellik ve uygarlığın çatışmasını simgeleyen, bir nefret duymaya başlarlar.

En önemli amaçlarının adadan kurtulmak olması gerektiğine inanan Ralph, bunu gerçekleştirebilmek için bir ateş yakmanın şart olduğunu savunmaktadır. Bütün bu çabaların gereksiz olduğunu düşünen ve lider olamamanın verdiği ezikliği yaşayan Jack ise kendisini avcıların lideri ilan ederek liderlik arzusunu bir ölçüde gerçekleştirir.

İlk toplantılarında başkan Ralph seçilmiş olmasına rağmen, farklı bir öneri ile çocuklar Jack'ın peşinden giderler. Bu da o topluluktaki çocukların toplantıyı ciddiye almadıklarını gösterir. Çocuklar büyükler gibi toplantı yapmışlar bazı kararlar alarak kurallar koymuşlardır. Ancak, sonuçta yaşları gereği davranarak kuralları uygulamaya başlamadan bunları çiğnemişlerdir. Çocukların böyle davranmalarında Ralph'ın edilgen, Jack'ın etken karakter olması da bir etkendir.

Lider olmanın kendisine verdiği sorumlulukların bilincinde olan Ralph, demokratik bir düzen kurabilmek için çaba sarf ederken, Jack avlanma işine kendisini öylesine kaptırır ki, karınlarını doyurabilmek amacıyla başladıkları bu iş farklı boyutlar kazanmaya başlar. İlk kez domuz avladığı zaman Jack'ın bu yaptığı ile gururlanması bir çocuktan hiç beklenmeyen bir davranıştır. "Ben domuzun gırtlağını kestim." (s.85)

Bunun yanı sıra Jack, avlanma işini fazlasıyla ciddiye alır, Jack ve avcıları tıpkı kızılderilerin ya da savaşan askerlerin yaptığı gibi yüzlerini boyarlar. Jack ve avcıları domuz avlamaya gittiklerinde ateşle ilgilenmeleri gerektiğini unutur ve kurtuluşun simgesi olan ateşin sönmesine neden olurlar. Bu sırada uzaktan geçmekte olan bir gemi çocuklar için bir umut kaynağı olmuştur, ancak ateşin sönmüş olduğunu gören çocukların kurtulma umutları bir anda kaybolur. Adada, öncelikle yaktıkları ateşin bulunması gerektiğine inanan Ralph, Jack ile bu konuda tartışmaya başlar. Jack'ın ateşten çok öldürdüğü domuza önem vermesi Ralph için inanılmaz bir durumdur.

Jack açabildiğince açtı kollarını: "kanı görecektin sen." (s.86)

Ralph, Jack'a doğru bir adım attı. Jack döndü; yüz yüze geldiler. "Bizi görebilirlerdi. Evlerimize dönebilirdik ..." Bu sözü duyunca, kay-

bettiklerinin acısına artık dayanamayan Domuzcuk, tiz bir sesle bağır bağır bağırmaya başladı:

"Senin de, kan dökme merakının da Allah belasını versin Jack Merridew! Senin de, senin avcılığının da! Evlerimize dönebilirdik ..." Ralph, Domuzcuk'u bir kenara itti: "Şef bendim; sizler de benim sözümü dinleyecektiniz. Konuşup durursunuz boyuna. Ama bir kulübe bile yapamazsınız. Sonra tutup ava gidersiniz; Bırakırsınız ateşi, söner ..." (s.86)

Ralph, lider olma sıfatlarını taşımamasına rağmen, elindeki denizkabuğunun etkisiyle lider seçilmişti. Kendisi de, lider olma özelliklerine, zekasını her yerde başarı ile kullanan Domuzcuk ve cesaret simgesi Jack'ın sahip olduğunu biliyordu. Kendisinin düşünmesi ve sorunlara çözüm bulması gereken durumlarda Domuzcuk, ön plana çıkarak, parlak fikirler üretebiliyor ve Jack da bunları sahip olduğu güç ve cesaret ile başarıyla uyguluyordu.

Ralph, onlara üstünlüğünü ispatlayamamıştı. Çünkü ateş yakmanın, barınak yapmak ve domuz avlamaktan daha önemli olduğunu onlara kabul ettirememişti. Çocuklar ise ateş yakmayı önemsemeyerek ava gitmeyi tercih etmişlerdi. Ralph, bir liderdi. Sorumlu olduğu kişiler için bir şeyler yapmalı, onlara her konuda liderlik etmeliydi. Lider olmanın verdiği sorumluluk altında ezilirken, Domuzcuk'un aklını ve parlak fikirlerini kıskanıyordu. Ralph, Domuzcuk'un, lider olmamasına rağmen, lider olabilecek özelliklere sahip olduğunun farkındaydı. Ancak güçlükle elde ettiği liderlik sıfatını da kimseye kaptıramazdı.

"Ben şefim. Seçildim."

"Seçildinse ne çıkar? Saçma sapan emirler verip duruyorsun ..."

"Denizkabuğu Domuzcuk'ta."

"Tamam ... Her zaman olduğu gibi Domuzcuk'tan yana çık!"

"Jack!"

Jack, acı bir alayla Ralph'ı taklit etti:

"Jack! Jack!"

"Kurallar!" diye bağırdı Ralph. "Kuralları bozuyorsun!"

"Kimin umurunda?"

Ralph, tüm aklını başına topladı:

"Kurallardan başka bir şeyimiz yok ki bizim!"

Ama Jack, avaz avaz bağırıyordu:

"Kuralların cehenneme kadar yolu var! Biz güçlüyüz ... Biz ava gideriz ..." (s.108-109)

Hep birlikte iken koydukları kurallar teker teker çiğnenmeye başlar. Her zaman asilik yapan Jack, sahip olduğu güçle her şeyi yapabileceğini düşünmektedir. Kurallar kendisi tarafından konulmadığına göre, bu kurallara uyması gerekmemektedir. Diğer çocuklar tarafından otorite simgesi olarak görülen denizkabuğu Jack için bir anlam taşımaz, bunu da her fırsatta diğer çocuklara hissettirerek, Ralph'a olan güvenin ve saygınlığın azalmasına sebep olur.

Ralph sonunda bir liderde bulunması gereken özelliklerin hiç birisine sahip olmadığını anlar ve tek çözümün zorluklarla elde ettiği liderlikten vazgeçmek olduğuna karar verir. Ancak, grubun içinde Domuzcuk'a tek önem veren ve fikirlerine saygı gösteren kişi Ralph olduğu için, Domuzcuk bu fikre karşı çıkar. Domuzcuk, tek kurtuluş umutlarının ateş olduğunu düşündüğü için, ateşi daima yanar tutmanın her şeyden daha önemli olduğuna inanıyordu.

"Ben şef olmaktan vazgeçmeliyim. Dinle onları!"

"Aman Allahım! Hayır olmaz!"

Domuzcuk, Ralph'ın kolunu yakaladı sıkı sıkı:

"Eğer Jack şef olursa, yalnız av yapılır, ateş yakılmaz.

Ölünceye kadar burada kalırız." (s.110)

Bu olaylar sonucunda çocuklar, demokratik değerlerin paylaşımını, uygarlığı ve teknolojiyi simgeleyen Ralph ve ilkele dönüşü seçen ve simgeleyen Jack'ın grubu olmak üzere ikiye ayrılır, korkudan ilkelleşerek vahşi avcılara dönüşen çocuklarla düzeni korumaya çalışan çocuklar arasında bir savaş başlar. Korku şiddete dönüşmektedir. Ralph ile Jack arasındaki farklılık gün geçtikçe daha da belirginleşir. Ralph'ın en büyük yardımcısı ise bu değerleri asıl simgeleyen ve bir entellektüeli imleyen, şişman, astımlı ve ileri derecede miyop olması nedeniyle diğer çocuklar tarafından sürekli dışlanmakta olan Domuzcuk'tur. Zaten, Golding'in eserinde Domuzcuk'u kullanma amacı toplumda zaman zaman akıl verecek kişinin ön plana çıkmadığını, düşünen bireyin ya da grubun aşağılanarak dışlandığını göstermektir.

Daima yetke ve yetkinliğin simgesi olan denizkabuğu ve teknolojinin bir yerde uygarlığın da simgesi olan ateşin önemine inanan Domuzcuk, Jack ve avcılarının saldırısına uğrar. Ateşi yakmanın tek yolu olan gözlüğü onlar tarafından çalınır. Bu bir bakıma Jack'ın ateşe, yani uygarlığa karşı olduğunun da bir göstergesidir. Onlar için ateş önemini kaybetmiş, öldürme duygusu ön plana çıkmıştır. Ateşin sönmesi bir bakıma uygarlığın yok olup, ilkelliğin ortaya çıkışıdır. Domuz avı zamanla insan avına dönüşür, avcılar kendi arkadaşlarını domuz gibi avlamaktan çekinmezler. Denizkabuğunun simgesel gücüne inan Domuzcuk ölürken bile onu elinden bırakmaz.

> Domuzcuk deniz kabuğunu havaya kaldırdı; yuhalama biraz azaldı; sonra yeniden yükseldi.
>
> "Denizkabuğu bende!"
>
> Domuzcuk bağırdı:
>
> **"Denizkabuğu bende diyorum size!" (s.203)**

Ancak ne bu sözler ne de denizkabuğu Domuzcuk'u bu trajik sondan kurtaramaz. Daima uygarlığa yönelmeyi seçen ve simgeleyen Domuzcuk vahşice öldürülürken denizkabuğu da parçalanır.

> Kaya, çenesinden dizine kadar yandan çarptı Domuzcuk'a. Denizkabuğu, binlerce beyaz parçaya dağılıp yok oldu. Domuzcuk, bir şey söylemeden inlemeye bile vakit bulamadan, havada uçtu; uçarken yana döndü. Kaya, iki kez zıplayıp ormanda kayboldu. Kırk ayak yükseklikten uçan Domuzcuk, denizdeki dört köşe kırmızı kayaya sırtüstü düştü. Başı ikiye ayrıldı; başından bir şeyler çıktı; başından çıkanlar kırmızı bir renk aldı. Bir domuz öldürüldükten sonra nasıl hafif hafif kıpırdarsa, Domuzcuk'un kollarıyla bacakları da biraz seyirdi." (s.204)

Jack, denizkabuğunu ortadan kaldırarak, kendisini lider ilan eder. Ateşin yakılamayacak olması ve denizkabuğunun parçalanmasıyla uygarlık ve teknoloji tümden yadsınmış olur. Aralarındaki liderlik mücadelesi başka çaresi kalmayan Jack'ın da ancak şiddete başvurmasıyla son bulur.

> Jack, kabilenin yanından ansızın kopup öne fırladı; deliler gibi avaz avaz bağırıyordu:
>
> "Gördün mü? Gördün mü? Aynı şey senin başına gelecek! Boşuna söylemiyorum bunu!
>
> Artık senin girebileceğin bir kabile yok! Denizkabuğu yok oldu ..."

Jack eğilerek ileriye doğru koştu:

"Ben şefim." (s.204)

Sineklerin Tanrısı'nda kötülüğün insan doğasında korkuya dayalı ilkel bir içgüdü olarak varlığı görülmektedir. Çocukların temiz ve saf olduğu konusunda bir inanç var olduğundan duyulan dehşet doğal sayılmalıdır. Ancak, gerçekçi bir gözle bakıldığında çocukların da tıpkı yetişkinler gibi birer insan olduğu anlaşılır. İnsanlarda hem iyi hem de kötü içgüdüler vardır. Uygarlığın amacı kötüye yönelen içgüdüleri engellemektir. Yani, bir bakıma korkunun uygarlık, teknoloji ve bilimle yenilmesi söz konusudur. Oysa **Sineklerin Tanrısı**'ndaki çocuklarda kötülüğe yönelik duygular tamamen engellenmemiş, sadece bazı yasaklarla sınırlandırılmıştır. Örneğin, çocukların en acımasızı, Jack'ın en büyük yardımcısı olan ve şeytanı simgeleyen Roger, deniz kıyısında tek başına oynayan küçük bir çocuğu taşlamak istediği halde, adaya gelmeden önce öğrendiği bazı yasaklardan dolayı bunu yapamaz. Ancak daha sonra, korkunun ortaya çıkardığı savunma güdüsü ile hareket ederek, kocaman bir kayayı bilerek ve isteyerek Domuzcuk'un üzerine devirerek onun ölümüne neden olur. Belki de Roger ve diğer çocuklar, yıkılmakta olan bir uygarlıkta değil de, barış ve sevgiye dayanan gerçekten uygar bir ortamda yetişselerdi daha farklı davranırlardı.

Golding, insanların tümüyle kötü olduklarına değil, insanların iç dünyasında iyilik ve kötülüğün çarpıştığına inanır. **Sineklerin Tanrısı**'nda sadece Simon için tamamıyla saf ve temiz, Roger için ise tamamıyla kötü diyebiliriz. Ralph ile Domuzcuk'un kötü yanları olduğu gibi Jack'ın da iyi yanları vardır. Ancak Ralph ve Domuzcuk'ta iyilik, Jack'ta ise kötülük ağır basar.

Çocukların güçsüzlüğünden ve korkularından yararlanan Jack'ın zorbalığı öylesine korkunç boyutlara varır ki, avladığı domuzun başını canavara sunduğu gibi, Ralph'ı da avlayıp iki ucu sivriltilmiş bir değneğe geçirerek canavara sunmak ister. Çocukların çoğu Jack'tan yana olur ama bunun asıl nedeni onların yaradılıştan kötü oluşları değil, sadece güçsüz olmaları ve canavardan korkmalarıdır. Ralph'ın yanında kalıp, barınaklar yapmak gibi kendilerine sıkıcı gelen ama aslında yaşamlarını uygar ve demokratik bir ortamda sürdürebilmeleri için gerekli olan işleri yapmak ya da Domuzcuk'un mantıklı sözlerini dinlemek yerine, yüzlerini boyayıp eğlenebilmek, ava gidip domuz etiyle karınlarını doyurabilmek ve her şeyden önce korkuları nedeniyle kendilerini koruyacak birisini aradıkları için Jack'a boyun eğer ve onun liderliğini kabul ederler.

Sineklerin Tanrısı tamamen egemen olur. Ne ki, ölmeden önce yücelen Domuzcuk'un kabileye meydan okurcasına uygarlığı savunmasını ve karanlık güçlere karşı sonuna kadar savaşıp, sonunda yine lider olduğunu açıklayan Ralph'ın cesaretini gördükçe Sineklerin Tanrısı'nı yenmenin yolları olduğu anlaşılır.

> Subay, gene Ralph'a baktı:
>
> "Sizi alıp götüreceğiz. Kaç kişisiniz?"
>
> Ralph, başını sallayarak bilmediğini söylemek istedi. Subay Ralph'ın tepesinden boyalı çocuklar grubuna baktı:
>
> "Burada patron kim?"
>
> Yüksek sesle, "ben", dedi Ralph. (s.225)

Golding, **Sineklerin Tanrısı** adlı eserinde insanların doğasında var olan ve ortaya çıkmak için uygun yer ve zamanı bekleyen kötülüğü olaylardaki örneklerle somutlaştırarak, insanın karşı konulmaz tutkularına nasıl yenik düştüğünü yansıtır. İnsanın, hem kendi iç dünyasındaki hem de çevresiyle olan çatışmasını vererek liderlik tutkusunun evrensel olduğunu vurgular. Gerçek liderliğin nasıl olması gerektiği ve nasıl korunduğu ise ayrı bir yazım konusu olacak boyuttadır.

A MELANCHOLY FACT: BEING AN INDIAN IN AMERICAN LIFE

(From Past to Present)

Arş. Gör. Sema Zafer SÜMER*

When Columbus first arrived there may have been about 1 1/4 million American Indians in the United States and Canada. The majority lived in what is now the United States. From 1492 to almost the end of the nineteenth century. DAWG- Disease (especially smallpox), Alcohol. Warfare, Guns- depleted their members. In 1890 there were about 400.000. From time to time, efforts were made by governments and missionaries to civilize the American Indians, that is, become literate in English or French. be devout Christians, and otherwise emulate the settlers. Eventually, then the Indians would be assimilated into European society. This approach was opposed by other officials and settlers who wanted to get rid of the Indians in any way possible.

As Roy Harvey Pearce who studied the Indian and the American mind in his work called "Savagism and Civilization" wrote:

> Americans who were setting out to make a new society could find a place in it for the Indian only if he would become what they were- settled steady, civilized. Yet somehow he would not be anything but

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü araştırma görevlisi.

> what he was- roaming, unreliable, savage. So they concluded that they were destined to try to civilize him and, in trying. to destroy him, because he could not and would not be civilized. He was to be pitied for this, and also to be censured. Pity and censure were the price were Americans would have to pay for destroying the Indian. Pity and censure would be. in the long run, the price of the progress of civilization over savagism. (1)

The Indians were not eager for social change of either variety. By the latter part of the nineteenth century, the displacement was completed. The original people had been forced out of their homelands and resettled on lands that were not desired by the European settlers. They were settled on reserves and reservations located in the boondocks where they had little contact with the general population. The major change that they were forced to undergo was to become farmers if they had been hunters and gatherers previously. Many lost the right to travel as they may have desired. They were confined to the reservation territory. Such enforced immobilization, in turn, may have led to decrease in intertribal warfare. Further, insofar as several tribes may have been assigned to one reservation or reserve, some social change may have come about from the intertribal contacts. Otherwise, social change was probably minimized. However, along with reservations, the Bureau of Indians Affairs created boarding schools to educate Indians and help them become assimilated into American life and culture. Unfortunately, the schools were so far away from the reservations that children could be seperated from their families for as much as twelve years, with the results that they were literally deculturated losing fluency in their own language and developing a profound sense of being an outsider to two cultures.

There was little demographic change except for the decrease in numbers and the relocation of many tribes from the sixteenth century to about the time of the Civil War in the United States. The birthrate age, and sex distribution were largely the same; they were still rural dwellers; they were still not citizens of the United States -although they were native Americans. and owners of these lands- they were on the "scrapheaps" of U.S. life. Only the death rate had fallen significantly, probably in the latter part of the nineteenth century. since intertribal warfare had been stopped. plagues had been brought under some control, and the governments stopped killing them. By 1890's the number of the Indians were less then 20.000 in all of California.

In the twentieth century, some, but not much, population change occured until about the time of World War II. Leaving the reservation and moving to cities was getting underway during the four decades preceding the war, the amount of schooling gradually increased, the birth and death rates began to decline, population growth increased, the American Indians became national citizens and served in World War I and II. and marriage to non- Indians increased. By the middle of the twentieth century; the cencuses counted a little over one-half million. Three decades later, at the beginning of the 1980s, the two censuses counted about 2 million. During this 30-year period, 1950 to 1980, there was apparently more convergence of the Indian population characteristics with those of the dominant society than in preceding decades. There were vast increases in the numbers living in cities, many more of the younger people received more schooling, almost reaching the level of the general population. intermarriage with non-Indians may have increased considerably; and the birth and death rates fill almost to national levels. Some of those living in the United States and who had been dispossessed from their lands east of the Mississippi River in the eighteenth and nineteenth centuries were returning to the east.

Probably, the most important factor in this demographic renaissance was World War II and its accompanying changes in both military and civilian life. These changes helped to increase levels of tolerance and acceptance of minority ethnic groups. And the civilian workforce had difficulty in obtaining enough workers. especially during the periods of actual fighting. Refusal to hire because of race or colour or ethnicity made no sense. So this biases that previously had kept out ethnic minorities and women from jobs were partially lifted. These changes led to greater tolerance and acceptance in other aspects including intermarriage Though the conditions of Indians have changed. They have never found peace in anywhere else as being an outsider to two cultures. The questions "Who am I- American or Indian?" to "Which side am I most on now" and the effort of looking for the answer of these questions present a logical and ethical problem. So it is clear that the conditions of being Indian have changed over time while the images of Indianness have not.

American Indian Literature: According to some of the literary critics; to study American Indian literature is to study the power of language to shape one's perception of human experience. The word has power because it is the vehicle of the imagination and the means of clarifying relationships between individuals and their landscapes, communities, visions. As Paula Gunn Allen (Laguna) wrote:

> The tribes seek through song, ceremony, legend, sacred stories (mythes), and tales to embody, articulate. and share reality, to bring the isolated self into harmony and balance with this reality. to verbalize the sense of the majesty and the reverent mystery of all things. and to actualise, in language, those truths of being and experience that give to humanity its greatest significance and dignity. The artistry of the tribes is married to essence of language itself. for in language we seek to share our being with that of the community. and thus to share in the communal awareness of the tribes. (2).

As she wrote language is the means by which one knows the universe and shares that knowledge with the community. And one of the finest contemporary Native American poets, Simon Ortiz, adresses the relationship between language and culture by examining how the Acoma language and oral tradition he learned as a child nurtured him and shaped him into a poet and a writer:

> I don't remember a world without language. From the time of my earliest childhood, there was language, always language, and imagination, speculation, utters of sound. Words, beginning of words. What would I be without language? My existence has been determined by language, not only the spoken but the unspoken, the language of speech and the language of motion. I can't remember a world without memory. Memory, immediate and far away in the past, something in the past, something in the sinevew, blood, ageless cell. Although I don't recall the exact moment I spoke or tried to speak, I know the feeling of something tugging at the care of the mind, something unutterable uttered into existence. It is language that brings us into being in order to know life. (3)

In the early tribal communities, this regard for language is expressed within the oral tradition through storytelling the means by which those stories and legends, myths and folklore, poetry and song that constitude the memory banks of tradition of a given culture are handed down from

one generation to the next. Women as well as men can be storytellers; within some of the Plain cultures, for example, the grandmother is the supreme storyteller, passing on her knowledge of tradition to the young. As N. Scott Momaday (Kiowa) has said:

> Storytelling is imaginative and creative in nature ...
> The possibilities of storytelling are precisely those of
> understanding the human experience. (4)

So, the language and oral traditions of Native American people have carried the thoughts and beliefs of their ancestors forward to their descendants in contemporary America. Passed from generation through story telling, oral traditions represent living libraries containing thousands of years of knowledge and history about the world of the Indians.

By the end of the nineteenth century, a written tradition was beginning to emerge out of the oral tradition that would reach fruition in the 196Os and 1970s in the works of contemporary American Indians. Dispossessed of their land and rights, threatened with the dissolution of their culture, and demoralized by confinement to reservations, American Indian men and women began writing down their life stories and recording tribal lore in an effort to preserve the traditions of the past. They adhered to concept that it might take a long time, but the story must be told and there musn't be any lies. So, the American Indian writers have been part of the storytelling tradition- both oral and written- from its inception, passing on stories to their children and their children's children and using the word to advance those concepts crucial to cultural survival.

In order to establish a literary tradition based on the material of their culture some of the American Indians women writers wrote "life story". Organized to cover the major events in a women's life- from early childhood through puberty ceremonies and education to marriage and child rearing- these autobiographies provide important records of the woman's position in various tribal communities, reversing many of the stereotypes about Indian women.

In the most of the ethnographic autobiographies and early personal narratives, the authors concentrated on recording aspects of their heritage. Still acutely sensitive to the violent and rapid changes they underwent and convinced of the passing of the old way, they tried to preserve as much of their history as possible. While the urge to perpetuate cultural traditions continues to be a predominant theme in the Native American literature of the last two decades, the emphasis has shifted from a description of the characteris-

tics of heritage to an analysis of the relationship between individuals and their heritage. Being aware of the impending loss of culture through assimilation American Indian authors with contemporary concerns try to examine. The dilemma of the Individual caught between two worlds and seek to resolve that conflict through storytelling and a revitalization of the traditions and rituals of their inherited past.

In the following pages, by referring to works of some of the American Indian authors, the melancholy fact; being an Indian in American life is going to be examined.

LAME DEER, SEEKER OF VISIONS

by John Lame Deer and Richard Erdoes

Having lived among both whites and Indians, Lame Deer is able to evaluate both cultures and, in his memoirs, he describes the mysticism of being an Indian in the wild untamed nature and the hopeless struggles and resistance of his kind against the obstinate and determined white man. He begins his history with anger for the ones who have disregarded his identity and rights. While his grandfather Good Fox is telling the Custer battle he cannot help remembering that terrible day and gives his message about the white man:

> There may be some good men among the whites, but to trust them is a quick way to get oneself killed. Every time I hear a lady or child screaming I think of that terrible day of killing. The preachers and missionaries tell you to turn the other cheek and to love your neighbour like yourself. But I don't know how the white people treat each other. and I don't think they love us more than they love themselves. Some don't love themselves. Some don't love us at all. (5)

When Lame Deer describes his ancestor's life and his as a child the harmony and peace in his voice can be heard:

> In their own homes Indian children are surrounded with relatives as with a warm blanket. Parents, grandprants. uncles, aunts, older brothers

> and cousins are always gussing over them. playing with them or listening to what they have to say. (6)

Though most of his childhood days weren't exciting, they had a good, simple life with the members of his family. Like many other Indian works, in his autobiography, Lame Deer deals with the Indian life, philosophy and culture and he describes the red man's life to be very peaceful one. But with the coming of the white people "how everything is destroyed" and Lame Deer's strong feeling and desires, which springs from the indifference of the white are explained:

> I didn't need a house then or a pasture. Somewhere these would be a cave, a crack in the rocks, where I could hole up during a rain I wanted the plants and the stones to tell me their secrets. I talked to them. I roamed. I was like a part of the earth. Everything had been taken from me except myself ... I wanted to feel, smell, hear and see, but not see with my eyes and my mind only, I wanted to see with cante ista -the eye of the heart. This eye had its own way of looking at things. I was going through a change. I didn't resist it. (7)

Not only did the white not give the Indians some basic rights of a human being but they tended to dehumanize the Indian. They took away their land and forced them to live in the reservations under the control of the white man. According to Lame Deer, this was their understanding of creating more civilized people.

The white after having the Indians imprisoned in a reservation, they again ordered the Indian families but this time to send their children to school. This is the event which lead Lame Deer's life to gradually lose its peace and harmony:

> When I was fourteen years old I was told that I had to go to boarding school. It is hard for a non-Indian to understand how some of our kids feel about boarding school. ... To the Indian kid the white boarding school comes as a terrific shock. He is taken from his warm womb to a strange, cold place. It is like being pushed out of a cazy kitchen into howling blizzard. The schools are better

> now than they were in my time. They look good from the outside- modern and expensive. The teachers understand the kids a little better, use more psychology and less stick. But in these fine new building Indian children still commit suicide, because they are lonely among all that noise and activity. I know of a ten-year old who hanged herself. These schools are just boxes filled with homesick children. The schools leave a scar. We enter them confused and bewildered and we leave them the same way. When we enter the school we at least know that we are Indians. we came out half red and half white, not knowing what we are. (8)

In these schools the children weren't allowed to speak their own language or even sing Indian songs which played an important part in their lives. Basically, these people were asked to forget their own values, culture, belief, and language, and begin to adapt the white man`s ways. The dehumanizing continued with the expectation of the Indian to change his real and original name given to by his people. It was something very humiliating.

In his writing Lame Dear, stressing the situation his own people are in blames the white by saying "the food you eat, you treat your bodies, take out all the nature part. the taste, the smell, the roughness, then put the artificial colour, the artificial flavour in" (9). And he goes on writing to explain some of the changes which are really important in their daily life "As a medicine man we try to doctor our sick, but we suffer from many new white man's diseases, which come from the white man's food and white man's living, and we have no herbs for that" (10). And complains about the fact that the white have separated the Indians from the nature which lead them to survive a very healthy life.

And he argues how the white have destroyed nature with the thought at being civilized in mind. He complains by saying that

> ...the terrible arrange of the white man, making himself something more than God, more than nature, saying "I will let this animal live, because it makes money"; saying "This animal must go, it brings no income, the space it occupies can be used in a better way. The only good coyote is a god coyote.." They are treating coyotes almost as badly

> as they used to treat Indians. You are spreading death, buying and selling death (11)

So, the government continued their strategies "vanishing" the Indian by doing Custer's work because they thought the Indian as a "brutal savage" and "uncivilized" being. They were expected to behave like white but no matter what they ever did, they would never have the same rights as a white man. This eventually lead the red man to have an identificiation crisis. Lame peer explains a time when he went to church, because he was forced to marry a Christian woman and her family wanted him to go:

> These people were Catholics and I went to their church with them. It didn't work well. People paid more attention to me than to the preacher. Some white people didn't want to sit next to me. It was the board□ng school all over again. (12)

As Lame Dear expresses his state of loss, "I was cut lose, drifting like a leaf the wind tore from a tree", many Indians were in a trap with no where to go and no one to be. They were usually seeking some way but weren't allowed to settle in and experience any.

BLACK ELK SPEAKS

by John G. Neihardt

Not only the American Indian authors but also the whites -John G. Neihardt is one of them- have been interested in this functional literature. By referring to the members of Black Elk, an Oglala Sioux warrior and medicine man, Neihardt makes the reader see some of the facts and gives his interpretation about this historical fact.

In Black Elk Speaks, Neihardt tries to present the natives point of view by writing the themes of land, history, memory. family and race. With a brief touch of sceneries from the lives of the Indians and their struggle for resisting the invasion of the white people. He defends the native, and magnifies the wrongdoings of the newcomer who is said to have hunted the natives like wild beasts. In "Black Elk Speaks", an Oglala Sioux warrior, tells the coming of the white man and the changes in their simple life in that way:

> Up on the Madison Fork the Wasichus had found much of the yellow metal that they worship and that makes them crazy, and they wanted to have a road up through our country to the place where the yellow metal was: but my people did not want the road. It would scare the bison and make them go away, and also it would let the other Wasichus come in like a river. They told us that they wanted only to use a little land, as much as a wagon would take between the wheels; but our peop1e knew better . And when you look about you know, you can see what it was they wanted.(13)

What Lame Deer writes in his memoirs about their way of living is also emphasized by Black Elk in following sentences:

> Once we were happy in our own country, and we were seldom hungry. for then the two - leggeds and the four- leggeds lived together like relatives and there was plenty for them and for us. But the Wasichus come and they have made little islands for us and other little islands for the four leggeds and always these islands are becoming smaller, for around them surges the gnawing flood of the Wasichus and it is dirty with lies and greed.(14)

With the coming of the soldiers they all had to leave their own country not to be killed. Though it was theirs and they did not want to have trouble, this strange race, white man, forced them to fight. After the batt1e, the horrifying view of it and how he feels about the white man are explained:

> It was all dust and smoke and cries after a while I got tread looking around. I could smell nothing but blood, and I got sick of it. Those soldiers had come to kill our mothers and fathers and us, and it was our country ... I thought that my people were relatives to the thunder beings of my vision, and that the soldiers were very foolish to do this (15)

So it is painful to consider how they moved without hesitation into Indian lands and took what they pleased and it is obvious that the frontiers-

man, whether he was farmer trapper or hunter was the exact reason of this cruel destruction. That is why the anger the native feels for the newcomer is something inevitable and their exact feelings and thoughts can be best described and understood in Neihardt's own lives in "The Song of the Indian Wars".

I had my village and my pony herds
On Powder where the land was al1 my own.
I only wanted to be left alone.
I did not want. to fight. The Gray Fox sent
this soldiers. We were poorer when they went:
Our babies died, for many lodges burned
And it was cold. We hoped again and turned
Our faces westward . It was just the same
Out yonder on the Rosebud. The soldiers came.
The dust. they made was high and long
I fought them and I whipped them. Was it wrong
To drive them back? That country was my own.
I only wanted to be let alone (16)

MOCCASINS DON'T HAVE HIGH HEELS

by Le Anne Howe

The story is an autobiographical depiction of the Howe`s encounter with the problems of being an Indian. The title is self-explanatory and shows her transformation from the rude business life to Indian life. She, as a bond saleswoman, goes on working despite the fact that she hates it. She is too much in the business which as highly mechanical. inhuman and capitalistic and she is a part of the machine though it is against to her Indian side. But the conditions of life were hard for a woman of minority. So, the money got her.

When she is laid out, the change in her job is a symbolical representation of her cultural change too. The situation she is in and her feelings are explained with the sentences below:

> I was getting rid of my high heels and putting on my moccasins. I had to get away. Everything was getting to me, man. You may ask why I stayed with it? Why I did it? The money. The money get me. (17)

We see that her cultural change is emphasized symbolically with her putting of the high heels and instead putting on the mocassings. So 1arge as she works in a white business she can be white but when she leaves, she faces her Indian side again.

In her writing, Le Anne Howe tries to examine the position of an Indian in the society. The Indians are mythological, romantic, touristical and authentic elements in the hands of the dominant commercial- minded culture. As we have already seen in Diane Burns "Sure you Can Ask Me A Personal Question" the Indians generally face those stock, tokenizing questions about themselves:

> Don't you Indians, like ah-h, see yourselves, ah-h, as just transcending this time, spare countinuum thing? Yeah. like ah-h. you all practiced this kind of Indian-Zen tiìng? Right?
>
> "Indian huh? Didn't you used to be white?
>
> "Indians, Hey you're human too. You don't really feel any different than the rest of us. You put your pants on one leg at a time. Missey, so just stop that nonsense. It's just like, all in your head. "
>
> "Indians, I thought you were all dead.? (18)

What such an attitude does to them, the Indians, is that they are taken out of the concept of human beings and reduced to figures which popped out of white boys' comic magazines. But this Indian image in the mind of a dominant culture reduce them to a level of stock character, a stereotype.

In her writing, as an Indian, she also complains about being the subject and even guinea pig of the white materialistic science. The white man of science, the archeologists "study" the Indians. The white scientists make hypotheses and to prove them they cut the skeletons of dead Indians. They want to condemn Indians for beings who committed incest due to their small gene pools. So, the melancholy fact: being an Indian in such kind of a society is quototed in the sentences of the writer below:

> Throughout America, from north to south, the dominant culture acknowledges Indians as objects of study, but denies them as subject of history. Indians have folklore, not culture, they practice supersititions, not religion they speak dialects, not languages, they make crafts not arts ..." (19).

Shortly, the Indians are excluded from any human, modern, artistic and intellectual consideration. Their religion does not deserve to be included among religious studies. Their language is not a language of its own and etc. Therefore as she exemplifies in the sentences below, while whites deserve respect even if they are dead the Indian is a mere object of cold scientific study:

> In 1971 in Iowa a road crew unearthed a cemetery. Twenty-six of the bodies were white. They also found one Indian woman and her baby. The whites were placed in new coffins and reburied. The Indian and her baby were boxed up and sent to Iowa City for study. (20)

So, according to the writer it is not enough for the aliens to capture their souls but also they want to own. their physical bodies.

All this suggest that the white tactic is to empty the Indian and make him an authentic statue. But the only thing that makes them happy is that they are first environmentalists. As we have seen in Lame Deer's **"Lame Deer, Seeker of The Vision"** they are not the rulers of the nature but a part of it. However, the whole environment is now exploited by the white culture and she demands it to be cared for it is not given back to the Indian. The whites took the land and owned it but although they owned it they did not show respect towards it. And now, what they have done to nature poisons them too:

> Hey that shit didn't fly and the grass ain't green. the sky ain't blue, and the rivers are full of trash. We didn't want to leave this place -this time. space continuum thing to you- but you wanted it you got it. Now fix it.? Someone said once that lost causes were the only ones worth fighting for, worth dying for. They got to us, all right . But the poisons man, they're getting to you, too. (21)

WITHOUT TITLE

by Diane Glancy

Diane Glancy who is a daughter of Cherokee father was raised by an English-German mother. For that reason she often writes about being in the middle ground between two cultures, not fully a part of either. In her poem "Without Title" she writes about the difficulties that her father come across as an Indian in a dominant culture.

In the opening lines of the poem, the poet emphasizes that it is really difficult for a native to live in that way:

> It's hard you know without the buffalo.
>
> the shaman. the arrow
>
> but my father went out each day to hunt
>
> as though he had them. (22)

As we have seen in most of the works of the American Indian writers, the Indian characters are parts of the nature, and they are drawn as depedable hunters who know the region and nature like the poet's father. But now being far away from his own land, his traditions and his beliefs makes him unhappy and the life unbearable.

Writing this poem, she glorifies her father as an Indian and emphasizes the native American cultural values and respects the wisdom and experience of her elders. But throughout the poem the disturbing feeling of being an outsider to two cultures is felt:

> Without a vision he had migrated to the city
>
> and went to work in the packing house.
>
> When he brought home his horns and hides
>
> my mother said
>
> get rid of them:.(23)

In the poem, the father who has lost his attachment to the native spirituality, beliefs and traditions is moving back and forth between two cultures. The cultural alienation and identity crisis of an Indian who tries to

struggle living in the dominant culture are described well with the image of a father figure.

Her mother, who is the voice of white people of dominant culture, never let him, her husband, survive his tribal identity. However, he gives place to his animal tracks on his truck in order to reflect his Indian spirit which he tries to keep alive in his heart.

I remember the animal tracks of his car

out the drive in snow and mud,

the aerial on his old car waving

like a bow string

I remember the silence of his lost power

the red buffalo painted on his chest.

Oh. I couldn't see it

but it was there, and in the night I heard

his buffalo grunts like a snore. (24)

At the end of the poem, like most of the other Indians filled with despair, her father becomes silent. He was asked to forget his own values, culture, belief and language in order to adapt the white man's ways. The poet, as a daughter notices that her father by accepting the dominance of American culture, tries to live his life the way life presents itself. So, that is the common fate of all the natives to live "grace under pressure."

SURE YOU CAN ASK ME A PERSONAL QUESTION

by Diane Burns

Diana Hurns who is Anushinabe and Chemehuevi, as a poet and a painter, ín this poem, reflects the Native American's voice. The poem is a mixture of answers only uttered by a native to a white. The stereotypical questions of the prejudiced white is ommitted in the poem because Burns wants to direct the reader's attention to the natives and reflect the defensive and assertive feeling of the Natives distinct identity.

Without having a white in it -because white's questions are neglected in the poem- gives on opinion about the steretypical ideas whites have about natives. In the beginning of the consersation the white wonders about the native's origin and goes on asking nonsense question in order to get it.:

"How do you do'?

No, I am not Chinese.

No, not Spanish.

No, I am American Indi- uh, Native American.

No, not from India.

No, not Apache.

No, not Navajo.

No, not Sioux. No. we are not extinct.

Yes, Indian

..... (25)

Here, the poet does not specially give her tribe's name because she becomes the spokesperson for the whole native Americans and only accepts that she is Indian by stressing that they are not extinct and are still surviving.

So, that's where you got those cheekbones,

Your great grandmother, huh?

An Indian Princess, huh?

Hair down to there'?

Let me guess . Cherokee? (26)

As we understand from the lines above, the white might really be of an Indian ancestory or she might be adopting an imagenary ancestor which is called dimestore ethnicity. What is ironical in these lines is that the natives who usually despised by the whites from one side can be their ancestors. In these lines the Native American begins questioning the white and her or his origin:

"Oh, so you've had an Indian friend?

That close?

Oh, so you've had an Indian lover?

That's tight?

Oh, so you've had an Indian servant?

That much?" (27)

Throughout these lines we see that the white pretends as if he or she is boasting of having a close Indian friend, a tight Indian lover and too much Indian servants. So that natives' situation in dominant culture is stressed by the poet with a concept of "servant" and an adjective "too". Although the white wants to show himself at the equal bases, it is obvious that whites are superior to Indians.

Yeah, it was awful what you guys did to us.

It's real decent of you to apolize (28)

Here is the white guilt reminded. White's oppression upon the Natives is still an open wound. These lines bring into mind the massacres, the relocation camps and being exiles in their own lands.

No, I don ` t know where you can get peyote .

No, I don't know where you can get Navajo rugs
real cheap

No, I didn't make this. I bought it at Bloomingdales.

Thank you. I 1ike your hair too.

I don't know if anyone knows whether or not Cher
is really Indian.

No, I didn't make it rain tonight. (29)

Throughout these lines, we learn that the Native American is in the process of Americanization. He has adapted the American way of living but she tries to keep his identity as well.

Yeah. Uh--huh. Spirituality.

Uh--huh. Yeah. Spirituality. Uh-huh. Mother

Earth. Yeah. Uh-huh. Uh-huh. Spirituality.

No, I didn't major in archery.

Yeah, a lot. of us drink too much.

Some of us can't drink enough.

This ain't no stoic look.

This is my face. (30)

In the last lines of the poem, the poet as an Indian again faces these stock and tokenizing questions about themselves and these questions makes them reduced to a level of stock character, a sterotype. For example, alcoholism is emphasized as a common habit among the natives. But the exact reason why they become alcoholics is never questioned . With the line "a lot of us drink too much'" the poet's aim is to emphasize the hopelessness of a native who lost their sense of identity and pride. However, in the end we see that the writer reclaims her past and says that. she is proud of her identity as an Indian without caring the idea, of the white people.

BE CAREFUL

by' Nila NortSun

Nila NorthSun who is Shoshone on her mother's side and Chippewa on her father's is a contemporary of American Indian poet:,. As a poet she has a sense of humour, sharp eye for detail and original way of looking at things. In her poem "Be Careful" she brings the reader closer to her culture by implying typical Indian elements which are foreign to the whites. And also she is criticizing those people who create an image of an "alien" and never want to accept the Indians' natural existence in a society.

The poet introduces the Indian from white men's point of view and emphasizes that there is nothing to be scared of encountering a different culture. And she is accusing the whites because of their prejudice:

In ponema

there still are witches

people with power

people with strong medicine

they can make you sick or

lame or kill you

..... (31)

With the image of a "witch" -a medicine man who practices certain rituals and plays an important role in the lives of the Indian people- the poem is addressing the white people who do not know what the Indian culture really is, and handles some of the facts by anticipating that an Indian as an human being in his native state of rudeness and wildness is untaught, uncivilized or without cultivation of his mind or manners will harm the whites.

From the beginning of the poem the reader senses the irony and sense of humour in her lines;

.....

you can't take pictures of

their medicine lodge

your camera will break

you cannot cross

in front of them

you will 1ose your step

.... (32.)

As we have seen in Howe's "Moccasins Don't Have High Heels", NortSun, in her poem. also tries to examine the position of an Indian in the society. The Indians are mythological, touristical and authentic elements in the minds of the dominant culture. The poet wants to warn the white person who wants to take this authentic Indian's picture by saying that his camera might break because of witchcraft and gives advice by stressing that stay away from any place inhabited by Indians.

Her warning have the function to ridicule the white people who are afraid to come to close contact with Native Americans thinking that the other culture could harm them. But the contrast is that they are the ones who cause the Indians to be hurt and damage them usually on purpose. She also writes about ethnic elements by using the image of mirror:

" .....

hang a little mirror

on your clothing then

if they should try to

cast bad medicine on you

it will reflect back. (33)

The mirror in fact is hung on the clothes of Indians who traditionally believe that. the mirror will reflect back evil from them and this has a protective function. So, in the last lines of her poem she gives the messages that the Indians are not the ones as the whites thought but they are the human-beings who tries to survive without giving any harm to any cultures. Because they are not the ruler of a nature but part of it.

NOTES

(1) Roy, Horvey Peace, Savaism and Civilization. p.53.
(2) Dexter Fisher, The Third Woman, p.5.
(3) Patrica Riley and Ines Fernandez, Growing Up Native Americans, p.29.
(4) Dexter Fisher. The Third Woman, p.6.
(5) Alan R. Velie, American Indian Literature, p.174.
(6) Ibid; p.184.
(7) Ibid; p.187.
(8) Ibid; p.184.
(9) Ibid; p.190.
(10) Ibid; p.185.
(11) Ibid; p.191.
(12) Ibid; p.188.
(13) Alan R. Velie, American Indian Literature, p.157.
(14) Ibid; p.168.
(15) Ibid; p.168
(16) Albert Keiser, The Indian in American Literature, p.273.
(17) Alan R. Velie, American Indian Literature, p.363.
(18) Ibid; p.364.
(19) Ibid; p.365.
(20) Ibid; p.355.
(21) Ibid; p.366.
(22) D. Sayini Madison, The Woman that I am, p.67.
(23) Ibid; p.67.
(24) Ibid; p.67.
(25) D.Sayini Madison, The Woman that I am, p.65.
(26) Ibid; p.65.
(27) Ibid; p.65.

(28) Ìbid; p.66.
(29) Ibid; p.66.
(30) Ibid: p.66.
(31) D. Sayini Madison, The Woman that I am, p.294.
(32) Ibìd; p.294.
(33) Ibid; p.294

WORKS CITED

Coltelli , Laura, **American Indian Writers Speak**, Lincoln and London: University of Nebraska Press. 1991.

Day, Grove A., **The Sky Clears: Poetry of the American Indians**, Lilcoln: University of Nebraska Press, 1964.

Dìvìne, Robert : Breen T.H. . Roberts Randy, **America Past and Present**, London: Frosman and Company, 1985 .

Fisher, Dexter, **The Third Woman Minority Woman Writers of the United States**, Boston: Houghton Mifflin Company, 1993.

Jaffe. A.J., **The First Immigrants from Asia**, New York and London: Plenium Press, 1992.

Jaskoski, Helen, **Early Native American Writing New Critical Essays**, New York: Cambridge University Press, 1996.

Keiser, Al'bert, **The Indian in American Literature**, New York: Octagon Books, 197Ci.

Krupat, Arnold, **New Voices in Native American Literary Criticism**, Washington and London: SmithSonian Institution Press. 1993.

Madison, L. Sayini, **The Woman that 1 Am**, New York: St. Martin's Press, 1991.

Pearce, Roy Harvey, **Savagism and Cìvilization**, Baltimore and London: The John Hopkins Press 1972 .

Rıley, Patrica and Fernandez, Ines, **Growing Up Native American**, York: William Morrow and Company, Inc., 1993.

Velie. R. Allan, **American Indian Literature**, Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991.

KONYA ŞEREFEDDİN (ŞERAFEDDİN) CAMİİ

Doç.Dr.Ali BAŞ* **Doç.Dr.Bayram ÜREKLİ****

Türk kültür tarihi açısından önemli bir merkez olan Konya'da, özellikle Anadolu Selçukluları zamanında, bir çoğu daha sonraki dönemlerde ortadan kalkmış olan çok sayıda yapı inşa edilmiştir. Selçuklu dönemi Konyasında imar faaliyetlerinin yoğun olarak yaşanmasında şehrin başkent olmasının da önemli rolü olmuştur. Benzer şekilde şehirde, Karamanoğulları ve Osmanlılar zamanında da önemli ölçüde imar hareketinin olduğunu, hem günümüze kadar ulaşabilen eserlerden, hem de tarihi kaynaklardan öğrenmekteyiz.

Osmanlı dönemi Konyasından günümüze kadar gelebilen önemli yapıların çoğunluğunu dini mimarlık örnekleri oluşturmaktadır. Bunlar arasında Sultan Selim Camii, Şerefeddin Camii[1], Kapı Camii ve Aziziye Camii ön planda yer alır. Amacımız söz konusu bu önemli Osmanlı eserlerini, tarihi belgeleri de dikkate alarak değerlendirmektir. Bunun ilk aşamasını da kaynaklardan, yıkılıp yeniden yapıldığını ve bir çok kez de onarım geçirdiğini öğrendiğimiz ve hakkında bugüne kadar detaylı araştırma yapılmamış olan Şerefeddin Camii oluşturmaktadır[2].

---

*. S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi.
**. S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

[1] .Yapının ismi günümüzde Şerafeddin Camii olarak geçmekle birlikte, eski kayıt ve belgelerde Şerefeddin Mescidi veya Camii şeklinde adlandırıldığı için biz de araştırmamızda bu ismi kullanmayı benimsedik.

[2] . Yapı ile ilgili bilgiler bir çok araştırmada geçmekle birlikte, bu bilgilerin bir çoğu kısa notlar şeklindedir. Bunlar arasında en geniş şekilde yapıdan bahseden kaynakların başında İ.Hakkı Konyalı, ***Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi,*** Konya, 1964 gelir. İlhan Akçay "Şerafettin Camii" ***Türk Yurdu,*** Sayı 311 (1965), adlı yazısında yapının kısa bir tanımını yapmıştır. Mehmet

Şerefeddin Camisinin ilk inşası Anadolu Selçukluları dönemine kadar gitmekteyse de, söz konusu yapının kesin olarak yapım tarihini ve buna bağlı olarak da mimari özelliklerini tespit etmek zordur. Fakat bazı belgeler caminin 12.yy. sonları veya 13.yy. başlarında inşa edildiğini göstermektedir. Bu belgelerden biri olan Devlet Hatun'un 611 H/ 1214 M. tarihli vakfiyesinde cami "Şerefe'd-din Mescidi" olarak zikredilmektedir[3]. Yine bir evkâf defterinde kayıtlı satınalma hüccetinde, Konya'nın köylerinden Kamertaş Köyü, içindeki binaları ile yüz altına satılmakta ve satıcı "Sa'deddin Sa'id ibni'l-merhum Bedrü'd-din Mahmud bin Yusuf ibn Şerefe'd-din Osman ez-zevvâk" adıyla zikredilmektedir. Ne zaman öldüğü bilinmeyen Zevvâk Şerefe'd-din Osman'ın türbesi ise caminin bitişiğinde bulunuyordu[4]. Bir diğer belge ise 1046 H/1637 tarihli Arık-zâde Memi Bey ibn Mehmed Çavuş'un vakfiyesinde geçen ibaredir. Bu ibarede yapıdan "Konya'da vâki Şerefşirin rahimehi'llâhu teala hazretlerinin türbe-i münevvereleri ittisalinde inşa buyurmuş oldukları Şerefe'd-din Camii demekle ârif camii şerif..." şeklinde bahsedilmektedir[5]. Selçuklu dönemine ait olan söz konusu yapıdan günümüze kadar herhangi bir kalıntı ulaşamamıştır. Yalnız bugünkü caminin batı ve güney cephelerinde, duvar yüzeylerine serpiştirilmiş durumdaki Selçuklu dönemine ait çini parçalarının ilk camiye ait olduğunu düşünmekteyiz.

1 Zilhicce 848/11 Mart 1445 tarihli vakfiyeye[6] göre Şerefeddin Camii Karamanoğlu İbrahim Bey tarafından ya esaslı şekilde onarılmış, ya da yeniden yaptırılmıştır. Çünkü bu konuda elimizde kesin bir veri yoktur. Bu Arapça vakfiyede Karamanoğlu İbrahim Bey hakkında bilgi verildikten sonra[7], Konya'nın içinde At Pazarı yakınına yaptırdığı cami şeklindeki ibareden, her ne kadar yeniden yaptırıldığı anlamı çıkmakta ise de, bunun esaslı bir tamir şeklinde olabileceği de ihtimal dahilindedir[8]. İbrahim Bey ayrıca Meram'da Receb değirmeni diye bilinen değirmeni ve caminin kuzey ve batı tarafına bitişik on iki dükkanı

Önder de ***Mevlana Şehri Konya***, Konya 1960 adlı eserinde yapıdan kısaca bahseder. Yine Türk Sanatı ile ilgili bir çok yayında da eserden kısaca bahsedilir. Özer Ergenç'in ***1580-1596 Yılları Arasında Ankara ve Konya Şehirlerinin Mukayeseli İncelenmesi Yoluyla Osmanlı Şehir Müesseseleri ve Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerinde Bir Deneme***, DTCF, Ankara. 1974 isimli doktora tezi ile Yusuf Küçükdağ'ın ***Lale Devrinde Konya***, Konya, 1989 isimli doktora tezinde de yapı ele alınır.

3 . İ.Hakkı Konyalı, , ***Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi***, Konya, 1964, s.546.

4 . İ.Hakkı Konyalı, ***age.,*** s.546.

5 . VAD, nr. 2176/96; Yine bu vakfiyede Mahmiye-i Konya'da vaki kutbu'l-ârifin Şeyh Şerefe'd-din rahimehu'llahi aleyh türbesine mülâhik olan camii şerif ve mecmu'u, murur-ı eyyâm ile harabe müşerref ve evkâf-ı fakd olmağla zayi ve telef oldukda..." denilmektedir.

6 . Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Vakfiye Defterleri (=VAD), nr. 2176/ 98.

7 . Karamanoğlu İbrahim Bey. "es-Sultanü'l-a'zam ve'l-hakani'l-muazzam... zıllullahi ale'l-alemin melcei's-süleha ve'l-alemin es-Sultan İbrahim ibnu'l-emir el-kebir el merhum el-mağfurun leh Muhammed ibn el-emir es-sa'id-es şehid Alaü'd-din el-Karamani" diye tanıtılır. Bkz.VAD. nr.2176/ 98.

8 . Bu husus vakfiyede "ale'l-camii'l-lezi benahü bi batıni Konya el-mahrûsete dahile kurbi Sûki'l-hayli el-müsta'ni ani't-tahdidi..." şeklinde geçmektedir.

vakfetmiş ve vakfın şartlarını belirtmiştir. İlk önce caminin imareti ve vakıflarının tamamlanmasını şart koşmuştur. Vakıflarının on hisseye ayrılmasını, iki hissesini imamet şartlarını taşıyan ve her cuma insanlara hitab eden hatibe, beş hissesini her vakit camide Allah kelamı okuyan beş nefer hafıza, iki hissesini her vakit camide müezzinlik eden müezzinlere ve hizmet eden bir kayyume aralarında eşit olarak taksim edilmek üzere, bir hissesini de vakfın şartlarına uygun olarak hayatta olduğu müddetçe vakıf işlerinin yürütülmesinin karşılığı olarak vakfın mütevellisine verilmesini meşrut kılmıştır. Hafızlar kıyamet gününe kadar her cuma kuran hatmedeceklerdir. Vakfın mütevelliliğine Hacı Emir Veledi lakabı ile tanınan Hoca Paşa ibn-i Hacı, öldükten sonrada evladına, evladının evladına ve nesilden nesile eğer nesli son bulursa Konya şehrinin hakiminin vakfa bir mütevelli seçmesi şart koşulmuştur[9]. Bu vakfiye 3.Murad devrinde görevli olan tahrir emini tarafından görülmüş ve İbrahim Bey'in camiyi tamir ettirdiği belirtilmiştir[10]. Yine Fatih devri vakıf tahririnde Şerefeddin Camisinin vakıfları belirtilmektedir. Bunlar:

1- El an Hatip, Seyidi Mahmud,

2- Bezzazlar dükkanı,

3- Harab dükkan yeri

4- Konya'da Bezciler Hanı'nın bazı hisseleri,

5- 4 kıta bağ,

6- Bezzazlar dükkanının yeri,

7- Üç göz değirmen,

---

9 . VAD. nr.2176/ 98. Bu vakfiye Hacı Ali Paşa ibn Alaaddin Paşa, Şeyh Mehmed Çelebi ibn Süleyman, Bahadır Ağa ibn Abdullah adlı şahıslar huzurunda düzenlenmiştir. Vakfiye vasiyyetle ilgili ayetle (Kur'an 2/181) son bulmaktadır. Karamanoğlu İbrahim Bey Meram vadisinde yaptırıp vakfettiği bir dam içinde üç taş olarak dönen çay değirmeni diye bilinen değirmenin gelirlerini on hisseye bölerek bunları cami görevlilerine paylaştırmıştır. Fakat bu şartlar vakf-ı sani olan Arıkzâde Memi Bey yeniden vakfiye düzenleyip, vakf-ı evvelin şartlarına aykırı olarak vakıf müstahdemlerine verilen vazife akçelerini vakıf değirmeni hasılatından verilmesini ve mütevellinin bir akçelik günlüğünü değiştirip kırk akçe vazifem var diye şartları değiştirmesi üzerine durum kadıya intikal etmiş ve kadı da, şahidler olan Ders-i am Kadri Efendi, Ebu Bekir Efendi, Mehmed Emin İbn Süleyman Efendi'nin yanında bu durumu ilk vakıfın şartlarına uygun olarak düzeltmiş ve değirmen vakfı ile ilgili bu kayıt yenilenmiştir. Bkz. VAD 2176/ 97; Bu tür cami vakfına gadr edilmesi zaman zaman görülmüştür. 6 Ramazan 1088/ 2 Kasım 1677 tarihinde mütevelliden Mustafa Efendi cami vakfı olan bakkal ve berber dükkanını yıktırıp, yerine kendisi için kahvehane yaptırmış ve oğlu tarafından başkasına satılmıştır. Konu kadıya intikal etmiş ve vakıf malı geri alınmıştır. Bkz. KŞS. 24/ 20.

10 . Bu tahrir de "vakf-ı camii Şerefe'd-din der nefs-i Konya İbrahim Bey bin Mehmed min evlâd-ı Karaman ta'mir ettirdiklerinden evkâfı sebk etmiştir. Ber mucib-i vakf-nâme el-müverrih bi tarih-i sene 845". (Burada tarihi İ.Hakkı Konyalı yanlış olarak 848 yerine 845 olarak kaydetmiştir. Bkz.İ.Hakkı Konyalı, ***age.,*** s.549).

8- Abdürreşit'te yerdir[11].

1 Ramazan 881/ 18 Aralık 1476 tarihli vakıf tahririnde ise Şerefe'd-din camisinin Konya'daki vakıfları şöyle sıralanmaktadır.

1- Hitabeti der tasarruf mevlana,

2- Bezzazlar dükkanlarının yeri 19 kıt'a,

3- Dükkan yerleri 60 kıt'a,

4- Meram vadisinde üç göz değirmen,

5- Debbağlar dükkanı yeri 2 kıt'a,

6- Dükkan yeri kıt'a,

7- 40 kıt'a bağ.

Hasıl yekün 1116 olarak kaydedilmiştir[12].

Kanuni devri tapu tahrir defterinde[13] ise Konya'daki Şerefe'd-din Camii vakıfları;

1- 17 dükkan,

2- Dükkan yerleri 17 kıt'a,

3- Üç göz değirmen,

4- Kervansaray,

Hasıl: senede 7888 olarak belirtilir.

Mütevelli olarak da vakıfın neslinden olan "Hoca Paşa Kızı" ismi zikredilmiştir.

Konya şehir merkezinde, hükümet konağının kuzeyinde yer alan ve Konya'daki Osmanlı dönemine ait eserlerin önemlilerinden biri olan bugünkü Şerefeddin Camisinin, ne zaman yapıldığı konusunda, Selçuklu dönemine ait ilk inşasında olduğu gibi kesin bir bilgi yoktur. Caminin vakfiyesi 11-20 Şaban 1046/ 8-17 Ocak 1637 tarihlidir[14]. Fakat bu vakfiye tarihinin caminin bitiş tarihi

---

[11] . F.Nafiz Uzluk, ***Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi***, Ankara 1958, s.14.

[12] . Bkz.Tapu tahrir nr.1085, s.107. "Zikr olunan evkâfın vâkıfı neslinden Hoca Paşa şer'i mütevelli imiş. Ber mucib-i vakfiye-i şer'iye-icihet-i tevliyet" kaydı vardır.

[13] . Bkz.387 numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Karaman ve Rum Defteri, 937/ 1530, Ankara, 1996, s.27. "Zikr olunan vakıfın neslinden Hoca Paşa kızı şer'i mütevelli imiş. Ber mucib-i vakfiye-i şer'iye cihet-i öşr hasıl köhne defterde mestur" kaydı vardır.

[14] . Yapının inşa tarihi hemen hemen bütün yayınlarda yanlış olarak H.1048/ M.1636 olarak belirtilmektedir.

olup olmadığı konusunda da kesin bir bilgi yoktur. İ.Hakkı Konyalı caminin bu tarihten 25-30 sene önce yapılmış olabileceğini belirtmektedir[15]. Yine İ.Hakkı Konyalı caminin Arikzade olarak şöhret yapan Eymen oğlu Mehmed Çavuş[16] isminde bir hayırsever tarafından yaptırıldığını, ayrıca caminin müstahdem maaşlarını ve yapının masraflarını karşılamak üzere de 260 bin akçe ayırdığını belirtir[17]. Bu paranın vakfını belirtemeden Mehmed Çavuş ölmüş, oğlu ve varisi Memi Çavuş ise babasının ayırdığı bu paraya el koymuştur. Paranın neması ile yapının masrafını ve müstahdemlerin maaşını öderken, paranın 170 bin akçesi ile cami civarında altlı üstlü bir çok hücreleri, dükkanları ve ahırı olan bir han yaptırmış ve bunu yaptırmak üzereyken de ölmüştür. Memi Çavuş kendisine varis olarak oğlu Mustafa ve karısı Kamerşah binti Mustafa ve kızları Hatice ve Raziye'yi bırakmıştır. Mustafa varislerden kalan 90 bin akçeyi toplamış ve H.1046/ M.1637 yılında bir vakfiye düzenletmiştir. Bu vakfiyeye göre cami görevlilerine ve caminin devamlı tamirini üstlenene verilecek ücretler belirlenmiştir. Vakfiyede düzenleyen olarak Arık-zâde diye meşhur Memi Bey ibn Mehmed Çavuş zikredilmekte, fakat vakfiyenin devamında "müvekkillerimin murisi, evvela Mehmed Çavuş ibn Eymen hayatta iken hayırlı işler yapmaktan başka bir şeyi olmadığını iyi bilirler. Konya'da kutb'l-arifin Şeyh Şerefe'd-din Türbesine bitişik olan camii şerif günlerin geçmesiyle harabe olub, vakıfları yok olmağla zayi ve telef olub, ismi zikredilen Arık-zâde Mehmed hayrat ve iyi işler yapmaya azimet ederek kendi malının iyisi ile mezkur camiyi kargir olarak yeniden güzelce mamur ve bina eyledi..." diye kaydedilmiştir[18]. Bu bilgilere dayanarak İ.Hakkı Konyalı

---

[15] . İ.Hakkı Konyalı, ***age.,*** s.550-551.

[16] . Bu ismi İ.Hakkı Konyalı "Eymür" diye okumuştur. Vakfiyede "Eymen" şeklinde geçmektedir. İ.Hakkı Konyalı, ***age.,*** s.550. Karşılaştır VAD 2176/ 96.

[17] . Buradaki rakamı da İ.Hakkı Konyalı 270.000 olarak yanlış okumuştur. Vakfiyede 260.000. olarak geçmektedir.

[18] . 11-20 Şaban 1046/ 8-17 Ocak 1637 tarihli vakfiyede Konya'nın Yediler Sultan mahallesinde oturan Arık-zâde diye tanınan Memi Bey ibn Mehmed Çavuş'un varisleri olan zevcesi Kamerşah binti Mustafa Çavuş, oğlu Mustafa ve kızları Hatice ve Raziye adlı kişiler davacı olup, kendilerine vekil tayin edilmiştir. Mahkemede Ali Bey ibn Mustafa Çavuş, mütevelli olan Mustafa Bey (Vakfiyeyi yaptıran), nazır olan es-Seyyit Mustafa Efendi ve şahidler huzurunda, Arık-zâde Mehmed Çavuş'un kendi malları ile camiyi kargir olarak yeniden güzelce bina ettirip, cami hademelerinin ve vazifelilerinin ve evkafı tamir etmek üzere yine kendi malından 260.000 akçe tayin edip, rıbhının daha önce belirtilen masraflar için harcanmasını da vakıf şartı olarak belirtmiştir. Memi Bey bu paranın bir gün bitmesinden endişe ederek, 170.000 akçesi ile cami yanına tahtani ve fevkani odaları, ahırı ve dükkanları bulunan Arık-zâde Hanı diye bilinen bir han yaptırmıştır. Daha sonra mütevelli olması üzerine Mustafa Bey geriye kalan muhallefatından 90.000 akçeyi toplayıp, daha önce sarfedildiği gibi dükkan gelirlerinin dörtte birinden ve rıbhından elde edilen gelirleri şu şekilde sarfetmiştir.

1- Caminin hatibine her gün beş akçe,
2- İki nefer müezzinin her birine her gün beş akçe
3- Beş vakitte namaz kıldıran imamın her birine günde beş akçe,
4- Cuma günleri cuma namazından önce kuran okuyan dört hafızın her birine günde birer akçe,
5- Sermahfil'e her gün için iki akçe,

Caminin 1590-1615 yılları arasında yapılmış olabileceğini, vakfiyeyi düzenleyen kişinin camiyi yaptıran kişinin torunu olması sebebiyle de bunu düşündüğünü belirtir[19]. İ.Hakkı Konyalı'nın caminin vakfiyesinin düzenlendiği tarihten önce yapılmış olabileceği konusundaki görüşünü 1-10 Receb 1088/ 30 Ağustos-8 Eylül 1677 tarihli kayıtta belirtilen[20] " ... Şerefeddin Camii demekle Ma'ruf Arıkzade Mehmed Çavuş'un bina eylediği Cami-i Şerif evkafına..." şeklindeki ifade ile, yine bir başka kayıtdaki[21] "caminin şark tarafında sahibü"l-hayrat Arık-zâde merhum Mehmed Çavuş defn-olunduğu mahal" ibaresi de desteklemektedir. Fakat 19. yy'a ait bazı belgelerde caminin Memi Bey tarafından inşa edildiği ifade edilmektedir. Biz de yapının inşa tarihine yakın olan 1677 yılındaki bilginin daha gerçekçi olacağını düşünerek, caminin yüzyılın başlarına yakın bir tarihte inşa edildiğini doğru bulmaktayız.

Şerefeddin Camii eski şehir dokusunda bulunmaktadır. Ayrıca burası ticari dokunun da bulunduğu alandır. Tarihi kayıtlardan ve 19.yy. sonu, 20. yy. başlarında çekilmiş fotoğraflardan anlaşıldığına göre cami, etrafındaki yapılarla bir manzume görünümü içerisindedir. Caminin kuzeyindeki Karamanoğulları dönemine ait Mahkeme Hamamı ile, Osmanlı dönemine ait Ali Efendi Muallimhanesi günümüzde de mevcut yapılardır. Bunlara ilave olarak caminin mihrabının bulunduğu çıkıntının güney duvarına bitişik olan Selçuklu dönemine ait Şerefeddin Türbesi, caminin hemen batısında şadırvan ve Osmanlı döneminin Konya'daki önemli eserlerinden olan Ziyaiye Medresesi ile bugünkü Özel İdare (Sanayi Nefise Mektebi) binasının bulunduğu yerde yine Osmanlı döneminin önemli örneklerinden biri olan Kanuni Bedesteni gibi bu fotoğraflarda izlenen ve hepsi de oldukça sağlam olarak gözüken, fakat zaman içerisinde çeşitli bahanelerle yıktırılan binalar da bulunmaktaydı (Çizim 1, Resim 1-2)

Yapı merkezi kubbeli Osmanlı camilerinde uygulanan plan şemalarından, merkezi kubbesi tek yönden yarım kubbe ile genişletilen grup içerisinde yer alır. Bu grup camilerin hepsinde olduğu gibi yarım kubbe, merkezi kubbenin güneyinde bulunur. Ayrıca mihrabın bulunduğu bölüm de yine dışarıya doğru taşırılmıştır. Kuzey tarafta ise yedi bölümlü son cemaat yeri vardır (Çizim 2, Resim 3).

6- Kayyum ve ferraş olan kişiye her gün iki akçe,
7- Cuma günü cuma namazından sonra va'az eden kişiye günde beş akçe,
8- Muarrif olan kişiye her gün iki akçe
9- ve her birinci olan kişiye her gün üç akçe,
10- Katip olan kişiye her gün iki akçe,
11- Gecelerde kandil ve mum için her gün üçbuçuk akçe ki toplam 53.5 akçe etmekte ve kendisi mütevelli olduğu için de bir akçe almaktadır. Şahidler ise İsmail Efendi, Mevlana Ali Efendi ve Abdul'gani Efendi'dir. Bu vakfiyeyi tanzim ettiren ise Mehmed Çavuş değil, torunu Mustafa Bey'dir. Bkz. VAD nr. 2176/ 96

[19] . İ.Hakkı konyalı, ***age.,*** s.550-551.

[20] . KŞS. 23/ 164.

[21] . KŞS. 24/ 105

Batı cephede aynı doğrultuda birbirinden farklı olarak dört sıra pencere bulunmaktadır. En alttakiler dikdörtgen formlu olup, yekpare taşlardan oluşan çerçeveye sahiptirler. Bunun üzerindeki yine dikdörtgen formlu olan, fakat daha küçük ölçekte yapılan pencereler tuğla örgülü büyük kemer açıklıklarının içerisinde yer almıştır. Üçüncü sıradaki pencereler ikinci sıraya göre biraz daha büyük olup, yine blok taşlarla oluşan taş çerçevelidirler. Tepe penceresi şeklindeki en üstteki pencereler alçı içlikli olup, sivri kemerli ve daha küçük olarak verilmiştir (Resim 4).

Batı cephede, son cemaat yeriyle aynı seviyede tutulan harimdeki kuzey mahfil ile harimin diğer bölümü arasında genişlik farkı vardır. Bu bölüm ile, daha dar tutulan cephenin birleştiği kısımda yan giriş yer alır. Girişin önünde, ahşaptan yapılan ve camekan şeklinde düzenlenen kırma çatılı bir bölüm yer alır.

Cephenin güney tarafında, kubbe yükünü zemine aktaran büyük payanda kemerinin oturtulduğu dikdörtgen formlu payanda bulunur. Duvar, temel seviyesindeki dört sıra kesme taş dışında, bir sıra kesme taş ve genelde üç sıralı olmak üzere, iki veya dört sıralı tuğlanın da görüldüğü almaşık düzende örülmüştür. Örgü sistemi arasında, duvara gelişigüzel olarak serpiştirilen çiniler dikkati çeker. Çoğunlukla turkuvaz ve patlıcan moru çinilerin ağırlıkta olduğu bu parçaların bazıları plaka halinde duvar çinisidir. Biri ise kitabe parçasıdır. Ayrıca bazı alanlarda özel olarak oluşturulan çerçeveler içerisine geometrik motiflerle süslü çini panolar yerleştirilmiştir (Resim 5).

Üst kısımda, kubbenin yükünü içteki fil ayaklarına aktaran kemerlerin oluşturduğu alanlardaki perde duvarlarında çok sayıda pencere açma imkanı yaratılmıştır. Perde duvarında da almaşık örgü kullanılmış olmakla birlikte, büyük kemerin üst kısmı kesme taş örgülüdür. Cephede yer alan bütün kemerler ise tuğla ile örülmüştür.

Yapının güney cephesinde de benzer duvar örgüsü ve pencere sistemi uygulanmıştır (Resim 6). Yalnız burada mihrap çıkıntısının örgü sisteminde farklılık görülür. Çıkıntının güney cephesinde, doğu ve batı taraflarda işçilik ve malzeme farkı bulunmaktadır. 1924 yılına kadar cephenin doğu bölümüne bitişik bir kümbetin mevcut olduğu bilinmekle birlikte, söz konusu yapı bu tarihlerde meydan düzenleme çalışmaları bahane edilerek yıktırılmıştır[22]. Buna bağlı olarak

---

[22] . Yüzyılın başlarında çekilmiş olan fotoğraflarda caminin batısında Osmanlı döneminin Konya'daki önemli medreselerinden olan Ziyaiye Medresesi ile bugünkü Vakıflar Bölge Müdürlüğü binasının yerinde üç katlı bir başka bina da görülmektedir. Bu yapılar da muhtemelen aynı tarihlerde ve yine aynı gerekçelerle yıkılmış olsa gerekir. Buradaki söz konusu türbe fotoğraftan anlaşıldığına göre üst kısmı sekizgene dönüştürülen kübik gövdeli, üzeri ise konik külahla örtülüdür. Kesme taş ile inşa edilen türbe, Konya'daki diğer Selçuklu türbelerinden özellikle dış görünüm açısından farklılık gösterir. Gövdeyi kareden sekizgene dönüştüren bingilerin formu konusunda kesin bilgi

da kümbedin yapı ile bitişik olduğu yer diğer kısımlar gibi almaşık teknikle örülmekle birlikte, buradaki işçilik biraz daha kabadır. Söz konusu kümbedin inşa tarihini gösterir herhangi bir belge bulunmamakla birlikte, Selçuklu dönemine ait olduğu konusundaki görüşler ağırlıktadır. Bu cephede de yine batı cephede olduğu gibi duvar örgüsünde çini parçaları bulunmaktadır. Mihrap çıkıntısının güney duvarındaki mermer üzerine tek satır olarak eski harflerle "Şerefeddin Camii Şerifi 1046" ibaresi yazılmıştır (Resim 7). Bu ibare türbe yıkıldıktan sonra buraya kazınmıştır. Pencere sistemi batı cephedeki gibi tasarlanan güney cephede dikdörtgen kesitli iki payanda mevcuttur.

Yapının doğu cephesi diğer cephelerden farklılık gösterir. Minare kaidesi de dahil olmak üzere genelde kesme taş işçiliğe sahip cephenin güney tarafındaki daha dar tutulan bölüm batı ve güney cepheler gibi yine almaşık sistemde örülmüştür. İki örgü sistemi arasında bariz bir dilatasyon izlenmektedir. Yine cephedeki pencereler de birbirlerinden farklı karakter gösterir. Yalnız son cemaat yerinin doğu cephesindeki pencere ile, buraya yakın olan pencere aynı teknikte ve üslupta yapılmıştır. Son cemaat yeri ile, doğu duvarın minare kaidesine kadar olan ve sadece kesme taş ile örülen bölümünün aynı anda yapıldığı anlaşılmaktadır. Burada akla şu soru gelmektedir. Acaba yapının bu bölümü sonradan mı yapıldı? Eğer öyle ise son cemaat yeri ile birlikte yapılmış olmalıdır. Kaynaklarda yapının minaresinin H.1264/M.1847 ve H.1290/M.1873 yıllarında yıkıldığı belirtilmekle birlikte bugünkü minarenin ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. İ.Hakkı Konyalı minarenin 2.Meşrutiyetten önce yapıldığını belirtir. O halde, büyük bir ihtimalle minare yıkılırken yapının bu bölümü ile son cemaat yerine büyük ölçüde zarar verdi ve minarenin yapımı sırasında bu bölüm farklı bir teknikte yeniden yapıldı. Batı cephedeki payanda ve payanda kemerinin benzeri bir düzenleme doğu cephede de mevcuttur. Batı cephede olduğu gibi doğu cephede de bir giriş söz konusudur. Önünde ahşap sundurma bulunan girişin hemen üzerinde, iki parçalı mermer üzerine kabartma olarak yazılan 3 satırlık bir ayet ve bir hadis vardır.

Kitabenin metni:

قال الله سبحانه وتعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام

قال النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنون لايموتون بل ينقلون من دار الى دار الدنيا دارفنا والاخرة داربقا (1)

Türkçesi:

---

olmamakla birlikte İ.Hakkı Konyalı bunların mukarnaslı olduğunu belirtir ki, fotoğraftan bunların mukarnaslı tromp olabileceği anlaşılmaktadır.

Allah-ü teala buyuruyor ki: Bütün canlılar fanidir. Ancak bunlardan müstağni, bütün nimet ve keremin sahibi Allahın kendisi bakidir. (Kuran, 55/26-27).

Peygamber (S.A.V.) buyuruyor ki: "Müminler ölmezler, ancak bir evden diğer eve göçerler. Dünya yokluk yurdudur, ahiret ise varlık yurdudur".

Yapının kuzeyinde son cemaat yeri bulunur. Dar cepheleri birer pencere ile hareketlendirilen duvarla kapatılmıştır. Son cemaat yerinin kuzey cephesi, öndeki altı sütun ile, yan duvarlara oturan sivri kemerlerle şekillenmiş, üzeri ise sütunlardan harimin kuzey duvarına atılan kemerlerle oluşturulan yedi bölüme ayrılmıştır. İki renk malzeme ile örülen kemerlerden, kuzey cephe ortasındaki çok belirgin olmamakla birlikte diğerlerine göre biraz daha yüksek tutulmuştur. Bu uygulamaya, cümle kapısının bu bölümde olması sebebiyle, diğer bir çok Osmanlı camisinde olduğu gibi burada da yer verilmiştir. Cümle kapısına geçit veren aralığın yanlarındaki sütunların başlıkları mukarnaslı, diğerleri ise Türk üçgeni şeklinde olup, bu da cümle kapısını vurgulayan diğer bir detaydır. Profilli kaidelere oturan yekpare mermer sütunların başlıklarında, kabartma olarak verilen mührü süleyman, çintemani, çarkıfelek, rozet ve lalelerden oluşan kabartma motifler ile süsleme yoluna gidilmiştir (Resim 8). Ayrıca sütunların kaide ve başlıkla birleştiği kısımlarda metal çemberler bulunur. Günümüzde sütunların arası 1.5 m. yüksekliğinde demir parmaklıklarla kapatılmıştır. Harimin kuzey duvarında, kemerlerin oturtulduğu konsollar da profillerle süslenmiştir. Son cemaat yerinin ön kısmında geniş bir ahşap saçak yer almakta, saçak kemer boyunlarına yerleştirilen demirden desteklere oturmaktadır.

Son cemaat yeri ile harimi bağlayan ve büyük ölçüde yenilenen duvara, son cemaat yerinin her bir bölümüne denk gelecek şekilde dikdörtgen formlu birer pencere açılmıştır. Bunlardan girişin her iki tarafındaki üçer pencereden ortadakiler form, ebat ve teknik bakımdan diğerlerinden oldukça farklıdır. Çerçeveleri süslemesiz olarak verilen bu pencereler diğerlerine göre daha dar tutulmuş, fakat üst kısımlarında mukarnaslı kavsara yer almıştır (Resim 9). Klasik anlayışta inşa edilen camilerde, benzer alanların mihrabiye olarak düzenlendiği bilinmektedir. Bu nedenle orijinalinde mukarnaslı mihrabiye olarak yapıldığını düşündüğümüz bu bölümler daha sonra pencereye dönüştürülmüş olmalıdır. İ.Hakkı Konyalı son cemaat yeri ile harimi irtibatlandıran üç pencereden söz eder ki, bunlar girişin iki tarafında üçerden altı adet mi, yoksa sadece üç adet mi belli değildir[23]. Büyük pencereler ise yüzeysel bir niş içine alınmış, dikdörtgen açıklığın çevresinde mermer, diğer kısımlarda ise taşa yer verilmiştir. Mermer çerçevenin dış kenarları profil ve silmelerle hareketlendirilmiştir. Pencerelerin üstünde iki renk malzeme ile örülen kemerin alınlığı, iki parçalı mermer plaka ile

---

[23] . İ.Hakkı Konyalı, ***age.,*** s.543.

doldurulmuştur. Pencereler lokma demirli kafeslere sahiptir. Batıdaki son pencere ile mukarnas kavsaralı pencerelerin dışında kalanların kilit taşına kabartma olarak, girişin sağındakine çarkıfelek, solundaki ilk pencereye Mühr-ü Süleyman, diğerine de dilimli bir rozet işlenmiştir. Son cemaat yerinin dar taraflarındaki pencereler içten Bursa kemerli, dıştan ise dikdörtgen çerçevelidir.

Son cemaat yerinin üzeri pandantiflerle geçilen ve dışarıda sekizgen kasnak üzerine oturtulan küçük kubbelerle örtülmüştür. Bunlardan cümle kapısına geçit veren ortadaki bölümün üzerinde içeriden tekne tonoz, dışarıdan ise diğerlerinden daha yüksek olarak kubbe kullanılmıştır. Üzerleri kurşun kaplı olan kubbelerin eteğini profilli silmeler dolaşır. İçte kubbe eteklerinde kandil motifleri, giriş aralığının yanlarındaki kubbelerde buna ilave olarak püskül motifleri de görülür. Kubbe göbeklerinde ise taştan yapılan ve kandil zincirlerinin bağlandığı askılar bulunur. Tamamen kesme taş ile inşa edilen son cemaat yerinde, orta bölümün ön kısmı duvarın yükseltilmesiyle yine vurgulanmış, kemer boyunlarında metal gergilere yer verilmiştir.

Cümle kapısı oldukça sadedir (Resim 10). Cümle kapısının etrafı cephede olduğu gibi yine kesme taşlarla çevrilmiş ve basit silmelerle hareketlendirilmiştir. Sivri kemerli açıklık haline dönüştürülen bölümün iç kısmına, girişin esas çerçevesini oluşturan ve mermerden yapılan çerçeve yerleştirilmiştir. Dış kemer başlangıcına kadar olan bölümün söveleri profilllerle süslenmiş, üst kısım ise kabartma motiflerle bezeli taç haline.getirilmiştir. Hem söz konusu kemerin kilit taşına, hem de kemer köşeliklerine kabartma olarak birer adet rozet yerleştirilmiştir. Cümle kapısında besmele ve ayetlerden oluşan yazılar ile, giriş açıklığının üst kısmında mermere kabartma olarak işlenen rumi ve palmet motiflerinden oluşan bir kuşak yer alır.

İki renk malzeme ile örülen giriş kemeri basıktır. Giriş, harim yönünde de aynı şekilde basık kemerli olarak yapılmıştır. Kemerin kilit taşına kabartma olarak rozet motifi işlenmiştir. Cümle kapısından içeri girince, girişin iç yüzey alınlığında yapının 1881 yılında geçirdiği tamir ile ilgili kitabe bulunmaktadır. Konyalı meşhur hattat ve nakkaş Mahbub Efendi'nin imzasını taşıyan Arapça kitabenin metni şöyledir:

وقد وقع تعمير هذا الجامع الشريف بهمت الاشراف واصحاب الخيرات من اهالى هذا البلدة فى سنة
تسع وتسعين ومأتين والف كتبه الفقير محمد المحبوب بن مصطفى رشيد العريف بحمدى زاده غفر الله له
ولوالديه .

Türkçesi:

Bu camii şerifin ta'miri, bu beldenin (Konya'nın) ahalilerinden hayır sahiblerinin ve eşrafının himmeti ile 1299 yılında vaki olmuştur. Onu yazan el-

fakir Mehmed el-Mahbûb bin Mustafa Reşid el-arif bi Hamdi Zâde Allah ona ve anne ve babasına af ve merhamet etsin.

Merkezi kubbe bağımsız olarak inşa edilen dört adet fil ayağının birbirlerine büyük kemerlerle bağlanmasıyla oluşan platform üzerine oturtulmuş ve kubbeye geçişte pandantifler kullanılmıştır. Merkezi kubbenin örttüğü alan üç yönden U şeklinde mahfillerle çevrelenmiştir (Resim 11). Fil ayaklarının arasında daha küçük ölçeklerde olmak üzere güney taraf haricinde ikişer ayak yer almış, bunlardan doğu ve batıdakilerden güney taraftakiler yekpare mermer sütun olarak düzenlenmiştir. Ayaklar sekizgen biçimlidir. Hem ayak, hem de sütunların başlıkları Türk üçgenleriyle süslenmiş, bunlardan batıdaki sütunun başlığında üçgenlerin arası rumi motiflerle doldurulmuştur (Resim 12). Ayrıca kuzey ve batıdaki başlıkların üst kısımlarında da süslemeye gidilmiştir. Sütunların başlık ve kaideleriyle gövdesinin birleştiği noktalarda metal bilezikler mevcuttur.

Mahfillerin alt kısımları ayaklardan beden duvarlarına atılan kemerlerle bölünmüş, bunlardan doğu ve batı kanatlarda güneyde kalan üç bölümün üzeri düz tavan şeklinde, kuzey kanatlardakiler de dahil olmak üzere diğerleri çapraz tonozla örtülmüştür. Ayakları birbirlerine bağlayan kemerler sivri, ayakları beden duvarlarına bağlayan kemerler ise yuvarlak formludur. Yine ayaklar birbirlerine ve beden duvarlarına metal gergilerle bağlanmıştır.

Orta alana galeri şeklinde açılan mahfile zemin katta, kuzey maksurenin dışa taşan bölümlerinin güney duvarı içerisine, minare merdiveni benzeri bir merdivenle çıkılmaktadır. Ayrıca batı giriş kapısı önünde, camekanlı mekanın kuzey duvarı içerisine yerleştirilen benzeri bir merdiven daha mahfile geçit verir. Ayaklar arasına yerleştirilen ve hepsi yekpare mermerden yapılan beşer sütun birbirlerine ve fil ayaklarına sivri kemerlerle bağlanmış, burada yer alan sütunlar dönüşümlü olarak bir tek, bir ikiz olacak şekilde yerleştirilmişlerdir. İkiz olarak programlanan sütunlardan biri diğer sütunlarla, diğeri de hem bir sonraki ikiz sütuna, hem de beden duvarına sivri kemerlerle bağlanmıştır ki, böylece mahfilin üst örtüsü bölümlere ayrılmıştır (Resim 13). Burada da kemerlerin hepsi iki renk malzeme ile örülmüştür. Altta kaide, üstte ise Türk üçgenli başlıklara sahiptirler. Yine buradaki sütunlarda da gövde ile kaide ve başlıkların birleştiği noktalarda metal bilezikler bulunmaktadır. Mahfilin üzeri, doğu ve batı kanatların güneydeki son bölümleri ile, kuzey kanadın dışarıya taşan bölümleri kubbe, diğer bölümler ise çapraz tonozlarla örtülmüştür. Kubbelere geçiş sistemi olarak ise yine pandantiflere yer verilmiştir.

Kadınlar mahfilinde, tek sütunların üzerine gelen alanlarda yuvarlak boşluklar bırakılmış ve bu boşlukların içerisine ajur tekniğinde ve geometrik motiflerle süslenmiş mermer plakalar yerleştirilmiştir.

Harimin yan cephelerinde altta dikdörtgen, üstte ise basık kemerli pencereler bulunmaktadır. Ayrıca direkt olarak yan mahfillere açılan iki sıralı üst pencere ile, güneyde mihrap çıkıntısının yanlarında kalan alanlarda altlı üslü ikişer pencere daha bulunur. Alttaki pencerelerin çerçeveleri çoğunlukla yekpare taşlarla oluşturulmuş, harimin beden duvarları pencere çerçeveleri dışında tamamen sıvanmıştır.

Harimin kuzey iç duvarında yer alan ve üst örtü yükünün aktarıldığı payandalar birbirlerine sivri kemerlerle bağlanmış ve böylece ayakların arası büyük nişler şekline getirilmiştir. Burada ortada kalan bölümde giriş olmak üzere her bir bölümün içerisine son cemaat yeri ile irtibatlı birer pencere yerleştirilmiştir.

Yapıda bütün kemerler beden duvarlarına istinat ettirilen profilli konsollara oturtulmuştur. Aynı şekilde fil ayakları ile kuzey duvardaki payandalarda da benzer formlu profiller bulunur. Kubbe eteğini oluşturan dairesel alanın altı da profillerle süslenmiştir. Kubbe eteğinde yuvarlak kemerli sekiz pencere vardır.

Güneydeki yarım kubbeye tromplarla geçilmiş, trompların başlangıç noktaları mukarnaslı konsol şekline dönüştürülmüştür (Resim 13). Trompların eteğinde ise ikinci bir geçiş ögesi şeklinde küçük üçgenler bulunur. Ayrıca yarım kubbenin güney eteğinde, ortada bir pencere vardır.

Mihrabın bulunduğu çıkıntının üzeri yarım kubbe ile örtülüdür. Kubbe eteğinde ters-düz şekilde sıralanan ve içleri kalem işi ile süslenen üçgenler bulunur (Resim 15). Mihrabın üst kısmındaki pencerelerden yanlardakiler ince bir işçilik sergileyen alçı içliklere sahiptir. Mihrabın yan taraflarındaki küçük nişler ise kapaklı dolap haline getirilmiştir. Mihrap çıkıntısının kemerinin oturtulduğu alanlar geç dönem yapılarında sıkça karşılaşılan tarzda alçıdan yapılmış kenger yapraklı başlık haline dönüştürülmüştür.

Mermerden yapılan mihrabı oldukça sadedir. Burada da profilli kuşaklarla oluşturulan çerçeveler meydana getirilmiş, nişin üst kısmı mukarnas kavsaralı olarak yapılmıştır. Mukarnas sırasının başlangıcında her bir yüzeye birer adet olmak üzere kabartma olarak rozet yerleştirilmiş, bunun da alt kısmına püskül motifleri işlenmiştir (Resim 16). Mihrabın üst kısmı taç şekline dönüştürülmüş ve burada da kabartma olarak yapılan büyük rumi motiflerden oluşan süslemeye yer verilmiştir. Taçın altında, mihrabın çerçevesine oturtulan kısımda da yine bir kuşak şeklinde palmet motifleri bulunur.

Mermer minberi de oldukça sadedir. Girişinin üst kısmı mukarnası hatırlatan kompozisyonla bezenmiştir. Profillerle çerçevelenen yan yüzlerin alt kısmına sivri kemerli alanlar yaratılmıştır. Köşk kısmı sivri kemerlerle birbirlerine bağlanan sütunlarla oluşturulmuş ve üzeri çokgen kaideli konik bir külahla örtül-

müştür. Köşkün altındaki bölüm ise geçiş alanı halinde düzenlenmiştir (Resim 17).

Ahşap müezzin mahfili merkezi kubbenin örttüğü alanın kuzeybatı köşesinde yer alır. Mahfil buradaki fil ayağı ile buna yakın olan ayaklara bağlanmış, güneydoğu köşesi ise mermer bir ayağa oturtulmuştur. Fil ayağındaki merdivenle çıkılan mahfilin güneyindeki ahşap ayak ise muhtemelen sonradan yerleştirilmiştir. Müezzin mahfilinin altı kalemişi süslemenin en güzel örneklerinden birini sergiler (Resim 18). Yüzey çıtalarla, genelde çok kollu yıldız motiflerinin ağırlıkta olduğu geometrik alanlar yaratılacak şekilde bölünmüş, geometrik alanların her tarafı beyaz, kırmızı, lacivert, turuncu, kahverengi gibi renklerle ve genelde bitkisel motiflerin teşkil ettiği kompozisyonlarla süslenmiştir. Mahfil, profilli konsollar üzerine oturtulan tahta ile adeta saçak şeklinde kuşatılmış, bu bölümler de yine benzer motifler yer almıştır.

Yapının duvarlarında ve örtüsündeki sıva üzerine yapılan kalemişi süslemeleri ile yazılar, girişin üzerindeki tamir kitabesinden anlaşıldığına göre Konyalı hattat ve nakkaş Hamdizade Mehmed Mahbub ibn-i Mustafa Rüşdi'ye aittir[24]. Yukarıda belirtilen tamir kitabesine göre cami H.1299/ M.1881 yılında tamir edildiği için yazı ve nakışlar da bu tarihe ait olmalıdır. 1980'li yıllarda elden geçirilen bu nakışlardaki uygulama ne yazık ki başarısız olmuştur (Resim 19). Daha önce mihrabın üst kısmında mevcut olan dört minareli cami tasviri de bu sırada yok edilmiştir. Süslemeler merkezi kubbenin göbeğinde, kemer karınlarında ve yarım kubbe ile mihrap çıkıntısının örtüsünde yoğunlaşmıştır. Yine kubbe ile beden duvarı arasında kalan alanda yaratılan perde duvarındaki pencerelerin araları da kalem işi ile bezenmiştir. Söz konusu kalem işi motiflerin hemen hepsi bitkisel karakterlidir. Yalnız mihrap çıkıntısının kubbe eteğindeki üçgenlerde geometrik motiflere yer verilmiştir. Motifler arasında kıvrımdallar, rumiler, rozet ve çiçekler ön planda gelir.

Doğu ve batı duvarda alt pencerelerin üst kısımlarında bir kuşak şeklinde mavi zemin üzerine kırmızı ile konturlanmış altın yaldız renkte yazı kuşağı bulunur. Yine mihrap çıkıntısındaki pencereler ile, çıkıntının hemen sağ ve solundaki birer pencerenin alınlıklarında sülüs hatlı yazılar vardır. Ayrıca üst örtüde yer alan bütün kemerlerin yüzlerinde de yazılar bulunur. Buradaki yazılar da yine renk ve karakter olarak beden duvarlarındakiler gibidir.

---

[24] . H.1259/ M.1843-H.1315/ M.1897 tarihleri arasında yaşayan Konyalı hattat ve nakkaş Mahbub Efendi ayrıca Mevlana Külliyesi Mescid ve Semahanesi, Dursunoğlu Camii, Kışla Namık Paşa Camii, Isparta Çelebi Mahallesi Mescidi ve Nevşehir Kurşunlu Camisinde de çalışmış, ayrıca çok sayıdaki levhası da günümüze kadar gelmiştir. Mahbub Efendi'nin hayatı ve eserleri için bkz. Hasan Özönder, "Mevlana Türbesi Mescid ve Sema-hanesi'nin Son Nakkaş ve Hattatı Konyalı Mahbub Efendi", ***S.Ü.Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi***, S.1 (Kasım 1994), s.93-108.

Ana kubbenin geçiş unsuru olan pandantiflerin içerisinde de daire şeklinde uygulanan yazılar bulunur. Pandantiflerin köşeleri ise içerisi bitkisel motiflerle bezeli damla motiflerine sahiptir. Kadınlar mahfilinin altındaki düz tavan şeklinde olan bölümlerin ortasındaki kare çerçevelerin içerisi de yine süslenmiştir. Kadınlar mahfili ile müezzin mahfilinin önleri ahşap korkuluklarla kuşatılmıştır. Kadınlar mahfilinin hem üst örtüsündeki, hem de altındaki çapraz tonozlar ile beden duvarlarındaki kemerlerde mavi ve kırmızı renklerle, çizgisel süslemeye gidilmiştir.

Caminin minaresi doğu cephededir. Kaidesi ve gövdesi tamamen kesme taş ile inşa edilen bugünkü minare 1876 yılından sonraya aittir. Bazı yayınlarda 2.meşrutiyet öncesine ait bir yapı olduğu belirtilmekle birlikte kesin olarak yapım tarihini ifade etmek zordur.

Yapının Selçuklu dönemine ait olan minaresi ile H.1264/M.1847 ve H.1290/M.1873 yıllarında yıkılan minareleri hakkında da herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Yalnız 23 Safer 1089/ 18 Nisan 1678 tarihli bir kayıtda[25] Şerefeddin Camii mütevellisi olan Ebu Bekir Çelebi'nin vekili olan Mehmed Beşe ibn el-Hac Hüseyin ve nazırı el-Hac Mustafa ibn el-Hac Veled adlı kişiler kadının huzuruna gelerek, camide bazı tamiratların yapılması konusunda bilgi verirler. Bu bilgiler arasında geçen "minarenin aşağı şerefesi altında kıble ile batı arasında üç zira..." şeklindeki ifadeden yapının orijinal minaresinin iki şerefeli olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Matrakçı Nasuh'un Konya minyatüründe de şehirde iki şerefeli iki minare görülmektedir. Bunlardan birisi Konya'daki Selçuklu döneminin önemli eserlerinden olan İnce Minareli Medrese'nin mescidine ait olan minaredir. Diğeri de Şerefeddin Camisi'nin minaresi olmalıdır. Çünkü şehirdeki diğer camilerin şerefeleri tektir.

Günümüzdeki tek şerefeli minare, doğudaki yan girişin güneyinde yer alır. Minarenin kaidesi beden duvarının saçak seviyesine kadar yükselir ve çok az bir yüzey farkıyla duvarın devamı şeklinde bir izlenim uyandırır. Pabuç kısmından sonra çokgen şekilli gövdesi gelir. Şerefe altı ise profillerle bezenmiştir. Külahı geç dönemin bir çok minaresinde karşılaştığımız biçimde bölümlenmiş konik şekildedir. Doğudaki girişe ait medhalin güney duvarında yer alan yuvarlak kemerli bir kapı ile beşik tonozla örtülü bir mekana girilir. Medhalin kuzey duvarındaki benzer kapı ise minareye çıkılan merdivene geçit verir. Söz konusu merdivenle kuzey-güney yönünde düzenlenmiş dikdörtgen planlı bir odaya ulaşılır. Bu odanın güney duvarında yer alan kapıdan ise minareye çıkılır. Odanın üzerinde benzer planlı bir oda daha bulunur. Bu odaların fonksiyonunu kesin olarak tespit etmek zorsa da, cami görevlilerine ait olduğu söylenebilir.

---

[25]. KŞS. 24/ 105

Yapının geçirdiği Onarımlar

Yapının geçirdiği onarımlarla ilgili olarak kayıtlarda fazla bilgi yoktur. Özellikle 17.yy'a ait kayıtlarda rastladığımız bilgileri bu yüzyıldan sonra düzenlenen belgelerde göremiyoruz. 1670-1690 yılları arasındaki bazı kayıtlarda tamir ile ilgili bilgiler varsa da bunlardan en önemlisi aşağıda belirtilen Şeriye Sicilidir.

Bir belgede[26] 23 Safer 1089/ 18 Nisan 1678 tarihinde Caminin mütevellisi olan Ebu Bekir Çelebi'nin Vekili Mehmed Beşe ibn el-Hac Hüseyin ve Nazırı el-Hac Mustafa ibn el Hac Veled adlı kişiler kadının huzuruna gelerek aşağıda belirtilen alanlarda tamirat yapılması gerektiğini belirtmişlerdir:

1-Caminin kuzey tarafında olan taş çelen,

2- Kıble, doğu ve batı taraflarda olan ikisi kurşunsuz biri kurşunlu üç kubbe etrafına tahta çelan,

3- Minarenin aşağı şerefesi altında kıble ile batı arasında üç zira miktarı mevzi ve büyük kubbedeki cam derpecelerin de kırık olup, camlar ve kurşun mıhları ve kurşunsuz iki kubbenin sıvası,

4- Doğu tarafında olan duvarın içeri tarafının temellerinin sıvası ve trabzanın temeli ve direkleri,

5- Batı kapısı üzerinde olan saçak,

6- Bahçe kapıları,

Bunların yanısıra Caminin doğu tarafında Sahibü"l-hayrat Arıkzade merhum Mehmed Çavuş'un defnedildiği yer üzerindeki saçak ile caminin vakıflarından olan hanın tamiri için keşif yapılmış, Mimarbaşı el-Hac Osman ve diğer bilirkişiler tarafından söz konusu tamirlerin toplam 65 guruşa yapılmasına karar verilmiştir.

12 Ramazan 1088/ 8 Kasım 1677 tarihli başka bir kayıtta da daha önceki yılların masrafları verildikten sonra, cami vakfı olan hanın tamiri, cami önüne yapılan kaldırım, kapı perdesi alınması, pencere çerçevelerinin değiştirilmesi için sarf edilen akçe belirtilmiştir. Ayrıca kandil, mum, revgan, fitil gibi senelik harcamalar da sayılmaktadır[27].

1086/ 1675 yılına ait masraflardan sadece vazifeli olanlara verilen ücret 22.320 akçedir[28]. 1087/ 1676 senesinde ise vazifelilere verilen ücret 22.320 akçe, diğer tamir ve mu'tad giderler için 10.493 akçe harcanmıştır[29]. 1091/ 1980

---

[26]. KŞS. 24/ 105
[27]. KŞS. 24/ 34,35,36
[28]. KŞS. 13/ 298
[29]. KŞS. 13/ 278

tarihinde ise vazifelilere 24.480 akçe, masraflar için ise 29.086 akçe sarf edilmiştir[30]. 1093/ 1682 yılında vazifelilere 26.080 akçe, diğer masraflar için ise 10.296 akçe harcanmıştır[31]. 1103/ 1691-92 yılında vazifelilere ve masraflara toplam 11.487 guruş sarf edilmiştir[32].

Ekte liste halinde verdiğimiz bu masraflar genellikle caminin aydınlatılmasına ait yıllık giderler olmakla birlikte bazen de caminin ufak tamir giderleri ve cami vakfından olan han[33] ve dükkanların tamirleri için harcanan paralardır.

Cami vakfına değişik zamanlarda bazı mallar bağışlanmış veya satın alınmıştır. 12 Şaban 1070/ 23 Nisan 1660 tarihinde Kara Öyük'de bir evi 13.500 akçeye Mehmed çelebi ibn Bostan ve karısı cami vakfına satmışlardır[34]. Konya'nın Devle Mahallesindeki üst katta dört oda, alt katta üç oda bir sofa bir ahır ve bir havlusu olan bir evin icarını Ali Efendi adındaki bir şahış 3 Zilhicce 1138/ 2 Ağustos 1726 tarihinde caminin bazı vazifelilerine harcanmak üzere vakfetmiştir[35]. Ayrıca camiye fakir kimselerin cenazelerinin yıkanması için bakır kazan ve kazanın kenarında da caminin vakıf malı olduğu yazılı olarak beratla müezzin Cebcizade Hüseyin Efendi'ye 29 Rebi'ul-evvel 1275/ 6 Kasım 1858 tarihinde teslim edilmiştir[36]. Yine aynı şekilde camiye 36 kebir, 2 sağir (def'a), 1 kebir (def'a), 4 atik kebir toplam 45 adet şamdan alınarak bağışlanmıştır[37].

Yine bazı belgelerden karşılığı cami vakfından olmak üzere camide vazife yapan bazı vazifelilerin değişik tarihlerde görevlendirildiklerini tesbit edebilmekteyiz. Bunlardan mütevelli tayinleri[38], nazır tayinleri[39], hatip tayinleri[40], imam tayini[41], katip[42], hafız[43], devr-han[44], sermahfil[45], müezzin[46] ve kandilci[47] tayinle-

---

30 . KŞS. 25/ 284
31 . KŞS. 27/ 9
32 . KŞS. 38/ 264
33 . 7 Zilhicce 1119/ 30 Ocak 1708 tarihinde cami vakıflarından olan Arıkoğlu Hanı'nın kapısının doğu ve batı duvarları ile üst ve alt katta ikişer odanın tamir edilmesi gerektiğini el-Hac Ebu Bekir kadıya bildirmiştir. Kadı da Mevlana Hasan Efendi ibn Mahmud Efendi ve Mimarbaşı olan Zımmi Murad Veledi Yasef ile hana varıp keşfetmişlerdir. Mimarbaşının tahmini ile onüç bin kerpiç ve usta ücreti olarak toplam 80 guruşa tamamlanacağı belirtilmiştir. Bkz. KŞS. 43/ 199. Bu belgeden dönemin mimarbaşının zımmi olduğu ve hanın da büyük bir ihtimalle kerpiçten yapıldığı anlaşılmaktadır.
34 . KŞS. 10/ 61
35 . KŞS. 50/ 142. Ali Efendi'nin daha sonra bu vakıf şartından vazgeçtiği de belirtilmektedir.
36 . VAD. 2176/ 100
37 . VAD. 2176/ 100
38 . KŞS. 23/ 172; KŞS. 24/ 37; KŞS. 23/ 164; VAD. 2176/ 98
39 . KŞŞ. 10/ 4-1; KŞS. 10/ 4-2; KŞS. 23/ 172
40 . KŞS. 23/ 173; VAD. 2176/ 99
41 . VAD. 2176/ 99
42 . KŞS. 29/ 258
43 . KŞS. 10/ 287
44 . VAD. 2176/ 98
45 . VAD. 2176/ 99

rini sayabiliriz. Yine aynı şekilde camiye ait masraf defterlerinden de camide devamlı olarak görevli olanları da tespit etmek mümkündür[48]. Bu kayıtlar ek olarak verilmiştir. Bu görevler şunlardır:

1- Mütevellilik,
2- Hatiblik,
3- İmamet (birinci),
4- İmamet (ikinci),
5- Nazırlık,
6- Müezzinlik (birinci),
7- Müezzinlik (ikinci),
8- Müezzin (üçüncü),
9- Hafız (birinci),
10- Hafız (ikinci),
11- Hafız (üçüncü),
13- Hafız ve muarrif,
13- Katiblik,
14- Temcid-han,
15- Ser-mahfil,
16- Cabi,
17- Kayyum ve farraş,
18- Vaizlik,
19- Devr-han,
20- Minare kandilcisi.

Cümle kapısının iç yüzeyinde bulunan ve Konyalı hattat Mahbub Efendi'nin imzasını taşıyan 1299/ 1881 tarihli onarım kitabesi, yapının bu tarihte de önemli ölçüde elden geçtiğini göstermektedir. Minaresi de büyük bir ihtimalle bu tarihte inşa edilmiş olsa gerekir.

Değerlendirme

İlk inşası Selçuklu dönemine kadar inen Şerefeddin Camii değişik tarihlerde onarım geçirmiş olmakla birlikte, günümüze kadar sağlam olarak gelebilen bir eserdir. Klasik Osmanlı döneminde bir çok örneğini gördüğümüz merkezi kubbesi tek yönden yarım kubbe ile genişletilmiş cami planının farklı bir uygulaması olan Şerefeddin Camii, Konya'da klasik Osmanlı mimarisinin önemli bir örneğidir. Benzer planlı camilerden birisi de yine Konya'daki Sultan Selim Cami-

---

46. VAD. 2176/ 99
47. VAD. 2176/ 99
48. Bu kayıtlar için bkz. KŞS. 13/ 298; KŞS. 13/278; KŞS. 25/ 284; KŞS. 27/ 9; KŞS 38/264; VAD. 2176/ 98

sidir. Fakat Sultan Selim Camisinde hem mihrabın bulunduğu bölüm dışarıya taşırılmamış, hem de Şerefeddin Camisindeki gibi bir mahfil düzenlemesine yer verilmemiştir. Yapının merkezi kubbesi ortadaki 4 adet fil ayağına oturtulmuş, bu alan doğu, batı ve kuzey olmak üzere üç yönden U şeklinde bir mahfil ile çevrilmiştir. Yapının mahfil düzenlemesinde, özellikle de doğu ve batı kanatlardaki sistem, Mimar Sinan'ın İstanbul Tophane'de, Kaptan-ı Derya Kılıç Ali Paşa için inşa ettiği 1580-81 tarihli külliyenin camisinde de görülmektedir. Kılıç Ali Paşa Camii genel özellikleriyle İstanbul Süleymaniye Camii gibi merkezi kubbesi iki yönden yarım kubbe ile genişletilen plan şeması sergilemekle birlikte, harim kuzey tarafta sanki ikinci bir son cemaat yeri gibi genişletilmiş, ayrıca mihrabın bulunduğu bölüm de dışarıya doğru taşırılmıştır. Konya Şerefeddin Camisinde ise, Kılıç Ali Paşa Camisinin kuzey tarafında yer alan yarım kubbe bulunmamaktadır. Kılıç Ali Paşa Camisinde de Konya Şerefeddin Camisinde olduğu gibi merkezi kubbenin örttüğü alanın doğu ve batısında kalan mahfillerde dönüşümlü olarak tek ve çift şekilde sütunlara yer verilmiş, bu sütunlardan öndekiler sivri kemerlerle birbirlerine bağlanmış, çiftli sütunlardan arkada kalanlardan beden duvarlarına atılan kemerlerle, mahfillerin örtü sistemini oluşturan bölümler meydana getirilmiştir. Burada da mahfil örtüsünde, köşeler dışında kalan alanlarda çapraz tonoz kullanılmıştır. Köşelerde ise kubbeler bulunur. Yine Şerefeddin Camisinde olduğu gibi mahfilde, tekli sütunların üst kısmındaki kemer boyunlarında yuvarlak açıklıklar yaratılmış ve bu açıklıkların içerisine yine ajur tekniğinde geometrik motifler yerleştirilmiştir (Çizim 4, Resim 20).

Yapının beden duvarlarındaki işçilik ve malzeme, eserin çok sayıda onarım geçirdiğini göstermektedir. Son cemaat yerinin batı duvarı ile harimin kuzey mahfil bölümünün batı duvarında diğer bölümlerden farklı olarak sıralı kaba yonu taş kullanılmış, çoğu alanda görülen almaşık örgü, burada yer almamıştır. Bu bölümün özellikle onarım geçirdiği, bu süreçte son cemaat yerinin harim duvarında da değişikliğe gidildiği anlaşılır. Özellikle batı duvardaki dilatasyon da bunu kanıtlamaktadır.

Yapının cephe düzenlemesinde genellikle almaşık örgü sistemi uygulanmıştır. Yoğun olarak Beylikler döneminde kullanılan bu uygulamanın, klasik Osmanlı dönemine ait bir çok yapı ile birlikte camilerde de denendiğini görmekteyiz. Şerefeddin Camisinde uygulanan almaşık örgü Konya için ünik sayılabilecek özelliktedir. Şehirdeki diğer klasik Osmanlı camilerinin hepsi kesmetaş ile inşa edilmiştir. Yalnız yapıda uygulanan almaşık örgüde belli bir sistemin olmadığı, tuğlaların bazı alanlarda iki, bazı alanlarda ise üç veya dört sıralı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Süsleme açısından yoğun bir program olmamakla birlikte, Şerefeddin Camii bazı özellikleriyle yine dikkati üzerinde toplayan bir yapı görünümündedir. Yapının duvarlarında ve kubbesindeki kalem işi süslemeler 19.yüzyılın sonlarına

aittir ve Konyalı bir sanatçı tarafından yapılmıştır. Yalnız bu kalem işi süslemeleri arasında, Anadolu'daki bazı camilerde olduğu gibi cami tasviri de bulunurken, 1980'li yıllarda yapılan onarımlar sırasında, hem burada, mihrap üzerinde bulunan cami tasviri yok edilmiş, hem de oldukça başarısız bir onarım yapılmıştır. Aynı şekilde kalem işi süslemenin en güzel uygulamalarından birisini de yine bu yapının müezzin mahfilinde görmekteyiz. Mahfilin altındaki kahverengi ve kırmızı ağırlıklı olarak yapılan uygulama Konya ve çevresindeki nakışlı ahşap camilerde gördüğümüz geleneğin devamı niteliğindedir.

Ek I

VAD. nr 2176/98

Karamanoğlu İbrahim Bey'in 848/1445 Tarihli Vakfiyesi Sureti

(dua bölümü) emma ba'dü fe inne ddünya, mevâtinû'l gurûrî la mevzea surûrin ve medâru bevârin ilâ dâri'l-karâri naimehabatınü'l-zâili ve mukımûha zîyfûn râhilûn fe'l gâsirîne cealehâ za'de'l-meâdi fe'l-fukahâ li'idhâri zâde ve tevakkafet husne temcîdi ferâidihe fi hâleti'l-bekâî ve l-fenâi ve tavru'l-hayati ve'l-memâti alâ ma kâle seyyidü'l mürselîn ve imamûl-muttekîn sall'allahu aleyhi ve ale't-tayyibîne izâmate İbn-i Adem'in kata'a anhû amelûhû illa an selâ'sîn sadakatûn cariye ev ilmün yüntefeu bihi ev veledûn sâlihun yed'u lehu velemma vekafe es-sultanû'l-a'zam ve'l-hakanü'l;Muazzam malikü a'nuki mulû ki'l a'lemnâsiru'l-izzi ve'l-müvahhidin kahiru'l-bugâti ve'l-mütemerridin a'zuzul-islâmi ve'l-müslimin nâsirul hakki bi'l-berahin sahibû'l-hayrâtı ve'l-hasenât ve'l-mevli'u alet'-taâti ve'l-mûberrât zıllul'lahi ale'l-âlemin melce'is-sûleha ve'l-alemin es Sultan İbrahim ibnûl-emir el-kebir el-merhum el-mâ'fur'un-leh Muhammed İbn el-emir es-sa'îd eş-şehîd Alaü'ddin el-Karamanî Zâde'allahu tevfikahû ve sehhele ile'l-hayrâti tarîkahû hatta alime iyyema ehluhü'l-insane fekad efnâhu vemâ lebisehu fekad eblâhu ve ma tesaddeka bihi fekad ebgahu fevekafe ve habbese ve sebbele ve tesaddaka ale'l cami'illezi benahû bi batını Konya el-mahrusete dahile kurbi sûki'l-hayli el-mûsta'ni anit-tahdidilişöretihi bi'intisâbihi madâme zıllûhû cemi't-tahûneti ed-dâire ala selâse medarati'ş, şehira bi tahûni Receb el-katib bi Zâhiri Konya bi Vadî Meram el-mahdûdete (bi) Hadikati veled-i Şirîn ve sadîkate el-Hac Yahya Hadikatü't-türk ve'l-mûsile ve cemi'a isna aşerâ hânûten muttasılen bi'l-cami'il-mezkûri mine'l-cânibil-garbi ve ş-şimâli ve şarate'l-vâkıfü halleda'l-lahe sultânehû ve evzâha ale'l-alemîne burhanehu innehu yesrifû ma hasele min rub'il evkâfi evvela ile'l-imâratil-mescidi el-evkâfü temme me faddale mine'l-imareti yecalü aşerate eshemün feya'ta sehmane minhümin hatibi'l-alem bi şerâiti'l-imâmeti yahtibü'n-nâse fi kûlli cum'atin ve yu'mihim vehamsete

sehmin min hamse neferin mine'l-huffazi el-mevcudineli- kelamillahil-azîzi el-mûlazimine fi cumatin ile'l-camii ve semâni li'l müezzinine'l-alemine bi'l-evkati ve kayyimû vahidûn yükimu'l-mescide ve yahdimû fihi ala's-seviyyeti beynehûm ve sehmûn vahidün li'l-mütevelli kainen men kâne fi'l; hayati lisebebin ve ecrâ li amelihi ve şarata'l-vakıfû eyzan ebdede't devletehü en yakraal hatîbe ve'l-huffaze fi kûlli Cum'atin bâ'ded-devri el-mutearife ila yevmil-kıyâmeti hameten kâmileten ve yehibûne tube lehüdame zillehû ve favveza emre't-tevliyeti ve'n-nazara fihi ile' Ş-Şa'bi esmenül-emcedi el-mukbil el-makbûl el-hasîb en-nesîb Hoca Paşa ibn el-Hac-el-müştehir bi veledi Hacı Emir veba'dehû li evlâdihi ve ellade evladihi neslen ba'de neslin ve karnen ba'de karnin ma teâkıbü ve tenaselûve inlem yebka min neslihi ahadûn yekunû emera tevliyeti mufavvizen ilâ men hüve hâkimûn bi Medineti Konya ve neuzü minhûm ile'l-lahi teâla eazellahû el-mûtevelli men kâne tüvezziu'l-hissete'l-muayyene li hamse neferin mine'l-huffazi el-mezkûrîne bi kaderi meratibihim ve istihkahihim vakfen sahîhan şer'iyyen ve habsen serîhan ve mer'iyyen bi haysû lâyübeâ vela yürheba vela yürise, ila enla yerise ve men aleyha ve hüve hayrül-vârisîne femen beddele ba'de ma semahü fe innema ismuhu ale'l-lezine yübeldilûne inna'llahe semiun alimün. Ve bi cemi'i zâlike ve vakaa'l-enhâra ve't tahriru fi gurreti şehr-i zil-hicce f'l-harami min şuhuri sene tarihahu semanû ve erba'îne ve semani mie. (848)

1 Zilhicce 848 / 11 Mart 1445

Hacı Ali Paşa	Şeyh Mehmed	Bahadır Aga
İbn Alaaddin Paşa	Çelebi İbn Süleyman	İbn Abdullah

Ek II

VAD. nr. 2176/96

Arık-Zâde Memi Bey İbn Mehmed Çavuş'un 1046/1637 Tarihli Vakfiyesi Sureti

Konya'da vaki, Şerefşirîn rahimehullahu teâla hazretlerinin türbe-i münevvereleri ittisalinde inşa buyurmuş, oldukları Şerefeddin camii demekle arîf camii şerîfe ashâb-ı hayratdan mûteveffa Memi Bey ibn Mehmed Çavuş nam sahib-i hayrin vakf eylediği evkâf-ı şerîfe vakfiyesi suretidir.

... (Dua kısmı) Emma ba'dü eshâb-ı dânit hafi've erbâb-ı fehm-i maali endişe-i hafi' değildirki dâr-ı dünyanın fenâsında fenası sureti ayan ve gınâsı enâ ile hem inân elif-i halefi ile hempa ve lutfi ûnfi ile hemtâ farz-ı tarahum ile

mütegârib ve mûtebârik ve rahmet-i zahmeti ile mûteşâbih ve müteehhil ve ism ve nandan müştak ve resm-i inşâdan mûlhak câh-i câh-i belâ ve mal-i menâli fukara ta'limi serîüz-zevâl mu'lemi garibü'l-irtihal ni'met-i nimet makrûn medhiyyet-i mihnet nümûn olub kabâ-i bagânın ve emr-i devâmı pür heyet ve pirahani piraheni akibeti hakdır. Lacerem "Ellezîne yünfikûne emvâlehûm bi'lleyli ve'n-nahâri sirren ve alaniyetten felehûm ecrun inde rabbihim velâ havfün aleyhim velâhûm yahzenûn" mazmûn-ı saadet reh numûnı üzre tevfiki hak ile muvaffak olan nazarat selimû ve halekat müstekimün sahibidir ki ala hasebi meknet ve kadera kudretehû Hal içûn elinde olan maldan tarik-i hakda infak etmek ile sefer-i ahiret, i'dâd-ı zâdı râhile ve is'af-ı heva'ici fukâra ile isti'dad-ı yevm-i mû'ad tahsil ide binaen alâ zâlik ve ittekae ani'l-mehâlik sebeb-i nemikatü'n-nizâm ve bâis-i nikbete'l intizâm Mahmiye-i Konya hemaha'llahü anil-efâti ve'l-beliyye mahallâtından merhum Yediler Sultân mahallesi sûkkânından Arıkzâde demek ile ma'ruf Memi Bey İbn Mehmed Çavış nam kimesnenin ihzârından üzre varisleri olan Zevcesi kamer Şah binti Mustafa Çavış ve Sulbiyet kızları Hatice ve Razıye nam Hatunlar taraflarından ikrâr-ı atiyü'z-zikr ve da'va ve rûcû' ile't-tavsil vekil olub vekâleti nehc-i şer'i üzre zahrû'l-müderrisin Es-Seyyid Mustafa Efendi İbn Es-Seyyid Hüseyin Efendi ve Mehmed Efendi İbn İbrahim Çavuş Şehadetleri ile hasmı Şer'i câhid mahzarında sabit olan fahru'l-akrân Ali Bey İbn Mustafa Çavış şer'i-şerifi'l-şamihu'l-imal ve Din-i mûnif-i râsihu'l evtâr- sâne Allahu tealâ anı't-ta'yir ve't-tahrif ilâ yevm tesâdı meclisine hâzır olub mezbûr Memi Beyin sulbi oğlu olub, vakf-ı atiyû'l-beyan vazîfe-i muayyine ile canib-i Şer'den mûtevelli nasb olan Mustafa Bey ve Memi Bey Nazır olan fahrû's-sadât es-Seyyid Mustafa Efendi ile es-Seyyid Hüseyin Efendi mûvâcehelerinde bitariku'l-vekâle ikrâr ve takrir-i kelam ve ta'bir-i ani'l-meram idüb. Bundan akdem müvekkilelerimin murisi evvelâ Mehmet Çavış İbn Eymen nevvera'llahü merkadehû ve fi'l-anâni rakkadehû hal-i sıhhatinde ve her bir kahrın kazası feza ile meşmûn hanası, cena ile tedevvün idüğin tahkik idüb âleme ayn-ı ibret ve basir-i basiret ile nazar idûb bu dar-ı bevvar mihnet-i süray ve rıhlet-i sarayda Sadaka-i câriye ve hasene-i bakiye inşa ve ism-i resmin sahihine ruz-ıgârda emlâk-ı ibkâ etmekden efdal ve ecmal olmadığın yakin bilûb dünyada zikr-i cemile ve ukbada ecr-i cezileye nâil idûb Mahmiye-i Konya da vaki kutbû'l -arifin Şeyh Şerefeddin rahimehullah-i aleyhi evsale sevâbe amelihi ile türbesine mülahik olan Cami'i şerif ve mecmu'u latif-i mûrur-ı eyyâm ve kururi duhuri a'zam ile harabe müşeref ve evkâf-ı fakd olmağla zayi ve telef oldukda zikr-i şebkat idegelen nasihat âmir ve mevizet-i ibret engizin fehvası birle teemül birle halisiyyet ve husûs-ı daviyyeti ile hayrat ve hasenata azimet edub kendünün etyab-ı emvali ile camii mezburi kargir ile müceddeden ebna-i bûnyâni mersus ve ma'mur âbâdan mahsus eyleyüb ve cami-i mezbur hüddamının vezâifine ve sâîr masârıfına vefa idicek mikdârı evkâfı ta'mir etmek üzre yine kendi malımdan (260.000) İkiyüzaltmış bin akçe tayin ve cümle mal-ı

beyyineden ifrâz ve tebyin idüb rubhını baki evvel zamanda vaz olunan masârıf atiyül-beyan şart eder iken rahmetu'llaha vasıl olub meblağı mezburi sulbi oğlu ihzar üzre varis olub müvekkilelerimin muris-i sânileri olan Memi Bey kendi hizmetinde ahz ve kabz idüb oldahi meblağ-ı mezburun rıbhını masârıf-ı atiyü'l,beyana sarf idüb lakin nakdın akıbeti zayi ve fakt olmak agleb-i ihtimal olmak ile meblağ-ı mezbûr (260.000) ikiyüzaltmış bin akçenin (170.000) yüzyetmişbin akçesi ile yine cami'i mersûm kurbinde fevkâni ve tahtâni hucurâtı ve istabl ve dekkâkini müştemil bir han metin ve bina-i resin idüb ol dahi biemrillah fevt olub yerine sulbi oğlu mezkur Mustafa Bey Cânib-i şer'i şerîfden mütevelli nasb olundukda muhallefatından müvekkilelerim meblağ-ı mezbûrdan bâki kalan (90.000) doksanbin akçe-i ihraç idûb mûtevvellii mezkûre teslimeyleyûb oldahi teslim ve kabz eyleyûb mütevelliler emvâl ve evkâfı mutasarrıf itdikleri gibi tasarruf idûb ba'de'r-rakabe musakkafat-ı merkumenin rub'dan ve meblağ-i mezbûrun rıbhını cem itdiği mahsulden, mütevelliden va'z ve ta'yîn olunan masârıfdan Cami'-i mezburun hatîbine beher yevm beş akçe evkât-ı hamsede nevbet ile imâmet iden iki nefer imâmın her birine beher yevm beş akçe ve iki nefer müezzine dahi beher yevm beş akçe ve Cum'a günlerinde Cami'-i merkumâda Cum'a namazından evvel mahfil'de Kur'ân-ı azîm ve furkân-ı kerîm tilavet iden dört nefer huffazın her birine beher yevm birer akçe ve ser mahfil olan kimesneye beher rûz iki akçe ve muarrif olan kimesneye beher yevm bir akçe ve kayyum ve ferrâş olan kimesneye beher yevm sekiz akçe ve Cuma günü salât-ı Cum'a eda olunduktan sonra merhum-ı merkum va'z ittiği kürside va'z iden her vâize beher yevm beş akçe ve birinci olan kimesneye beher yevm üç akçe ve kâtib olan kimesneye beher yevm iki akçe ve leyâlide rugan-ı kandil ve şem içün beher yevm üçbuçuk akçe ki Cem'an beher yevm elli üç buçuk akçe-i vezâifi erbabına red ve teslim-i teahhûd eyledi kendisi dahi cihet-i tevliyet canib-i şer'den ta'yin olunduğu üzre yevmi bir akçe vazifeye mutasarrıf ola dedikde mütevvelli-i mezkûr dahi vekil-i mezbur-ı cemi'i ikrârında tasdik ve meblağ-ı merkumı bittemam ve'l-kemal kabz ve teslim idüğine i'tiraf idüb emr-i vakf-ı tamam ve hal-ı tesbil-i encam bulduktan sonra vekil-i mezbur Ali Bey semt-i vifâkdan cânib-i şikâka udul-idüb de râhim ve denânirin-vakf eimme-i hanefiyyenin kibârı ve meşâyih-i müctehidinin hiyârı katlarında batıl ve zımnında olan şurutun dahi her biri gayr-ı sahih ve âkıldır ve izâkanel emr-û kezâlik nakd ma'hudenin vakfiyetinden rucu idem meblağ-ı mezburi vekâlet-i muhkime hasebi ile bana teslim olunmasıyla ve meblağı mezburun istiklal içün cihet-i tevliyet diyû ecr-i misilden ziyade aldığı malı taleb iderim dedikde mütevvell-i mezkur cevab virûb vakf-ı nukudın sıhhati bir mezheb imamı Zûfer aleyhi melik'irrahmeti'l-burhan layezidü ve layenkıru ve şerâite muharirihi ve zanabite mukaririsinin dahi sıhhati emr tekarrürdür. Müvedden Galleden aldığım mal hakkı sarihimdir vermezin diyü mûnazaa ve muhasame idüb işbu sadr-ı kitab-ı müşkin nikâb-ı ve hitabet-i sıhhat, nisabından tevki refi'i vâki ve bihasebiş-şer'i-

şerîf hükmü şerifi sâti' ve nâfiz el-ahkâm zada'llah ömr ve mueddele'l- eyyâm huzur-ı şeriflerinin murafaa olduklarında hakim-i mûma ileyh esbağa'llahu ni'mehu aleyh hazreti imam muzaffer a'nebihi imam- Zûferden hazret-i imam- Ensarinin rivayet eyledüği kavl üzre nakdi mezbure vakfiyenin sıhhatine ve şerâ-iti ve zavabitânin şer'iyetine ve zimmeti mütevellinin zamandan beratına hükm eyledikten sonra vekil-i mezbûr tekrar izhar-ı cidal ve bast-ı makâl idüb eğerçe sıhhat-i vakf nakdi imam-ı ma'hud re'yi üzre Müsellem ve makbul ve nakl-i sahih ile menkûldür lakin anın re'yi üzre sıhhat-i lûzumu iktiza ved-devam ve te'yid-i isti'da eylemez mebla'-ı mezburun vakfiyetinden rucu'a mâni ve mülkiyeti zerre dafi yokdur diyüb istirdada ikdam-ı tam idicek mütevelli-i merkum dahi girû cevab virûb eğerçe sıhhat-i vakf-ı mezbur re'y-i imam-ı mesfur üzere lûzum ve te'yidden âri ve hükm-i hakim mûma ileyh olhasım üzre caridir. Lâkin ba'del-hasım sahihiyyeti sâir eimme rey'lerine saridir. Zirâ hükm-i hâkim ârif mahalli ictihada mûsâdif ola ol hasım-ı nafiz ve müberrem ve cumhur katında makbul ve müsellen olub cemi'i kuzat kabûli lazım olur der tafsîl eylemişlerdir pes mahalli niza'da hükm-i hâkim ile ehl-i sıhhati cumhûr ulema katında sabit ve tâhir ve nefs-i meşru'iyyeti muhakkak vebâhir olucak imaneyn-i hûmameyn mütedeyyin ve makameyn reylerinde hud-sıhhat vakfa lûzum-ı lazımedırla cerem anların rey'-i reşid ve mezheb-i şedidleri üzere lüzumuna hükm taleb iderim dedikde hâkim-i müşarun ileyh efazullahü sübhane gufranehû aleyh nazar dakika ve temmül'i idüb temhid-i kavâid-i hayrat evlâ ve tesyîid-i mebâni hasenâtı- ezâ-i görüb meblağ-ı merkümun vakfiyetinde ekvâkıf izâ sahha luzüm-ı muktezasınca luzuma dahi hükm idüb vakf-ı mersûm resm-i ma'lum üzre vakf-ı sahih ve lâzım olub min ba'd nakz ve nakzını mecâl-i mehal ve ibtal-i memheci l-ihtimal oldu femen beddelehû ba'dema semiahü feinnema ismûhû ale'llezine yübeddilûne innallahe semî'un alim. Ve ecrv'l vâkıf-ı ala'l hayyi'l kadîm innehu ve'l cevâde'l-kerim cera zâlike hurrire fi evasîtı şehr-i şa'bani'l- muazzam sene sitte ve erbe'în ve elf. (1046) 11-20 Şa'ban 1046 / 8-17 Ocak 1637

İsmail Efendi	Mevlana	Abdü'lganî
	Ali Efendi	Efendi

Ek III

KŞS 24/34-35-36

Caminin Tamiri ve Masrafları

Mahmiye-i Konya'da vâki Şerefe'd-din Cami-i Şerifi evkâfının berât-ı hümâyun ile hala mütevellesi olan Ebubekir Çelebi ibn El-hac Mehmed Beşe tarafından zikri âti muhasebeye vekil-i şer'isi olup ve evkaf-ı mezburenin nâzırı olan El-Hac Mustafa bin El-Hac veledi Meclis-i şer'i hatır-ı lazım'ü't-tevkirde evkâf-ı

merkümenin mukaddema mütevellisi olan Eyüp Çelebi tarafından 1079 ve 80 ve 81 ve 82 senelerinde evkâf-ı merkûmeye müteallik umura vekil-i şer'isi olan iş bu El Haç Şaban İbn Veli ve 1083 senesinden tarih-i kitab senesi şehr-i ramazan-ı mübârek âhirine gelince berât-ı âli ile evkâf-ı merkûmenin mutevellisi olub mezkûr El Hac Şabân'ın oğlu olan Mehmed Çelebi mahzarlarında üzerlerine bilasâle veya bil vekâle-i dava ve takrir-i kelâm idüb mezburân El hac Şaban ve Mehmed çelebi evkâf-ı mezbûreyi zikr olunun senelerde zabt ve tasarruf idüb her sene irâd ve mesârıfını meclis-i şer'de hesab ve muhasebe defterlerini imza itdürüb lâkin zikr olunan defterler tekayyüd ve ihtimâm üzre olmayup müsamahadan ve mezkürâne himayeden hâli olmağla taraf-ı saltanat-ı aliyyeye arz-ı hal eylediğimde sinin-i sâbıkanın muhasebesi müceddeden görülüb zimmetlerinde zuhûr iden mâl-ı vakf alıverilmek içün yedime emr-i âli virilmekle mûcibince amel olunmak murad iderin sual olunsun deyüb bir kıt'a emr-i şerif ibrâz eyledikde bil-muvâcehe feth ve kıraat olunub mazmûn-ı şerîf-i takrir-i meşrûhuna muvâfık olduğu, mütehakkik olduktan sonra mezburân El-Hac Şaban ve Mehmed Çelebi istintak olunduklarında her biri sinin-i merkûmede tasarruflarını ikrâr ve zaman-ı tasarruflarında vaki irâd ve masârıfın mümza ve mahtûm muhasebe defterlerini ibraz idicek ber mûceb-i emr-i âli sinîn-i mezbûrenin muhasebesine savb-ı şer'iden Mevlânâ Ömer Efendi İbn Musa tayin olunub ol dâhi mezbûr El hac Şaban bil vekâle mutasarrıf olduğu dört senenin defterlerine nazar eyledikde mukaddame aslı mal-ı vakf 750 guruş olub 1083 senesine gelince defteri mucibince cümle vezâifden ve amme-i masarıfdan ziyâde yüz yirmi dokuz guruş ve sekiz akçe fazla hasıl olduğu 1083 senesi defterinde mestûr olub ve nâzır-ı merkûm her senenin irâd ve masarıfı içün mümzâ ve mahtûm defterlerde mestûr olduğu üzere vâki ve mütehakkık oldğunu vakf-ı mezbûr ahvâline vukûfı olan bi garâz-ı müslimin ihbar itmeleriyle makbulümdür dedikten sonra mezbûr Mehmet Çelebi'nin berâat-ı muccibince ibtida- zaman tevliyet ve tasarrufı olan 1083 senesinin muhasebe defterinde murâabaha ve icârâttan vezayif ve masarıf itmamından gayrı kırk bir guruş ziyâde kalub aşl mala zamolunduğu mestûr olduktan sonra sene-i mezkûrenin irâd ve masârıfına nazar olundukda icâre-i han maa dekkakin 13 bin akçe kaydolunub lakin icâre-i mezkûre 18.000 akçe olduğunu mezbur el-Hac Şaban ihbar ve merkûm Mehmed Çelebi ikrar etmeleriyle 5.000 akçe fazla kalıb ve câmi-i mezburun ve minaresinin leyal-i ramazan ve berât ve regâibde vesâir masârıf-ı kanâdil ve ücret-i sûzende-i kanâadil-i minare cem'an 4392 akçe tahrir olunub lâkin cmi-i mezkûrede beher gice ikâd olunan çerağlardan on üç çırağın mumların haricden bazı erbâb-ı hayrâtın vakfı olub bundan maada çırağlar içün bir senede yetmiş deste mum her bir destesi onar akçeden 700 akçe ve yalnız şehr-i ramazanda 15 vakiyye ve bâki on bir ayda on üç vakiyye yağ cami-i şerif kanâdiline ve leyâl-i ramazan ve mirâc-ı nebi ve regâib ve berâtta 28 vakiyye yağ minâre kanadiline ki cem'an 56 vakiyye şürügân yağı beher vakiyye alâ tarük'üt-teâdil 40'ar akçeden 2240 akçe ve fitil

pembesi ve köprücük içün 60 akçe ve ücret-i sûzende-i kanâdil için bir akçe cem'an bir senede 3300 akçe kifayet eylediğini cami-i merkûm Kayyumi el Hac Süleyman ve sair ehli vukuf ile takdim ve hesap olunub 1092, akçe masrufdan tarh olunub ve yine defteri mezburda mecmu vezaif hesabında vazife-i seyyyid Mehmet Câbi yevmi 5'er akçeden 1800 akçe mestur olup lâkin Seyyid Mehmed tarihi merkumdan mukaddem fevt olup ol tarihde yerine kimesne tayin iddirmediği mutehakkık olmağla makbul olmayıp ve yine defteri merkumda han divarına ve cami Kurbinde vâki mekâbir divarına deyü 38 guruş kayıt olunup lâkin mekâbir duvarının tamir ve tecdidine vâkıfın şart ve tayin olmamağla masrufı şer'an makbul olmayıb ancak vakf Hanın divarı masrufının keşfi içün cânibi şer'den Mevlâna Mahmut Efendi tayin olunup ol dahi mimar başı El-Hac Osman vesâir ehl-i vukûf ile Hân-ı mezbûre varup sene-yi merkûmenin cümle tamir olunan mevâazıına mazar idub 25 guruş tahmin etmeleri ile bâki 13 guruşa masarıf vakıfdan addolunmayub ve yine defter-i mezburda mihrap önünde bir kaliçe 12 guruş deyü tahrir olunub lakin câmi-i mezbûre nazar olundukda cem-i mevâzi haricden ashâb-ı hayrâtın getürdükleri kaliçe ve seccadeler ve kilimler ile mustevfi düşünmüş olub ve bazı mahallinde mükerrer seccadeler dahi olub hususan mihrab önünde müteadid Uşak seccadeleri olub mâl-ı vakıfdan kaliçe işterasına ber vech ile zarûret ve ihtiyaç olmadığı muayene olunduğundan gayr-i âmme-i ahâli-i vilâyet beyninde kesret-i besat ve adem-i ihtiyacı marûf ve meşhûr olmakla mâl-ı vakfdan hesap olunmak caiz olmayıb teberru olduğu müteayyin olmağla tarih-i mezbûr defterinde cem'an 60 guruş ve 36 akçe masarıftan tarh olunub defter-/i mezburda mestur olan sâir mâasarıf vaki hâle akreb olmağla tasdik olunub ve 1084/1674 senesinin defterinde sene-i sabıka izdiyâdı 41 guruş asla inzimam ile asıl mal 791 gruuşa bâliğ olup rıbhından ba'de'lmasârıf ve l-vezâif 57 guruş ve iki semen ziyade kaldığı mestur olduktan sonra masarıfına nazar olundukta cami önüne kaldırım 336 akçe kaydolunub lakin şartı vakıfta dahil olmayıp camiin mühimmatından olmamağla makbul olmayıb ve mum ve yağ kıymetinden dahi hesab-ı merkum üzere 1092 kaçesi masarıfdan addolunmayıb tarih-i mezbur defter-i masârıfından cem'an 1428 akçe ki 6 guruş ve 84 akçe tarh olunub ve 1085 senesi defterinde sene-i sabıka ezdiyadı 57 guruş asla inzimam ile asl-ı mal 848 guruş ve iki semene baliğ olub rabhdan bade itmamül-vezayif ve'l-masârıf 53 guruş fazla kaldığı mesdur olduktan sonra masârıfında mum ve yağ semeninden hesab-ı meşruh üzere 388 akçesi ezdiyâd olmağla makbul olmayıb ve temcid-han vazifesi yevmi ikişer akçeden 720 akçe deyü mestur olub lâkin vazife-i mezkûreyi 1087 senesi tamamına dek hâl-i hayatında Kahveci Mahmut bad'el-vefat oğlu İsmail Çelebi hasbetullahi'l-azim kendi mallarından vere geldiklerini mezbûr İsmail Çelebi bi'l-muvacehe haber verib mezkûran Mehmed Çelebi ve el_Hac Şaban meblağ-ı merkûmu bezburân verdi. Lâkin taht-ı icârelerinde olan vakf hanın icaresine mahsub olmuştur deyü ba'de'l-inkar isbata kadir olmadıkları ecilden ikrarları

mucibince mezburân Mahmut ve İsmail edâ eyledikleri müteayyin olmağın masrufdan addolunmayıb ve kapu perdesi 3640 akçe ki 16 kuruş ve bir semen ve pencereler çerçeveleri içün 1327 akçe ki altı guruş ve muşamma içün 1984 akçe ki 8 guruş ve 12 semen ki cem'an 30 guruş ve üç semen kayd olunub lâkin canib-i şer'i den mevlâna Mahmud Efendi tayin olunub oldahi bigaraz ehl-i vukûf müslimin ile üzerine varıp nazar ettiklerinde müfredâtiyle hesabdan sonra salif'üz-zikr perde 14 guruş ve üç rub've çerçeveler masârıfı 5 guruş ve muşamma masarıfı 6 guruş ki cem'an 25 guruş ve üç rub tahmin itmeleri ile 5 guruş 40 akçesi masarıfdan tarh olunub sene-i merkumede masrûf namiyle cem'an 10 guruş ve 28 akçe zuhûr edip ve 1086 senesi defterinde sene-i sabıka ezdiyadı 53 guruş asla inzimam ile asl-ı mal 901 guruşa baliğ olub rıbhden ve icare-i han ve dekkâkinden 214 guruş ve 11 semen olduğu mesdurolduktan sonra masârıfına nazar olundukda 720 akçe ki 3 guruş ve 3 semen temcid han vazifesi bâlâda zikr olunduğu üzere kahveci İsmail Çelebi malından olmağla vakfa mahsub olmayıb bâki ber-mu'ceb-i defter mümzâ 96.5 guruş vazâif ve 36 guruş ve bir sülüs sâir masârıf ki cem'an 132.5 guruş ve bir sülüs masrufı olup icâre ve rıbhdan 82 guruş fazla kaldığı ba'de'l-hesab zâhir olub lâkin defterde mesdur olmamağla zimmetinde kaldığı müteayyin olub ve 1087 senesi defterinde dahi ezdiyâd yazılmayub ancak sene-i sabıkada mesdur olan asl-ı mal-ı vakf 901 guruş rıbh ve icare 215 guruş olub vezâyif ve masârıf 146.5 guruş olduğu mesdur olmağla 68.5 guruş fazla olub 1088 senesinin sene-i sabıka ezdiyadı 68.5 guruş asla inzimam ile asl-ı mal 969.5 guruş olub sene-i merkume muharremü'l-haramı gurresinden şehr-i ramazan-ı mübârek ahirine dek dokuz ayda ribh ve icare 162 guruş irad ve kendi defteri ve kavli mucibince kademhane masarıfından maada sâir masârıf ve vezâyif içün 92 guruş ve 198 akçe masrufı olub 69 guruş ve 26 akçe zimmetinde kaldığı müteayyin olub 1083 senesi ibtidasından tarih-i kitaba gelince 5 sene ve 9 ayda imzalu muhasebe defterlerinde ezdiyad namıyle asl-ı mala zımmolunan meblağlardan maada masarıf arasından alet-tafsili'l-meşru 299.5 guruş vakfa mahsub olmayub muhasebeden tarh olunub mezbûr Mehmed Çelebi zimmetinde kaldığı müteayyin olduktan sonra mezbûr Mehmed Çelebi Cami-i merkûm vakfı olan Han-ı merkuma mal-ı vakfla müceddeden bir kârgir kademhane bina etmekle 200 guruş masarıf iddia eyledikte Canib-i Şer'den muhasib mezkûr mimar başı olan el Hac Osman ile maarrezzikr kadem-haneye varub nazar ve müşahede ettiklerinde mimar-ı mezbûr taş ve kireç ve ırgat ve üstad ve sâir masârıf-ı mûhimmesi yüzkırk guruş ile ancak tamir olunur. Noksan ile mümkün değildir deyu sair ehl-i vukufla icma ve ittifak ettiklerini Mevlana Musahib-ı mezbûr mahallinde ketb etmekle mesârıf-ı mezkure semeni olan meblağ-ı mezbûr 140 guruş sinin-i sabıka masarıfından addolunmayan mal-ı ezdiyad olmağla zimmetinde zuhûr iden 299.5 guruşdan takas olunub bâlâda meşruh olduğu üzere 969.5 guruş asıl maldan maada mezkûr Mehmed Çelebi zimmetinde 159.5 guruş zuhur eylediğini mezbûr Mehmed

çelebi ve nazırı-merkûm muvacehelerinde Mevlâna muhasib mezkûr Ömer Efendi ve ma'an muhasebeye tayin olunan çuhadar Mehmet Beşe el-Hac Mahmud İbn Mehmet Beşe meclis-i şer'de haber virmeğin hakim-i mevki'ül-kitab tûbi leh ve hüsn-ü me'âb hazretleri asl male olmak üzere 969.5 guruşu ve masarıfından zuhur eden 159.5 guruş ki cem'an 1129 guruş ve 1083 senesi muhasebesi defterinde ezdiyad mal-ı vakfla vakf için iştira edip ve hâlâ muhasebede makbul olan bir bâb börekci dûkkanını asl mal-ı vakf olmak üzere mütevelli-i cedid mezkûr Ebubekir Çelebi'ye teslime mütevelli-i sâbık mezbûr Mehmet Çelebi üzerine hükmedip mâ vâki'bittaleb ketb olundu. Fil-yevmis-sâni aşera min şehr-i ramazanül-mûbârekli sene seman ve semanin ve elf. (1088)

12 Ramazan 1088 / 8 Kasım 1677

Umdetü'l-Meşayihil-Kirâm
Eş-Şeyh Ali Efendi B.
Oruç

Zübdet'ül-Meşayih
Eş-Şeyh Abdullah Efendi B.
Hasan

Kıdvetül-Kuzzat
Ahmet Efendi B.
El-Hac Ali

Receb Çelebi
Bazarbaşı

Mustafa
Çelebi B.
Seyyid Ali Efendi

Kahveci İsmail
Çelebi B.Mahmud Çelebi

Es-Seyyid Abdü'l-hay Çelebi
Mesnevî-Hanzâde

Ek IV

KŞS 24 / 105

Şerefeddin Caminin Tamir Keşfi

Mahmiye-i Konya'da vaki Merhum Şerefeddin Camii Şerifi evkâfının hala mütevellisi olan Ebu Bekir Çelebinin babası tarafından vekili şer olan Mehmed Beşe ibn el-Hac Hüseyin ve Nazırı olan el-Hac Mustafa ibn el-Hac Veled nam kinesneler meclis-i Şer. Şerife gelüb her biri bast-ı meram ve tak rir-i kelam idüb

Camii mezburun şimal canibinde olan taş çelan ve kıble ve Şark ve garb taraflarında va ki ikisi kurşunsuz ve biri kurşunlu üç kubbe etrafına tahta çelan ve minarenin aşağı şerefesi altında kıble ile garb beyninde üç zira miktarı mevzi ve büyük kubbede olan cam derpecelerinde münkesir olan camlar ve kurşun mıhları ve kurşunsuz iki kubbenin sıvası ve şark canibinde olan divarın içeru tarafının temelleri sıvası ve tırabzanın temeli ve direkleri bab-ı garbi üzerinde olan saçak ve bahçe kapıları ve şark tarafında sahibü'l-hayrât Arıkzâde Merhum Mehmed Çavuş defn olunduğu mahal üzerinde olan saçak ve cami'i merkumun vakfı olan hanın kapısı üzerinde olan çelan dıvarı temelleri harabe müşerref olub meremmete muhtaç olmağla canib-i şer'den üzerine varılub keşf ve tahrir olunması matlubundur dediklerinde sub-ı şerden mevlâna Ömer Efendi tayin olunub ol dahi mahmiye-i merhumede mimar başı olan el Hac Osman ve sair ehl-i vukf ve bi garaz olub zeyl-i kitabda isimleri mesturolan müslimin ile camii mezbure varub mevazı'ı mezkureye ve Han-ı merkume nazar olundukda harabe müşereref olub meremmete muhtaç olduğu mütehakkık olduktan sonra zikr olunan üç kubbe etrafına tahta ve sair levazım içün 25 guruş ve şimal ve şark ve garb dıvarlarının çelanları derzlerine kireç ve sair mühimmat sekiz guruş ve minarenin mevzi'i mezkurına kireç ve sair masarıfına 5 guruş ve münkesir olan camlar yerine cedid cam hazır ve mevcud olub lakin üstadiye ve sair masarıfına ve etrafının mıhlarına üç guruş ve iki kurşunsuz kubbelerin bazı mahalleri sıvasına çamur ve sair mühimmatına ve büyük kubbenin garb tarafında olub köhne olan kemere bir dikme masarıfına bir buçuk guruş ve dıvar-ı şarkinin içerüsünde mihrab yanından kapıya gelince temelleri ve tırabzan altında olan taş temel derzleri ve trabzan direkleri kaplaması ve bahçe kapularının ve kemerlerinin meremmatı ve kilidleri mûhimmatı içün 10 guruş ve Babı garbi üzerinde olan saçak ve Han kapusı üzerine saçak ve kıble ve grab duvarları temellerinin taşrası levazımına dört guruş ve mezbur Mehmet Çavuşun merkadi üzerine saçak ve mühimmatına 8,5 guruş ki ceman 65 guruşa ancak imaret ve meremmet olunur diyü tahmin-i sahih ile tahmin ve icma ve ittifak ittiklerini mevlânay-ı mezbûr mahallinde ketb ve tahrir ve ba'de mean irsal olunan Dilaver ile meclis-i şer'a gelüb ala vukıa haber vermeğin mal-ı vakfın rıbh ve icaratından mevazı'ı mezbureyi imaret ve meremmete hakim-i mevkii'l-kitab tûbi leh hazretlerini izin verdikten sonra mavaki' ketb olundu.

23 Safer 1089 / 18 Nisan 1678

Seyyid Mehmed Çelebi B.	Mustafa Çelebi B.	el-hac Mehmed B.
Seyyid Mustafa	Bostan Çavuş	Duhâni

İsmail Çelebi B. Mahmud

Ek V

KŞS. 13 / 298

Babü'l-evâmir ve'l-Beravât fi zamanı a'lemûl-ulemâ;i'l-izâm izzetlû ve faziletlû Şeyhzâde İbrahim Efendi el-Kadı yevme izin bi Medine- Konya

Muhâsebe

İrâdât ve Masârıf-ı evkâfı-ı Cami-i Şerefeddin el-vaki fi dahili Mahmiye-i Konya an yed-i Mehmed el-Mütevelli bi'l-evkâf el-mezbure el-mahsube li sene sitte ve semânîn ve elf. 1086

-Der zimmet el-Hac Şâban asl-ı mal ma'a ezdiyâd-ı murabaha fi sinîn-i sabıka 848 esedi guruş yalnız sekizyüzkırksekiz guruştur. El-hasıl an ribhi'l, meblagıl-mezbur 127 guruş 3 semen ezdiyâd-ı murabahanın tafsıli bundan akdem olan muhasebe defterinde ve sicillatda mesturdur.

Bin seksenbeş senesi muhasebesinden ezdiyâdı rıbh ber mucib-i defter 53 guruş yalnız elli üç guruşdur.

El-hasıl an rıbh'ıl-meblağı'l mezbur 7.5 gruuş 6 semen icâre-i han mea dükkân-ı Börekçi ve sair dekkâkin-i vakıf ----------18.000 akçe

bi hesab ----------79 guruş 6 sülüs

yekûn-i rıbh mea icâre ---------- 214 guruş 11 semen yalnız ikiyüzondört guruş ve onbir semendir.

El-Vazâif -------

1. Vazife-i Hatib Kadri Efendi fi sene	3600 akçe yevm 10
2. Vazife-i İmam Efendi	1800 beheryeum 5 akçe
3. Vazife-i Müezzinân nefer 2	3600 fi(yevm) 10 akçe
4. Vazife-i Ser mahfil	720 fi(yevm) 2 akçe
5. Vazife-i Hasan Çelebi el-hâfız	360 fi(yevm)1 akçe
6. Vazife-i Mahmud Çelebi el-hafız	720 yevm 2 akçe
7. Vazife-i el-Hac Abdurrahman el-hafız	360 yevm 1 akçe
8. Vazife-i Abdullah Efendi el-Vaiz	1800 yevm 5 akçe
9. Vazife-i Mustafa Halife temcid-Han	720 yevm 2 akçe
10. Vazife-i Mehmed el-mütevelli	1800 yevm5 akçe
11. Vazife-i Ahmed Efendi el-katib	720 yevm 2 akçe
12. Vazife-i Mehmed el-Hafız	360 yevm 1 akçe
13. Vazıfe-i Mehmed el-Câbi	1800 yevm 5 akçe

14. Vazife-i el Hac Osman Mimar	1080 yevm 3 akçe
15. Vazife-i el-Hac Süleyman el-farraş ve'l kasım	2880 yevm 8 akçe
Yekûn akçe	22.320 akçe
bi hesab-ı guruş 99	
	sülüs 3
el masârıf	
1. B aha-i Şem der Cami-i Şerif	900 akçe beherk, Şehr 75
2. Baha-i revgan-ı kanâdil Cami ve minare der leyâli berat ve regaib	128 akçe
3. Baha-i revgan-ı kanadil Camii ve minare der leyâli Ramazan	1000 akçe
4. Baha-i penbe beray-ı kandil	80 akçe
5. Ücret-i suzende-i kanadil-i minâre	320 akçe
6. Harc-ı muhasebe-i vakf-ı mezbur 5 guruş bi hesâb-ı akçe	1120 akçe
7. Kilid beray-ı kapıyı Cami-i Şerif 3 adet	1.5 akçe
8. Mihrab üzerinde olan nim kubbenin tecdid-i kurşun masârıf-ı	19 guruş 14 akçe
ez-diyad-ı ani'l masârıf	78.5 guruş

Ek VI

KŞS. 13 / 278

İrad ve Masârıf

İrad ve Masarıfı evkâf-ı Cami'i Şerefeddin el vaki'fi dahil-i Mahmiye-i Konya anyed-i Mehmed el-mütevelli bil-evkâf-ı mezbûr el-mahsubete sene 1087

- Der zimmet-i el-Hac Şa'ban-asl-ı mal-ı vakf 750 guruş

- 1087 senesi muhasebesinden cümle-i masârıf ve amme-i vezâif hesab olunub ihrac olunduktan sonra irad-ı ziyade olub asl-ı mala zam olunan 48 guruş

- 1087 senesine gelinceye değin cümle masârıf ve amme-i vezâyıf hesab olunub ihrac olunduktan sonra ezdiyad-ı müvacehe ve icâre han ve dekkakîn asl-ı mal'a zam olacak 173 guruş icare-i han mea dekkalin an sene-i meblağ 18.000 akçe

asl-ı mal'a zam olacak guruş cemân Yekûn	221 guruş

el-vezâif

1.	Vazife-i hatib Kadri Efendi	3600 akçe beheryevm 10 akçe
2.	Vazife-i İmam Efendi	1800 akçe beheryevm 5 akçe
3.	Vazife-i Müezzinân	3600 akçe beheryevm 10 akçe
4.	Vazife-i Ser mahfil	720 akçe fiyevm 2 akçe
5.	Vazife-i Hasan Çelebi Hafız	360 akçe fi yevm 1 akçe
6.	Vazife-i Mahmud Çelebi el-Hafız	720 akçe fi 2 akçe
7.	Vazife-i el-Hac Abdurrahman el Hafız	360 akçe fi 1 akçe
8.	Vazife-i Abdullah Efendi el-Vâiz	1800 akçe fiyevm 5 akçe
9.	Vazife-i Mustafa Halite temcid-Han	720 akçe fiyevm 2 akçe
10.	Vazife-i Mehmed Mütevelli	1800 akçe fiyevm 5 akçe
11.	Vazife-i Ahmed Efendi el-katib	720 akçe fiyevm 2 akçe
12.	Vazife-i Mehmed el-Hafız	360 akçe fiyevm 1 akçe
13.	Vazife-i Mehmed el-Cabi	1800 akçe fi yevm 5 akçe
14.	Vazife-i Mimar el-Hac Osman	1080 akçe beheryevm 3 akçe
15.	Vazife-i el-Hac Süleyman el-Farraş ve'l-Kâsım	2880 akçe beheryeum 8

ceman yekûn	22.320 akçe
be hesab	99 guruş 2 sülüs

el-Masârıf

1.	Baha-i Şem' der Cami'i Şerif	900 akçe beher şehr 75
2.	Baha-i revgan der camii minare ve leyal-i berat ve regâib	2450 akçe
3.	Perde içün Çuka zirâ 1	1.5 guruş
4.	Üstadiye	22 akçe
5.	Cami'i Şerif penceresine	57 akçe
6.	Minare ve Camia kandil	36 guruş 432 akçe
7.		

Han için harc olunan akçeyi beyan ider

1.	Hatıl adet 4	53 akçe
2.	Katran tahtası	200 akçe

3.	Mıh vakiyye 25	58 akçe
4.	Sıva içün toprak yük 150	475 akçe
5.	Araba saman 1	336 akçe
6.	Üstadiye adet 40	Rençber adet 80 2000 akçe
7.	Ekmekçi dükkanına harc olunan akçe	170 akçe
8.	Han içün alınan taş 17 yük.	73 akçe
9.	Def'a taş 2 yük	9 akçe
10.	Def'a mıh vakiyye 1.5	72 akçe
11.	Tekne aded 6	48 akçe
12.	Sarık adet 6	48 akçe
13.	Kandil sandığına harc olunan	33 akçe
14.	Def'a rencber aded 6	112 akçe
15.	Mimar el-Hac Osman'a	53 akçe

yekûn Akçe	10493 akçe
bi hesabı guruş	46.5 guruş 1 sülüs
an vezâyif ve masârıf Cemâan Yekûn	146.5 guruş

asl-ı mal mea ezdiyad murabaha ba'de ihrac
el vezâif ve'l- masârıf Ceman yekün 971 guruş

EK VII

25 / 284

İrad ve Masârıf

İrad ve Masârıf- evkâfı camii

Şerefeddin el-vaki an dahil-i Konya elmahmiyye an yed-i Ebu Bekir Çelebi el-mütevelli bi'l-evkâfı el-mezbûr li sene 1091

1.	Asl-ı mal-ı vakf-ı nakd	1204 esedi guruş
2.	Zikr olunan guruşun hasıl olan rıbhından dört guruş ve bir rub hesab olunduktan sonra baki kalan rıbh	178 guruş 128 akçe

3. el-icarât el-hasıl minel-hân ve'd-dekkâkin 15000 akçe
yekûn 55.000 akçe yalnız ellibeşbin akçedir

el-vazâif

1. Vazîfe-i Hatib Efendi me'a İmam Efendi fi sene5400 akçe beheryevm 15 akçe
2. Vazîfe-i İmam Efendi fi sene 1800 akçe beheryevm 5 akçe
3. Vazîfe-i Mütevelli fi sene 1800 akçe
4. Vazîfe-i Müezzin fi sene 1800 akçe
5. Vazîfe-i diğer müezzin fi sene 1800 akçe
6. Vazîfe-i Hasan Çelebi fi sene 360 akçe
7. Vazîfe-i Ser mahfil fi sene 720 akçe
8. Vazîfe-i Mahmud Çelebi el-hafız ve'lmuarrif fi sene 720 akçe
9. Vazîfe-i el-Hac Abdurrahman el-Hafızfi sene 360 akçe
10. Vazîfe-i el-Hac Süleyman fi sene 2880 akçe
11. Vazîfe-i Mimar Şa'ban fi sene 1080 akçe
12. Vazîfe-i Abdullah Efendi el-vâiz fi sene 1800 akçe
13. Vazîfe-i Mehmed Çelebi el-hafız fi sene 360 akçe
14. Vazîfe-i Ahmed Efendi el-katip fi sene 720 akçe
15. Vazîfe-i temcid-hân fi sene 720 akçe
16. Vazîfe-i Hasan el-Câbi fi sene 1800 akçe
17. Vazîfe-i Minare kandilcisi fi sene 360 akçe

Cemu'l Vezâif Yekün 24.480 akçe

el-Masârıf

1. Cami'i Şerif için bir senede yağ mumu 600 akçe beherşehr 50
2. Ref'a ramazaniye yağ mumu deste 10 100 akçe
3. Camii Şerif için on bir ayda şirugan 730 akçe beherşehr yağ 550
4. defa Şiruganmin şehr-i ramazan 720 akçe
5. Minareye ramazan-ı şerifte şirugan 1080 akçe 22.5 deste
6. Leyle-i Kadr ve regâib ve berat ve mevlüd
ve mirac der camii ve minare şirugan 388 akçe 6 deste
7. Minareye kandil veköpri ve fitil 132 akçe
8. Cami masarıfı için 450 akçe

9. Mihrab önüne bal mumları için üstadiye 336 akçe
10. camii şerif için mihrab önüne bal mumu 5600 akçe 50 deste beher deste 112 akçe
11. Kahvehane'nin ta'miri için 13960 akçe 62 guruş 4.5 semen
12. Murabaha hesabından ziyâde 2240 akçe
13. Muhasebesi harcı mea hüccet harcı mea hüddamiye 3360 akçe

Cemu'l-mesârif Yekûn 29086 akçe
Cemu'l-vazâif mea'l-masârıf 54.076 akçe
ezdiyad-ı fi'l-masârıf der yed-i mütevvelli
Ebu Bekir el- mezbûr 924 akçe

Ek VIII

KŞS 27/9

İrad ve Masârıf

irâd ve Masârıf-ı evkâf-ı cami'i Şerefeddin
el-vaki fi dahil-i Konya el-Mahruse an yed-i İsmail Çelebi el-mütevelli bi'l-evkâf-ı mezbure el-mahsube li sene selase ve tis'in ve elf 1093
Asl-ı mal-ı vakf nukûd-i esedi guruş 1275 guruş
Meblağ-ı mezburdan dörtyüz yirmi guruş imal olunub lakin rıbh zımemi nasda baki kaldı
Sekizyüz guruşun rıbhı 120 guruş
İcare-i han dekkâkin 14.000 akçe
bi hesab 62.5 guruş
İcare ve rıbh yekûn 182.5 guruş

el-vezâif
1. Vazife-i mûtevelli 1800 akçe her yevm 5 akçe
2. Vazife-i Hitâbet mea imamet-i ulâ 5400 akçe her yevm 15 akçe
3. Vazife-i İmam-ı Sani 1800 akçe her yevm 5 akçe
4. Vazife-i nazır 1800 akçe her yevm 5 akçe
5. Vazife-i Müezzin 1800 akçe yevm 5 akçe
6. Vazife-i Ser Mahfil 720 akçe yevmiye 2 akçe

7. Vazife-i Şeyh Efendi	2880 akçe yevmiye 8 akçe
8. Vazife-i Hafız	360 akçe yevmiye 1 akçe
9. Vazife-i Hafız ve Muarrif	720 akçe yevmiye 2 akçe
10. Vazife-i diğer Hafız	360 akçe yevmiye 1 akçe
11. Vazife-i kayyum ve ferraş	2880 akçe yevmiye 8 akçe
12. Vazife-i Mimar başı	1080 akçe yevmiye 3 akçe
13. Vazife/i katib	720 akçe yevmiye 2 akçe
14. Vazife-i temcidhan me'a diğer müezzin	3240 akçe yevmiye 9 akçe
15. Minare kandilcisine ücret	360 akçe yevmiye 1 akçe
16. Vazife-i Câbi	1600 akçe
17. Vazife-i diğer Hafız	360 akçe
Ceman Yekûn	26.080 akçe
bi hesab	125 guruş
el-Masarıf	
1. Şurugan beher mah.	600 dirhem 660 akçe
2. Mum beher mah.	7 deste 70 akçe
3. Ramazan-ı Şerifde minareye ve camii şerif kandiline beher yevm	700 dirhem 2100 akçe
4. Leyal-i mübarekde revgan	280 akçe
5. Ramazan-ı Şerifde ve leyal-i mübarekte Mum 24 deste	240 akçe
6. Kandil ve köpri ve penbe ve sandık merammatı	420 akçe
7. Bal mumu	1040 akçe
8. Dolab kirası	448 akçe
9. Rakabe masraf	2700 akçe
10. Harc-ı muhasebe	5 guruş
11. Kâtibiye	2 guruş
Yekûn	10.296 akçe
bihesab-ı guruş	48 guruş
ez-diyâd-ı mine'l-masârıf	11 gruuş 2 semen

Hurrire hezihi'd-defter bi marifeti el-fakir ileyhi Sübhanehu Feyzul-lah el-Kadı bi Medine-i Konya el-mahruse afa anhü.

hurrire 15 Recebü'l ferd sene 1094 / 10 Temmuz 1683

EK IX

KŞS. 38 / 264

İrad ve Masârıf

İrad ve Masârıf Vakfı Camii Şerefeddin

Mahsûben: Lisene selâse ve miete ve elf 1103

Asl-ı mal vakf-ı Camii şerif	1219 guruş
Vakf-ı Çerağ	87.5 guruş
Yekûn	1306.5 guruş
Meblağ-ı mezburdan İsmail hüccet itdirdiği	304 guruş
Molla Osman zimmetinde	50 guruş
Baryam Zımmi zimmetinde	44 guruş
Kurd Zimmi zimmetinde	108 guruş
Mevcut olmağla istirbac olunmayan	1 guruş
Cem'an Yekûn	506 guruş

İsimleri mevcud ve kendileri namevcud ve rehnleri olan esâmilerdir ki zikr olunur.

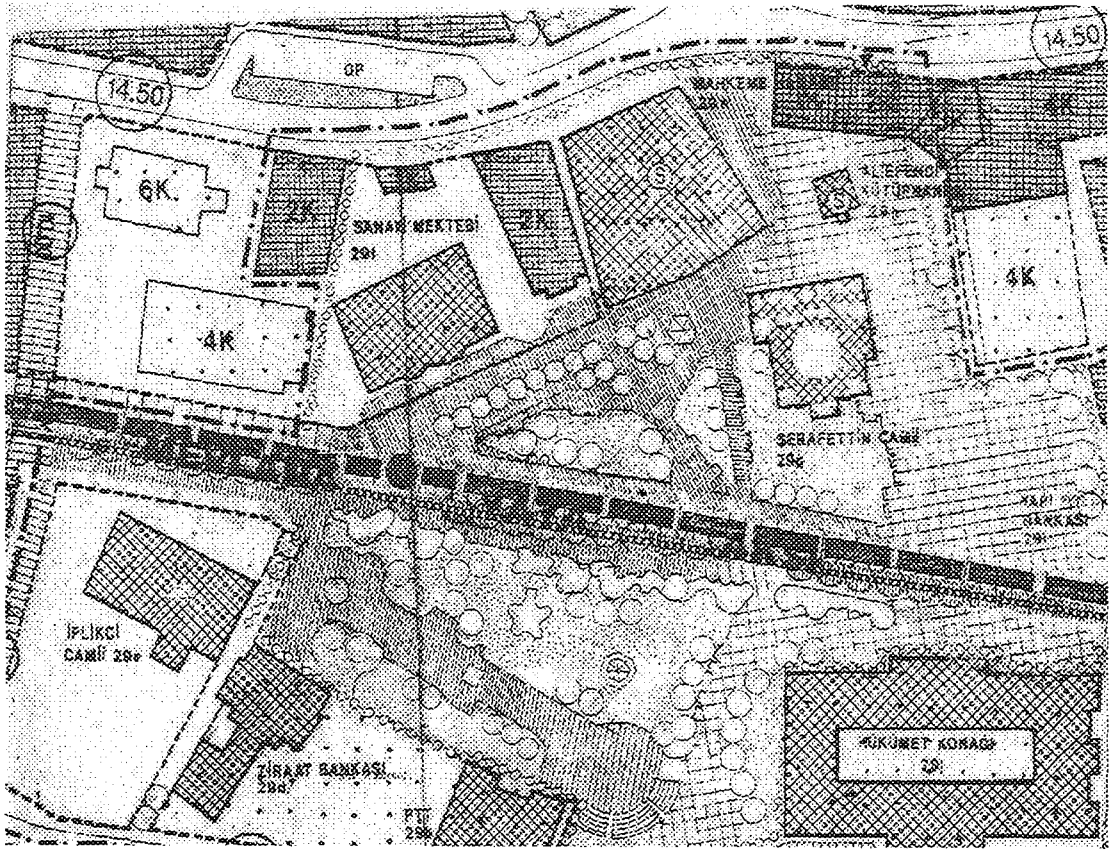
Capardin oğlu Mehmed	20 guruş
Veli Baba	10 guruş
Mahmut Bey	10 guruş
Kasab Veli	11 guruş
Kabril Zimmi	14.5 guruş
Yekûn	65.5 guruş
İstirbaç olunan	735 guruş
Meblağ-ı mezburdan hasıl olan ribh	110 guruş

İcare-i han ve dekkâkin	66 guruş 1/3
Ezdiyâd-ı rıbh (an sene-i 1103) ber mucib-i defter	3.5 guruş
Meverred zimminin bağından icare	1.5 guruş
Yekûn rıbh ve icâre cem'an	181 guruş 1/3 sülüs

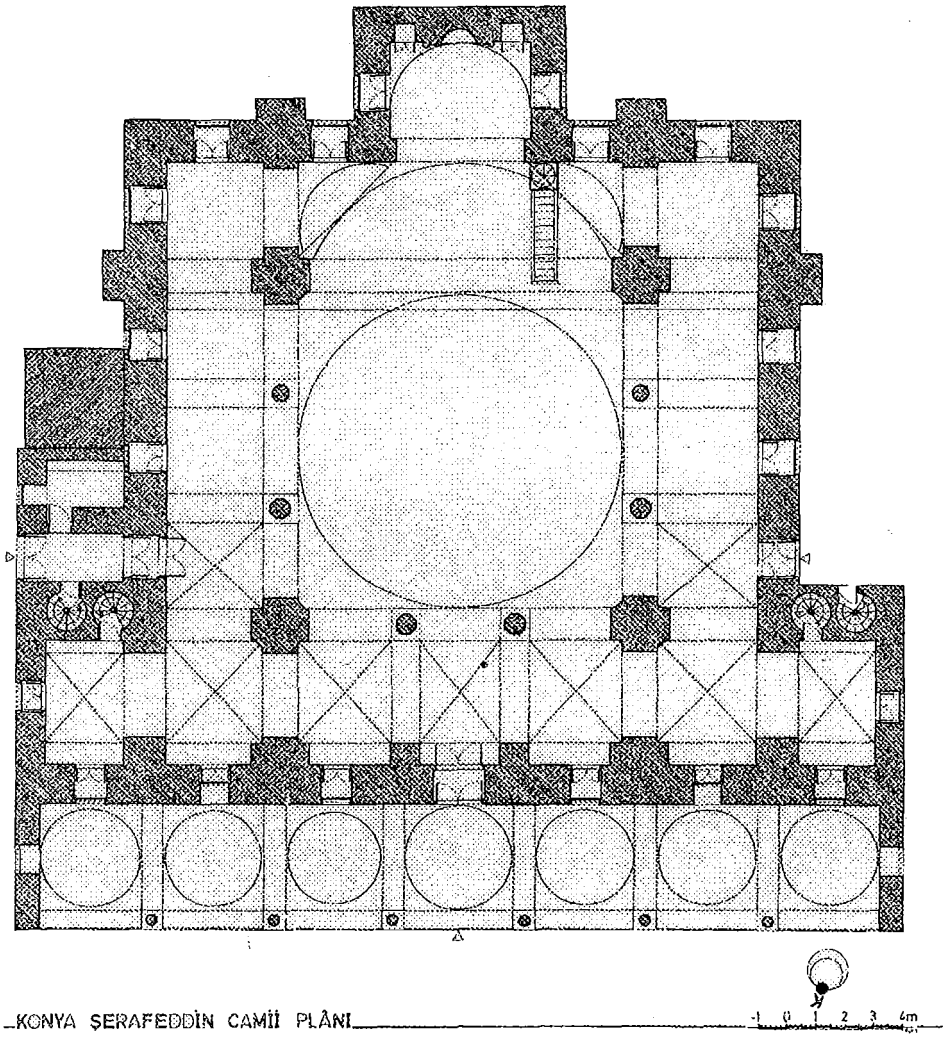
el-Masârıf

Vezâif-i nefer	17
beher yevmi vazife	71 akçe
yekûn	106.5 guruş

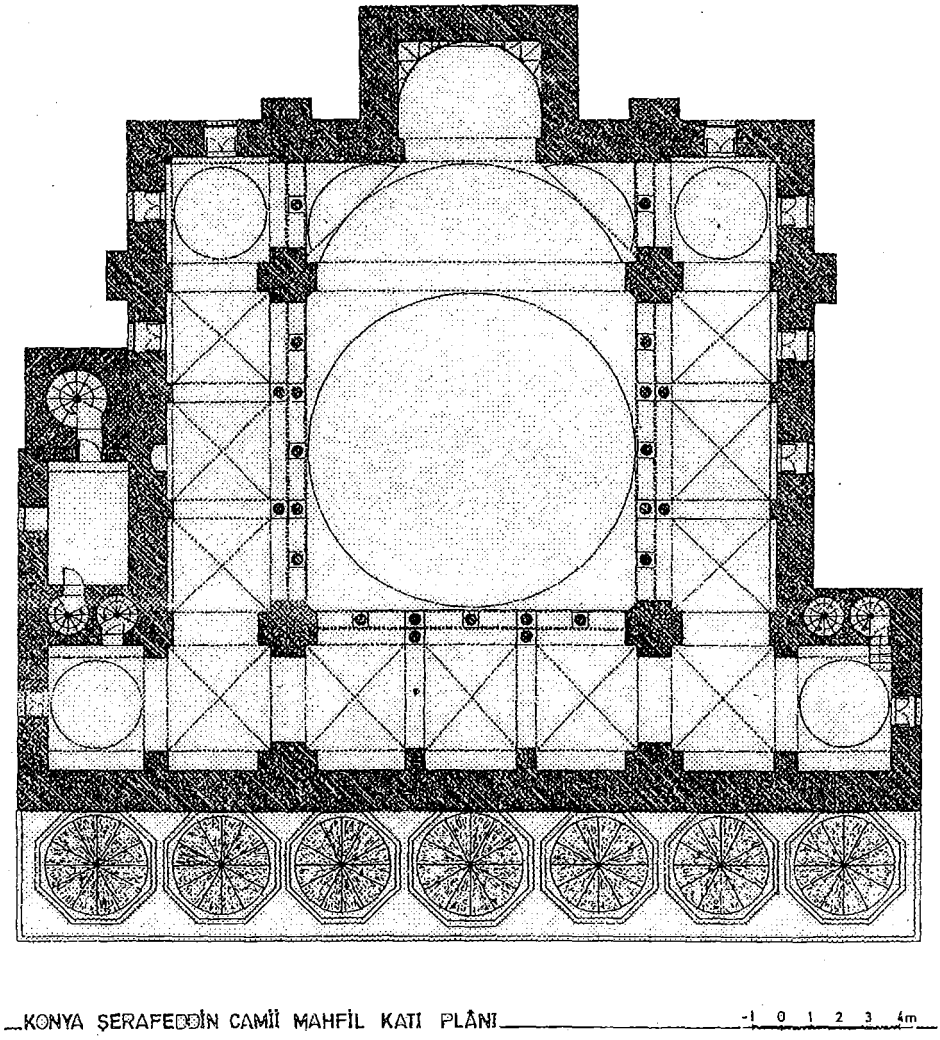
- Dekkakin için masraf mea mimar ve kerpiç ve hatıl ve tahta ve kırmızı turab	13 guruş
- Camii Şerif Masârıfı	3 guruş
Han ta'mirine	11 guruş
Yağ Mumu	7.5 guruş
Dolab kirası	1.5 guruş
Kurt zimmi Mesalih-i Masraf	3 rub 3 guruş
Şirugan	14 guruş
Harc-ı muhasebe	8 guruş
Vazâif mea masârıf yekûn	169 guruş
Bil-Cümle masârıf ve vezâyifden ba'de'l—hesab ziyâde zuhur iden ribh ve icare	12 guruş



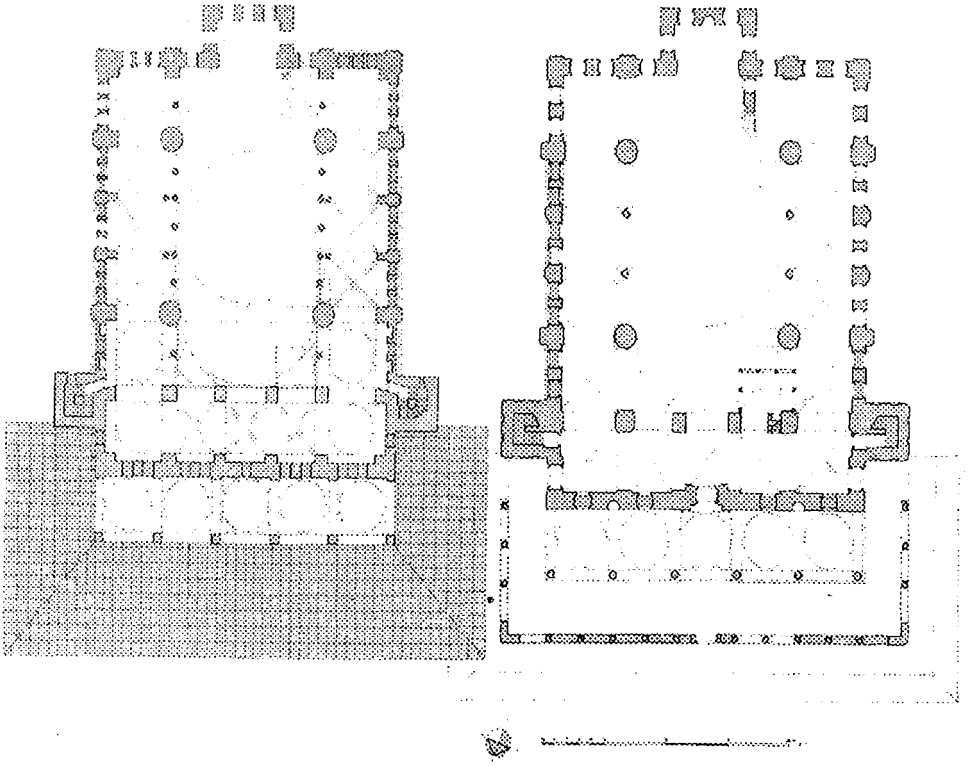
Çizim 1. Şerefeddin Camii ve Çevresindeki Diğer Yapılar.



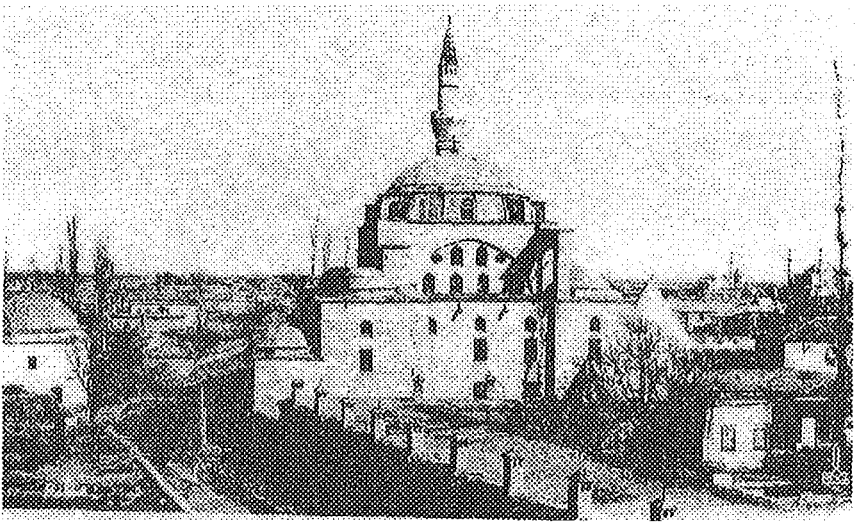
Çizim 2- Şerefeddin Camii Zemin Kat Planı



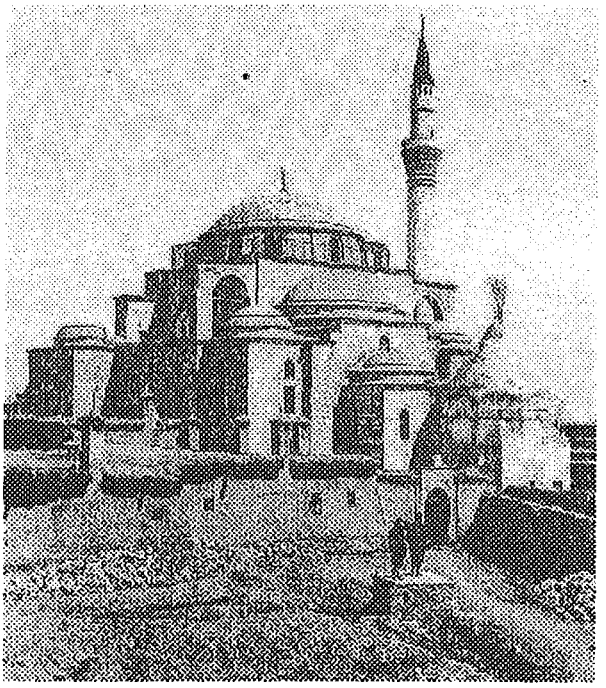
Çizim 3. Şerefeddin Camii. Mahfil Katı Planı



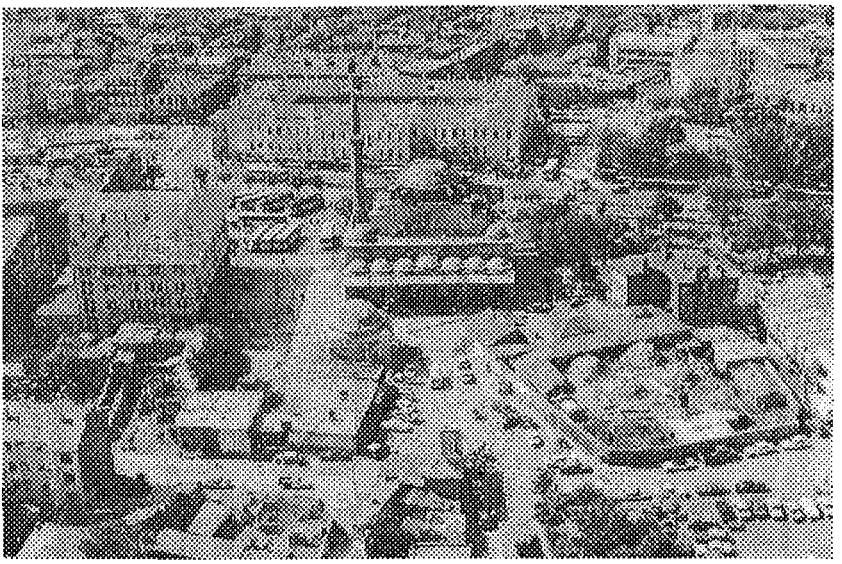
Çizim 4. İstanbul Tophane Kılıç Ali Paşa Camii. Zemin ve Mahfil Katı Planı
(A. Kuran'dan)



Resim 1- Şerefeddin Camii ve Çevresini Gösteren Eski Bir Fotoğraf.

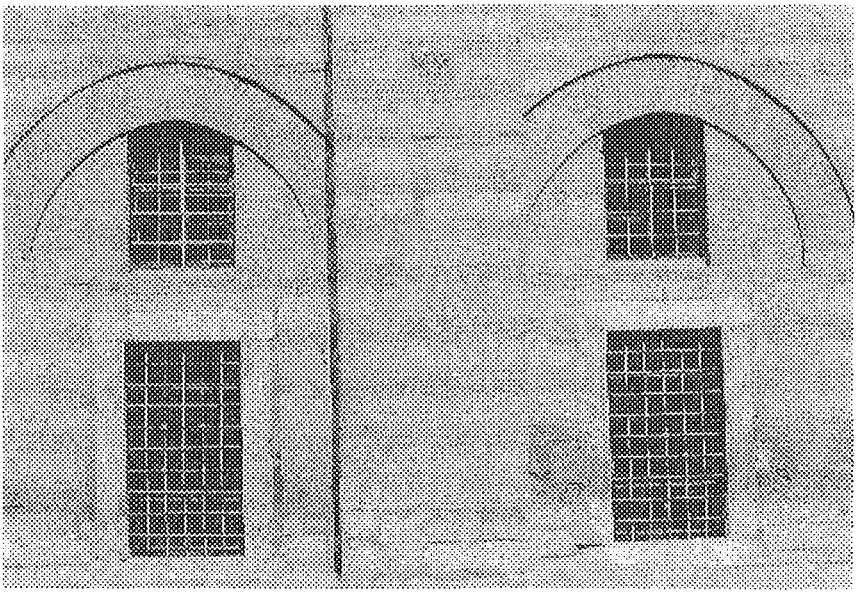


Resim 2- Şerefeddin Camii ve Çevresini Gösteren Eski Bir Fotoğraf.

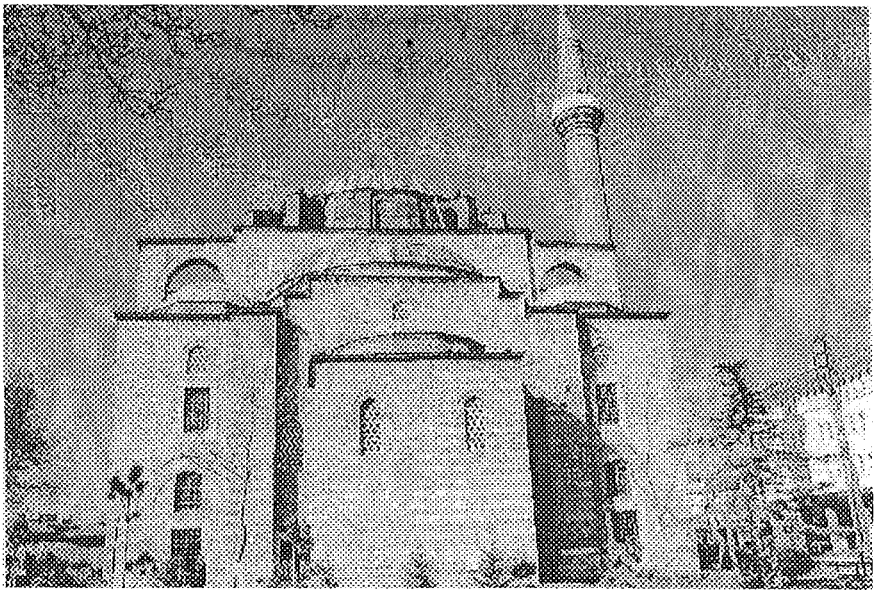


Resim 3- Şerefeddin Camii. Havadan Görünüş.

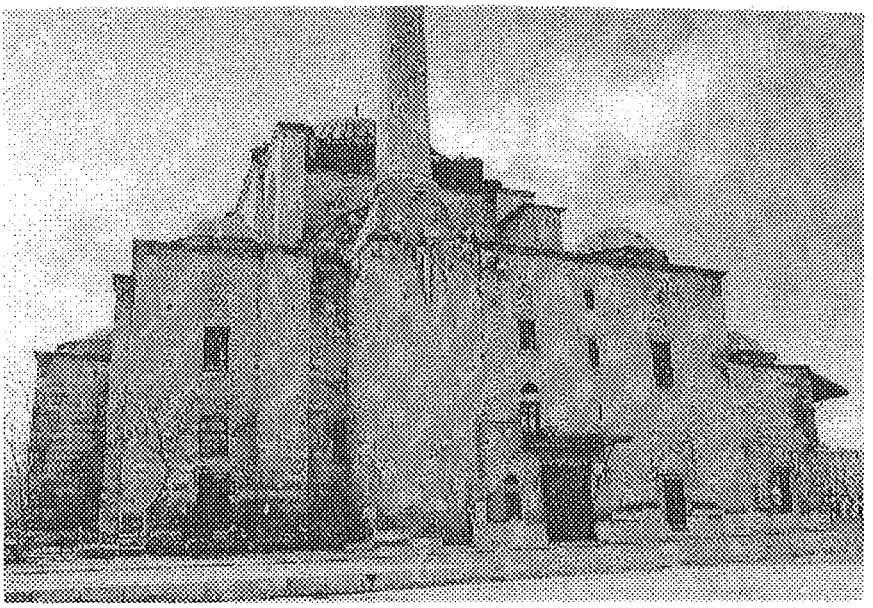
Resim 4- Şerefeddin Camii. Batı Cephe.



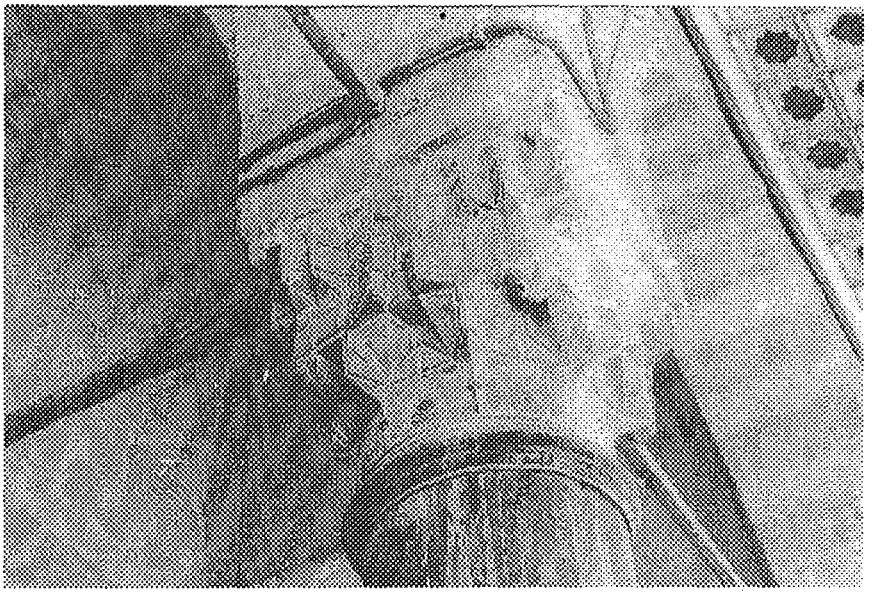
Resim 5- Şerefeddin Camii. Batı Cepheden Detay.



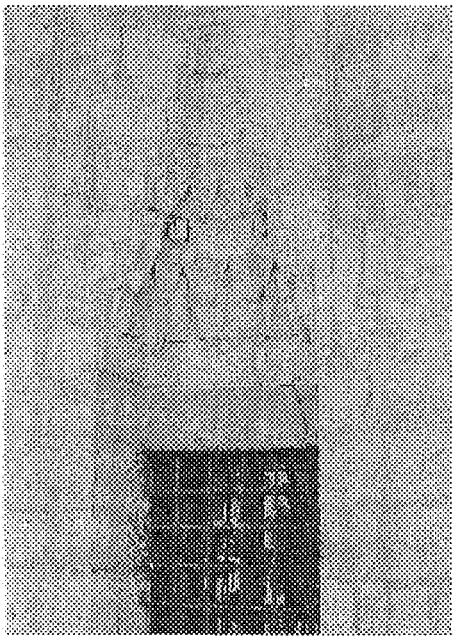
Resim 6- Şerefeddin Camii. Güney Cephe.



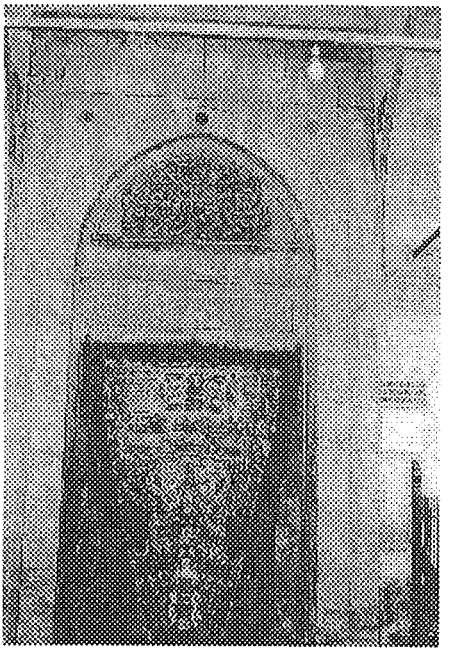
Resim 7- Şerefeddin Camii. Doğu Cephe



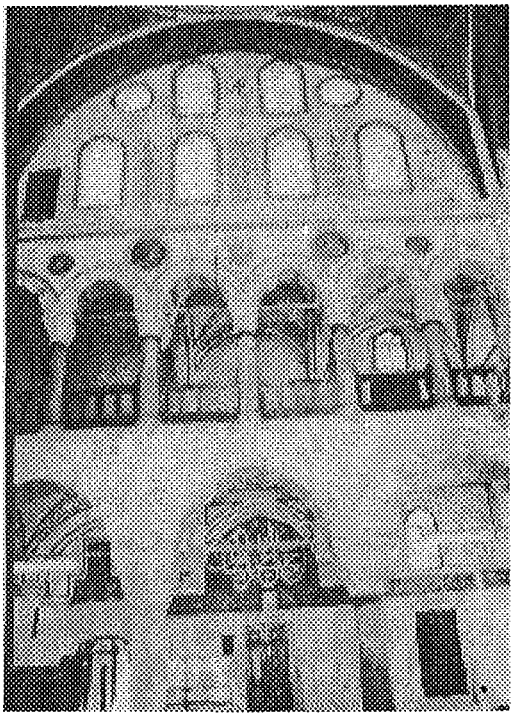
Resim 8- Şerefeddin Camii. Son Cemaat Yeri Sütun Başlığı.



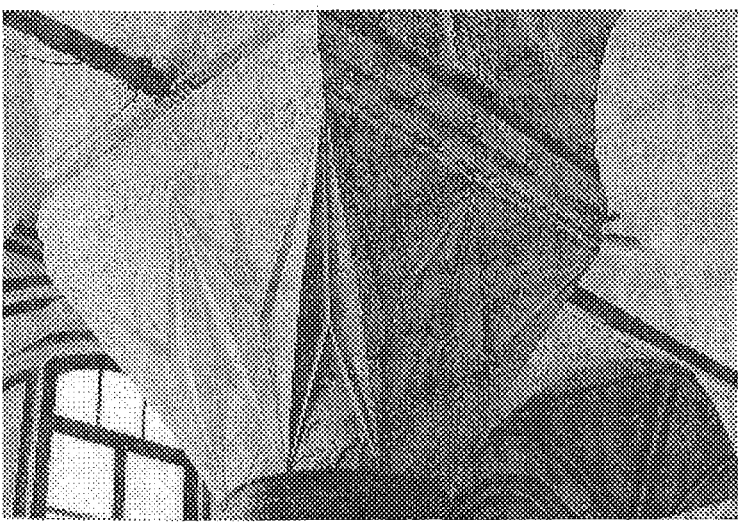
Resim 9- Şerefeddin Camii.
Son Cemaat Yeri
Mukarnaslı Kavsara



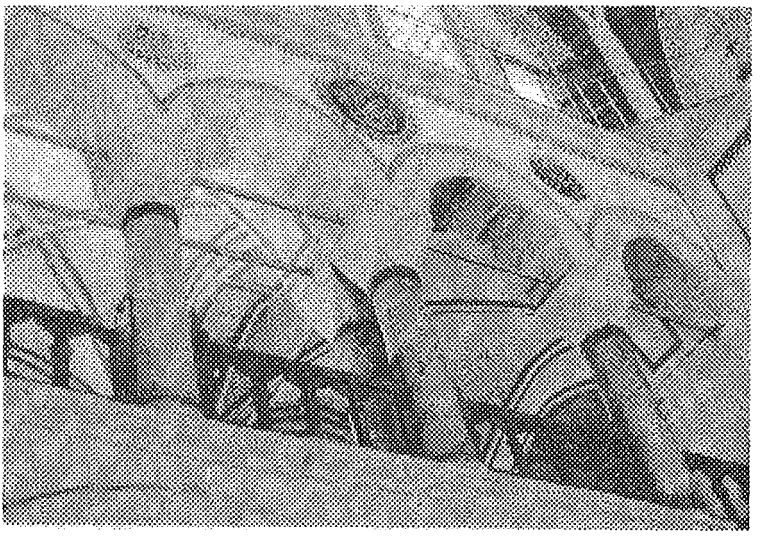
Resim 10- Şerefeddin Camii Cümle Kapısı.



Resim 11- Şerefeddin Camii. Mahfil.

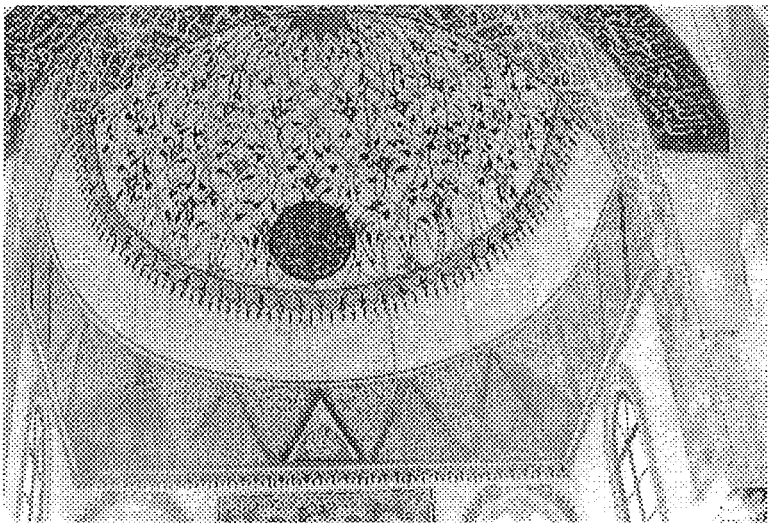


Resim 12. Şerefeddin Camii. Harimde Sütun Başlığı.



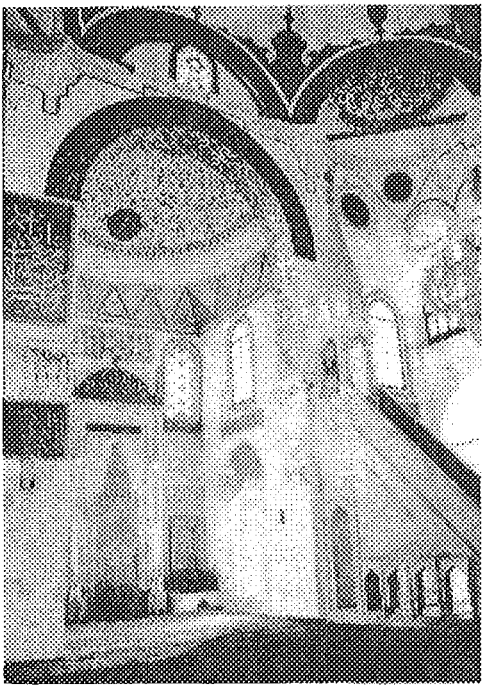
Resim 13- Şerefeddin Camii. Mahfilden Detay

Resim 14- Şerefeddin Camii.
Harimin Güney Tarafı

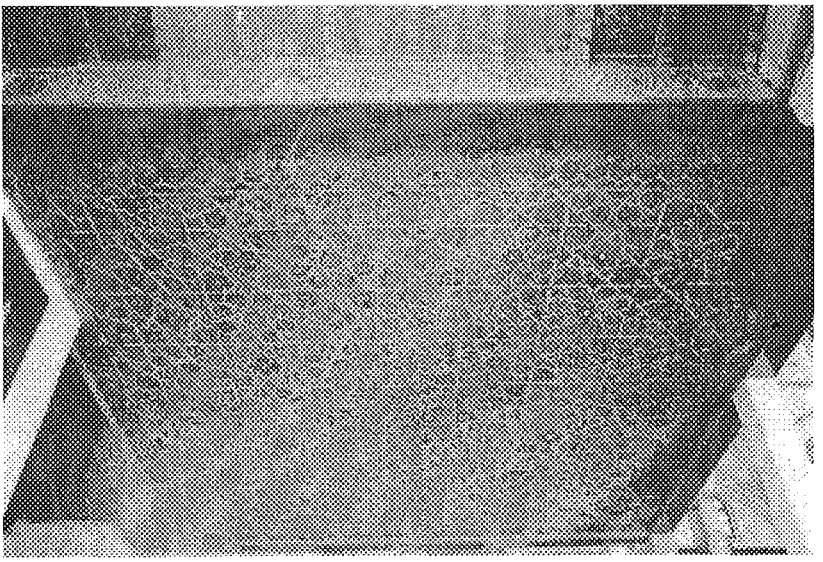


Resim 15- Şerefeddin Camii. Mihrap Çıkıntısının Örtü Sistemi

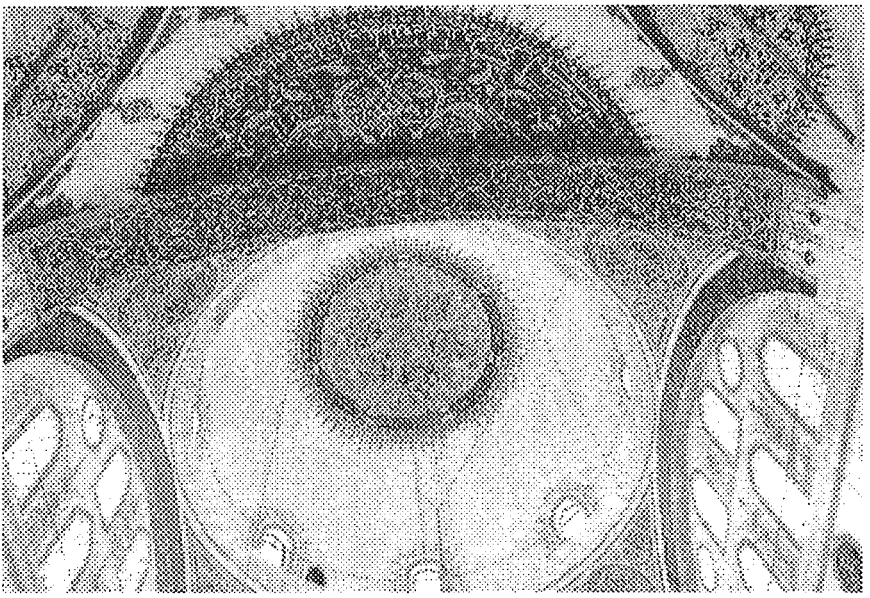
Resim 16- Şerefeddin Camii. Mihrap



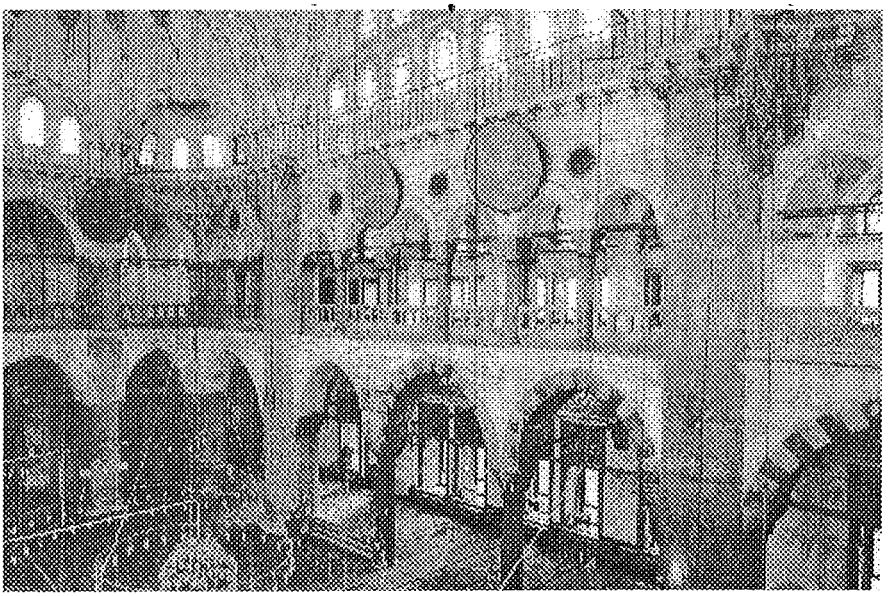
Resim 17- Şerefeddin Camii. Mihrap ve Minber



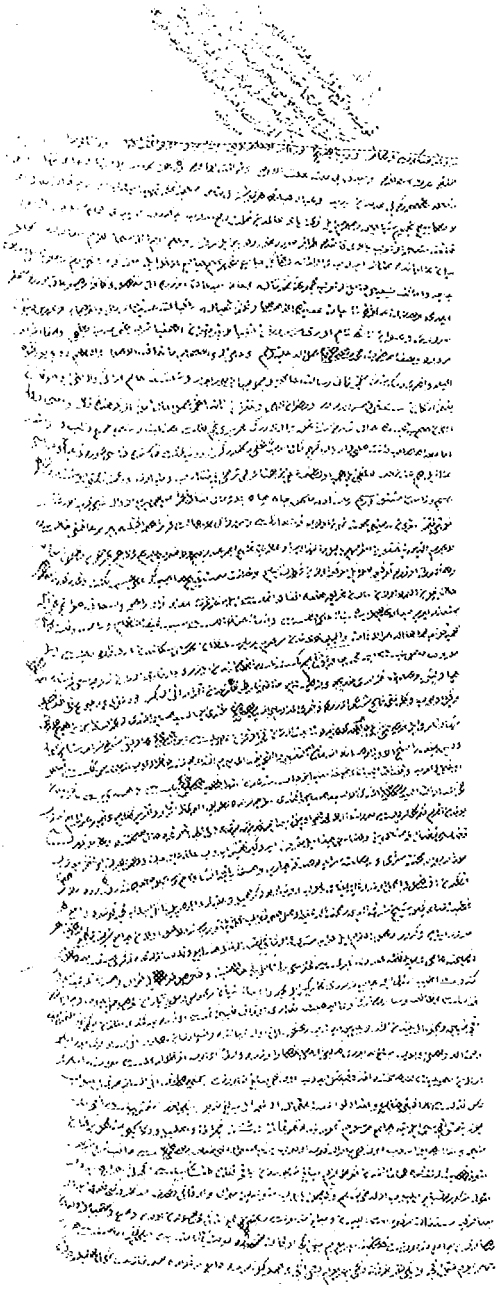
Resim 18- Şerefeddin Camii. Müezzin Mahfilindeki Kalem İşi Süsleme



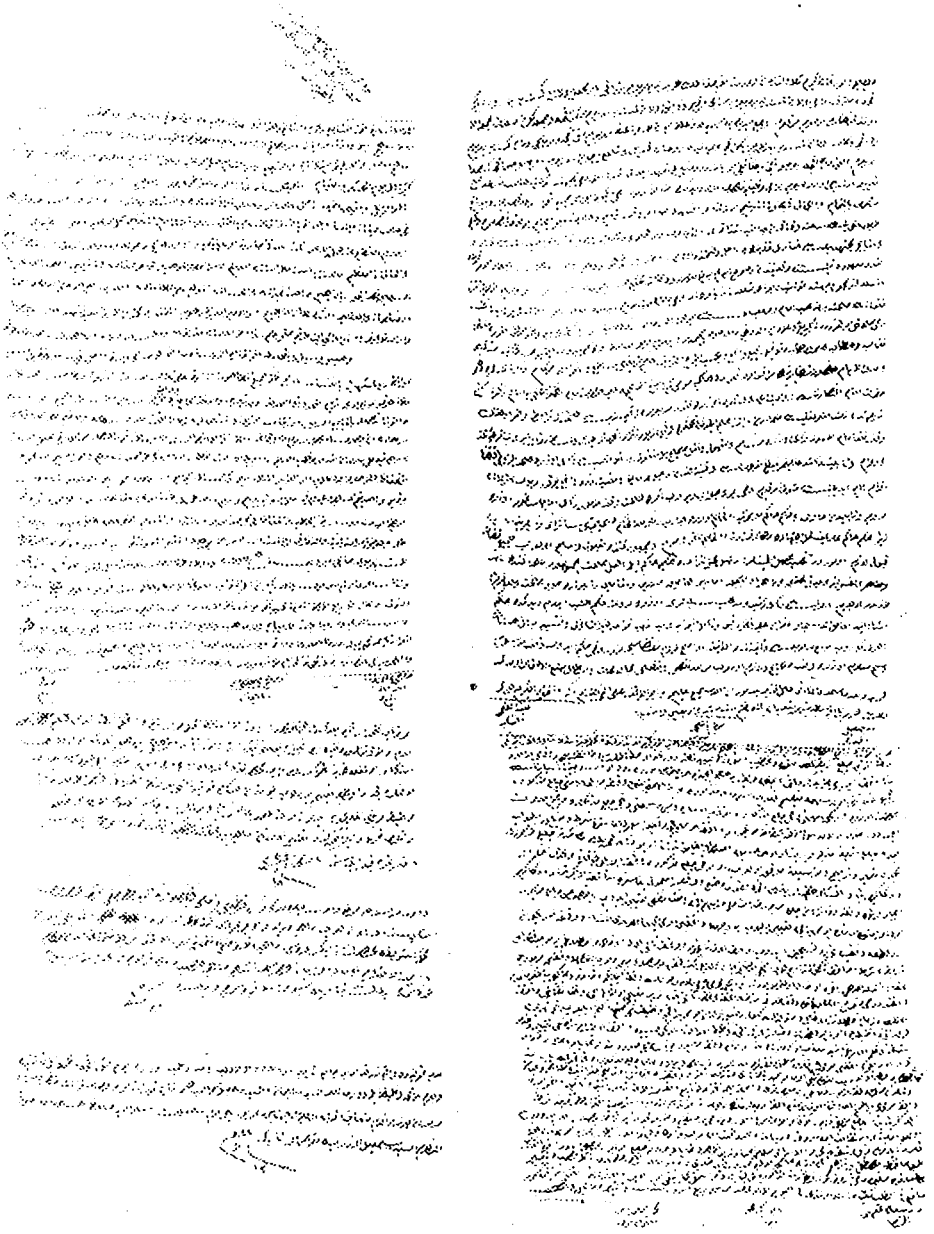
Resim 19- Şerefeddin Camii. Örtüdeki Süsleme



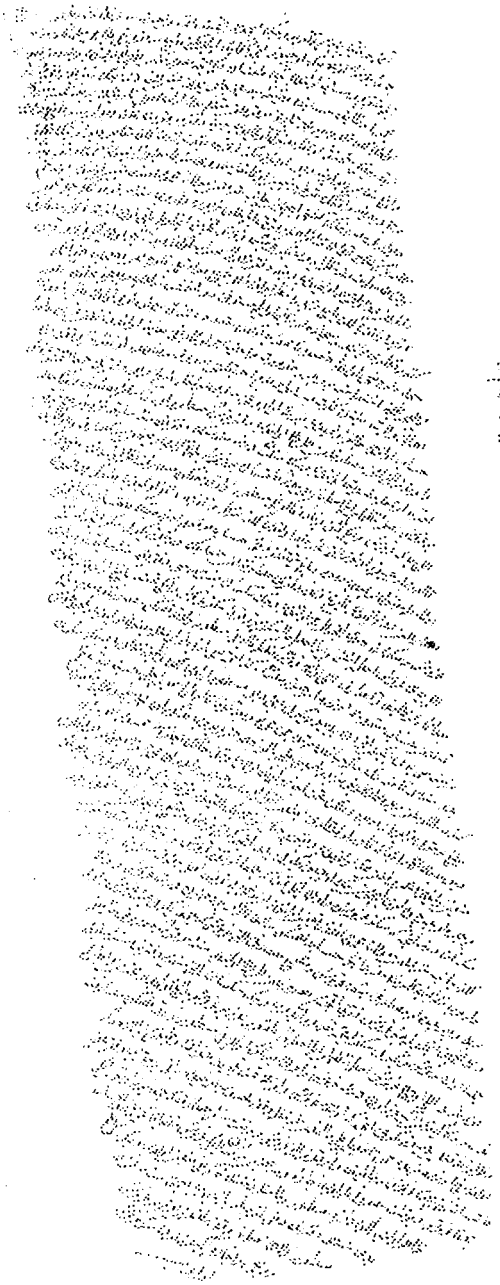
Resim 20 . İstanbul Tophane Kılıç Ali Paşa Camii. Mahfil



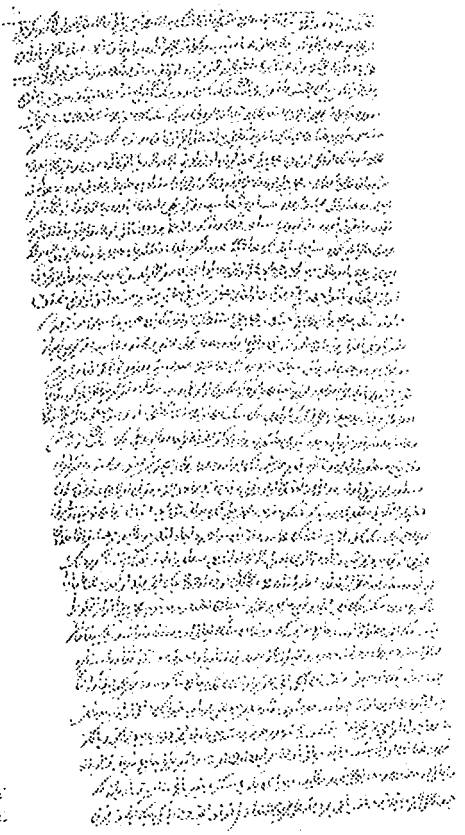
VAD. nr. 2176/96



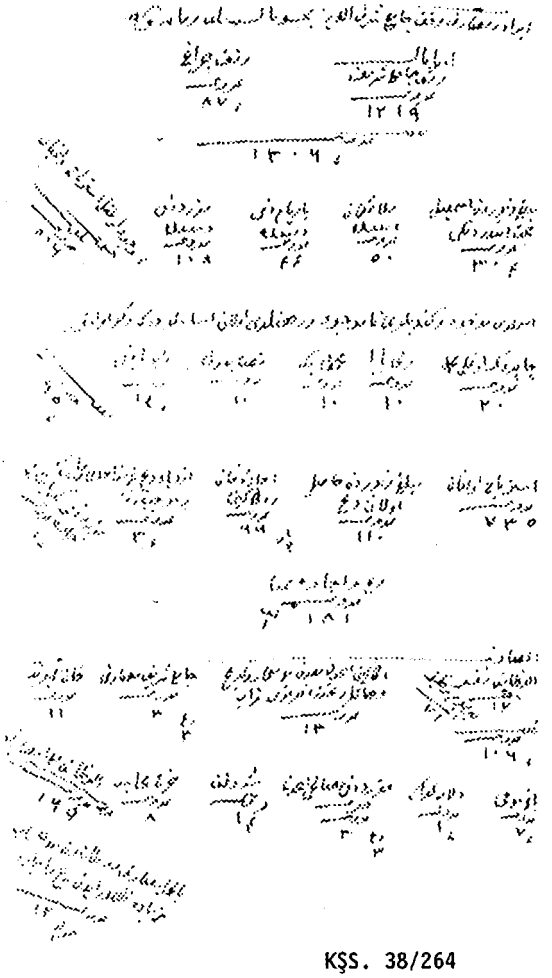
VAD. nr. 2176/97-98



KŞS.24/35



KŞS.24/34



KŞS. 38/264

GABRIEL LE BRAS'DA DİN SOSYOLOJİSİNİN YÖNTEM VE ARAŞTIRMA TEKNİĞİ

Yrd. Doç. Dr.Berrin EYCE*

GİRİŞ

Beşeri bilimlerin, diğer pozitif bilimler gibi nesnelleşerek, sosyal yapının bütün katmanlarına inmesi ve sosyal olayları kendiliğinden ve bilinçsiz bir gidiş olarak değerlendirmek yerine, ampirik araştırmalarla kanunları tespit etmeye yönelmesi, gelişmesini de beraberinde getirmiştir. Özellikle birinci dünya savaşını izleyen yıllarda sahaya inip gözlem yoluyla verilerin elde edilmesi ve güvenilir çözümleme araçlarıyla bulgulara ulaşılması, sosyal düşünceyi teorik felsefeden kurtarmıştır. Pozitif metoda göre incelemeler, sayılarla ifade edilebildiği ölçüde bilimseldir[1].

Gabriel Le Bras (1891-1970) din sosyolojisi alanındaki çalışmalarını yukarıdaki anlayışa uygun olarak gerçekleştirmiştir. Le Bras niceliksel ve tasviri araştırmalarını Fransa'nın çeşitli bölgelerindeki katoliklerin dini uygulamaları üzerinde yapmıştır[2].

---

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

1 Lord Kelvin'e göre ölçmesiz bilim olamaz."Üzerinde konuştuğunuz şeyi ölçebilir ve sayısal olarak dile getirebilirseniz, o şey hakkında bir şey biliyorsunuz demektir; fakat bunu yapamıyorsanız bilginiz hem yetersiz, hem de istenilen nitelikte değildir; bildiğimizi belki bilgi başlangıcı sayabiliriz, fakat durum ne olursa olsun sizin düşünce düzeyinizde bilimsel aşamaya pek ulaştığınız söylenemez". C. Yıldırım, **100 Soruda Bilim Felsefesi**, Gerçek Yayınevi,İst.,s.119.

2 Bu çalışmalardan bazı örnekler (daha geniş bilgi için bkz.B.Eyce, Fransız Sosyoloğu Gabriel Le Bras'da Din Sosyolojisi, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış Yüksek Lisans Tezi 1988 Konya.) şöyledir: G.Le Bras,"Statistique et Histoire Réligieuse Pour un Examen Détaillé et Pour un Explication Historique de L'état du Catholisme Dans Les Diverses Régions de France", **RHEF.**, 1931, pp.425-449.

"Notes de Statistique et D'histoire Réligieuse", XLX, 1933, pp.490-516, **RHEF.** "Premier Traits D'un Carte de La Pratique Réligieuse Dans Les Campagnes Françaises". N.4,1936, pp.159-157, **Revue de Folklore Français.**"La Pratique Réligieuse des Paysans Français" Avril, 1938, pp.145-163, **Etudes.** "L'Infulance des Millieux sur La Vie Réligieuse.Introduction a L'Enquete de **Lumen Vitae**",III, n.I, 1948,pp.1-11, Lumen Vitae. "Mesure de La Vitalité Social du Catholicisme en

XIX. Yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyıl boyunca Fransa'nın laikleşme sürecine girmesiyle ve sanayi devriminin yarattığı hızlı göç ve kentleşme[3], özellikle işçi sınıfında kiliselerden kopmaları başlatmıştır. Resmi kilisenin dışında düzenle uyuşmayan mezhep ve kiliselere geçen işçi sınıfı, üst ve orta sınıfların katolikliğine karşı yeni misyonerlerin kurulmasına yol açmıştır[4]. Doğal olarak toplumdaki siyasi, sosyal, ekonomik ve dini karışıklıklar, bilim adamlarının inceleme alanı olmuştur. Bu çağ sosyologları, din olgusunu evrimci, pozitif ve psikolojik yaklaşımlarla ele alıp incelemişlerdir. Dinin kaynağını araştırmaya yönelmiş olan bu kuramsal incelemeler[5], dinlerin genel teorisini oluşturmak için yeterli olamamıştır.

Klasik dönem kuramsal incelemelerinden sonra (anlamacı sosyoloji içinde yer alan Weber'in, Protestan etiği ve kapitalizim arasındaki ilişkileri incelediği ünlü eseri de dikkate alındığında) Le Bras'ın din olgusuna ilişkin incelemeleri yöntembilimsel açıdan değerlendirildiği zaman, kendinden önceki bilim adamlarını takip etmediği açıkça ortaya çıkmaktadır. G.Le Bras dini inançlar ve bunlara uyulması konusunda sosyal sınıflar arasındaki farklılıklar üzerinde daha yoğun ve tamamlayıcı çalışmalarını "sosyografi" metodunu[6] kullanarak gerçekleştirmiştir. Le Bras'ın bu çalışmaları ile sosyografi, gelişme ve büyüme ortamı bulmuştur. Bu makale, hem Le Bras'ın sosyografik çalışmalarında kullandığı planları vermek, hem Türkiye'de yeterince tanınmayan Le Bras'ın metodunu tanıtmak, hem de Türkiye'de eksikliği duyulan din sosyolojisi saha araştırmalarına ilişkin bilgi vermek amacını gütmektedir.

I) BİLİMSEL YÖNTEMİN AŞAMALARI

Sosyografi temelde, sosyal hayattan veri toplama ve elde edilen verileri karşılaştırma yöntemi ile başlar.

France",vol.VLLL, 1950, pp.3-39, **Cah.Int.Soc.**"Premier Bilan Méthodologique:Liminaire Mesures des Appartenances Réligieuses en France", **1. Anné**, n.2,1956, pp.17-21,CNRS.

[3] J. Chevalier, "Din Fenomeni",(çev. M.Aydın) **A.Ü.İlahiyat Fak.Dergisi**, c. XXVIII, 1986, Ank., s.82.

[4] T.B.Bottomore, **Toplum Bilim**, (çev.İ.Oskay),Beta Basım, II.Baskı,1984,İst.,s.257.

[5] Bu çalışmalarla ilgili daha geniş bilgi için bkz. B.Eyce, "Genel Olarak Din Sosyolojisi İzerinde Yapılan Çalışmalar ve Fransa'da Din Sosyolojisinin Gelişimi", **S.Ü.Fen- Ed.Fak. Edebiyat Dergisi**, s.5, 1990, Konya.

[6] Metot "nasıl"a cevap veren, bir amaca göre araştırma planıdır.Bu anlamda bir idrak, bir düşünsel girişim, düşüncede bir tutumdur. Metot bu özelliklerinden dolayı bir araştırma planında araştırma tekniğinden önce gelir. Araştırma tekniği, amaca ulaşmada kullanılan araç niteliğindedir. Araştırma tekniği, bu açıdan değerlendirildiğinde, metotdan sonra yer alır. Oysa bu iki kavram, sosyalbilimlerde, uzun zaman aynı özelliklere sahipmiş gibi aynı anlamda kullanılmışlardır. Bu özellik Le Bras'da da ortaya çıkmaktadır. Sosyografi bir teknik olmasına karşın, Le Bras tarafından metot olarak kullanılmaktadır. Le Bras'ın terminolojisini kullandığımızdan, bu makalede, bizde sosyografi ile metot kavramlarını yan yana kullanacağız.

Fransa'da coğrafi bölgelere göre dini uygulamaları anket tekniği ile ölçmeye çalışan Le Bras'ın esas amacı, bütün dinlere uygulanabilir soruları düzenlemek ve buradan dinlerin bir işbirliğine (coopération) ulaşmaktır.

Bütün beşeri bilimlerde olduğu gibi din sosyolojisinde de araştırma yöntem ve tekniklerinin farklı farklı oluşu, genel kurallara ulaşmayı kısmen engellemektedir. Özellikle din olgusunda bu daha açık bir şekilde gözlenmektedir. Çünkü bir Budizm felsefesiyle bir İslamiyet'in prensipleri temelde farklılıklar göstermektedir. Ancak Le Bras, bazı arkaik kabilelerle Budist ve İslam memleketlerini gördükten sonra, gözlemlerine dayanarak fikirlerini şöyle ifade etmiştir: ".... Bulunduğum bu memleketlerde kalış süresi içinde incelemelerim sonucunda bizim uygulamalı din sosyolojisinde çalışan meslekdaşlarımın ve değişik dinlere mensup kişilerle ortaklaşa olarak bütün bu dinlerin birleştirici tarflarını gösterecek bir proje vermenin elverişli olabileceğini düşündüm"[7].

II) BÜTÜN DİNLER İÇİN SOSYOLOJİK BİR ANKET

Le Bras yirmi yıllık bir süre içinde bugünkü katolisizm üzerinde sürdürdüğü anket çalışmalarını diğer dinlere yaymak için, edindiği bütün tecrübeler sonucunda, bir çok kez gözden geçirerek yeniden düzenlediği bir anket planını, uzmanların dikkatine sunar. Bu anket planını vermeden önce, Le Bras'ın da işaret ettiği gibi, katolisizmle ilgili sorulacak soruların İslam veya Budizm ile tam bir uyum sağlamayacağı belirtilmelidir. Fakat bilindiği gibi bütün dinlerde benzer problemler mevcuttur ve bu benzer metotlar dinlerin hayati gücünü ölçmeye yarar[8], aynı zamanda yapılan araştırmalar arasında karşılaştırma imkanı verirler. Dinlerin arasında mevcut olan derin farklılıkların, kaynaklarında ve kriterlerinde yatmasına rağmen, Le Bras'ın çalışmalarının ana noktasını teşkil eden dinlerin ortak bir metotla incelenmesi, O'na göre bütün çalışmalarının da tamamlanmasını sağlayacaktır[9].

Aşağıda Le Bras'ın uzun yıllarını verdiği ve niceliksel araştırmalarda uzmanlaşmasının bir ürünü olan, bütün dinler üzerinde uygulanmasının yaygınlaşmasını arzu ederek hazırladığı anket planı yer almaktadır:

GİRİŞ

MEMLEKETİN GENEL ŞARTLARI

--Coğrafya ve tarihi durum.

---

[7] G.Le Bras, "Pour Une Enquete Sociologique Sur Toutes Les Réligions, Rythmes Du Monde", **27. Année**, nouvelle série, n.1,1953, Paris, s.57.

[8] G. Le Bras, a.g.m. s.57.

[9] G. Le Bras, a.g.m. s. 57.

--Demografya ve etnografya.

--Ekonomik ve politik organizasyonun durumu.

--Materyal, entellektüel ve ahlaki durum.

--İç ve dış etkiler.

-I-

Dini Sistem (Kurulmuş veya Yaşanmış)

A) İnançlar

1-Uzay.

-- Doğanın ve ötesinin (kozmolojik) takdimi.

-- Dünyaların meydana geliş tarihi (cosmogonie)[10]

-- Mitler.

2- Güçler.

-- Kişisel güçler: Tanrı, tabiat üstü kuvvetler (divinités), cinler (génies); onların şekilleri, onların sıfatları (teoloji), cinbilim (démonologie); gayri muşahhas Tanrı (Le divin impersonnel), kişilik ötesi (trans-personel).

-- Yayılmış güçler: havada, toprakta, bitkisel ve hayvansal dünyada.

3-İnsan.

-- Menşe, bileşim (antropoloji)

-- Kapasite, kader.

4- Gizli güçlerle ilişkiler.

-- Gizli gücü kullanma, büyü.

-- Birlik, ittifak.

-- Rasyonel uğraş, iş (négoce rationnel).

5- Doğmalar, dindeki kesin kurallar.

B) Kült

1- Konu.

-- Maddi olmayan ve tasavvur edilemezler.

-- Tasvir edilmişler (kutsal kalıntılar, dinsel resimler).

2- Ayinler.

---

[10] Cosmogonie: Evrenin yaradılışını inceleyen bilim.

-- Şekiller (kurbanlar, dualar, danslar).

-- Özel etkenler (kutsal görevler) veya saygın kişiler (baba, anne).

-- Katılanların ahlak, entellektüel, fizik şartları.

-- Müzik aletleri.

3- Evrenin veya zamanın kutsallaştırılması.

-- Kutsal yerler; tabiatta bulunanlar (ağaçlar, taşlar, pınarlar) veya suni olarak yapılmışlar (tapınaklar).

-- Gün, hafta, sene içindeki kutsal zaman dilimleri.

C) Ahlak

1- Kurallar ve tavsiyeler;

2- Yasaklar ve mabetçe verilen kınama cezasından önce yapılan uyarılar;

3- Affetmeler ve hoşgörüler.

-II-

Toplumun Teorik Organizasyonu

A)Başkanlar ve öncüler

1-Kaynaklar.

-- Ruhani (spirituelle) kaynaklar (karizmalar).

-- Tabii (naturelle) kaynaklar (yarın veya bağışlar).

-- Seçime bağlı.

-- Kalıtsal.

-- Kişisel (gönülde duyulan Tanrı çağrısı).

2-Düzenleme (coordination)

-- Hiyerarşi.

-- Piskoposluk kuruluyla ilgili şeyler.

-- İlham almışlar ve "görevliler" arasında düzenleme.

3-Yasalar.

-- Ayırtedici işaretler.

-- Hayat biçimleri.

-- Haklar ve imtiyazlar.

-- Ödevler ve yükümlülükler.

B)İnananlar

1) Demografya

-- Kabul: gelenek yoluyla, din değiştirme yoluyla (kişisel veya kollektif).

-- Ayrılma: isteyerek (dönme, din değiştirme), düşüncesini açıklama (afaroz).

-- Eski yerini alma.

2-Kategoriler.

-- Tabii olanlar: cinsiyet, yaş.

-- Sosyal olanlar: meslekler, sınıflar, ailevi durum.

3-Yükümlülükler.

-- Kültür ve aile ile ilgili zorunluluklar.

-- Sosyal ve ahlak ile ilgili zorunluluklar.

C) Kurumlar

1-İdari işler.

-- Sosyal veya bölgesel sınırlar.

-- Kaynaklar.

-- (İdari) mekanizma (çarklar).

2-Entellektüeller.

-- Bütün basamaklarda eğitim, öğretim.

-- Edebi üretim (basımevleri, kitabevleri).

3- Sosyal işler.

-- Yardımsever kuruluşlar.

-- Eserler.

-III-

Canlılık (Enerji Problemi)

A) Sistemler(sosyal ideoloji):Kuvvetle elde tutma ve homojen gelişme

1- Tasvirler ve dogmalar.

-- Dinde doğru yolu savunma.

-- Tanrısal bir ilhamla yapılmış açıklama.

2-Kült ve liturji[11].

-- Alimane araştırmalar.

-- Sanatsal kavramlar.

3-Sosyal ve ahlaki fikirler.

-- Temel kuralları serbest hale getirme.

-- Somut casuistique[12].

4- "Din-kültür" veya "kültür-cemaat" bağları.

B) Grup (Sosyal Morfoloji)

1- Demografya.

-- İnananlar: sayısal eğri; sosyal kategoriler.

-- Kurallar; din adamlığının çöküşü veya terakkisi.

2- Kurumlar.

-- Dini olanlar.

-- İdari olanlar.

-- Okullarla ilgili olanlar.

-- Sosyal olanlar.

3- Uygulama

-- Tavsiye edilmiş veya belirlenmiş davranışları, bölgelere ve zamanlara göre sınıflama.

-- Meslek, yaş, cinsiyet ve diğer gözlem kategorilerinin belirtilmesi ile belli bir bölgenin istatistiklerinin titizlikle kullanılması, faydalanılması ve araştırılması.

-- Değişik yankılar ve sonuçları, şartlar ve sebepleri tasnif.

-- İbadet etmeyenlerin tutumları.

C)Ruh (L'esprit) (sosyal psikoloji)

1-İman.

-- Tanrıyı arama: duygulu (derin düşünce, çile, esrarlı (mistik), entellektüel (edebi, müzakereler).

-- İnançların yayılımı: duygular veya kabul edilmiş vicdanların hiyerarşisi.

---

[11] Liturji: Dini tören sırası.

[12] Casuistique: Vicdan durumlarını inceleyen Tanrı Bilim kolu.

-- İnançların saflığı: başıbozuk keyfe bağlı yöntemler veya başka sistemlerden ödünç almak suretiyle, resmi gerçekler.

-- İnançların kuvveti: papalık tarafından onaylanmış, direnme, kendi inancını yayma (propaganda, misyon)

2- Töreler: yasaklar ve dinin buyurduğuna uyma (saygı gösterme).

-- Ailevi: evliliğin gayesi ve karakterleri, aile içi ilişkiler.

-- Sosyal: yabancılarla veya komşularla bağlar.

-- Ferdi: kendine saygı (örn: alkolizmi ve intiharı reddeden).

3- Duygular: bağlılık.

-- Tanrı'ya.

-- Din adamlarına.

-- Adetlere: milli his (veya milliyetçilik) ve dini kaynama, adetin ve dinin dayanışması.

III) SOSYOGRAFİ

Le Bras yukarıda verilen anketi uygularken, inananların dışa vuran hareketlerinden çıkardığı bir tipolojiyi göz önüne alarak dini uygulamaların ankete parelel gelişme gösterip göstermediğini ölçer.

Le Bras'ın tipolojisine göre, vaftiz, ilk ayin, evlilik, cenaze merasimi gibi zahiri törenler, hayatın mevsimlerini belirler; pazar duasında bulunma, paskalya ayini gibi periyodik törenler dini buyruklara uyulduğunu kanıtlar; sık sık ayin, küçük ayinlere katılma, dindar çalışmalara iştirak gibi tekrar edilmiş törenler sofuluğa işarettir[13].

Le Bras anket uygulayacağı sahada, önce papazın, kardinalin, papanın ruhani çevreleriyle ilgili istatistikler ile sosyal ve bölgesel (coğrafi) haritaları çıkarmaya, daha sonra dinsel davranışın beşeri etkilerini hesaplamaya ve nihayetinde halk gruplarını açıklamaya çalışır.

Hristiyanlığın Fransa'da köylerden şehirlere doğru fiziki yayılmasından sonra, tarihi süreç içinde yayılmasına göre tarihi grafiği belirlenir. Daha sonra inananların psikolojisi (ruhun derinliklerine inme) üstünde araştırmalarını yoğunlaştıran Le Bras, aynı zamanda katolisizmin canlı olduğunu da gözlemlediğini belirtir[14]. Gabriel Le Bras vaftiz olmuşların iman ve ahlakından, kiliseye has kurumlardan, sosyal ve entellektüel faaliyetlerden bir takım kriterler ve kaynaklar çıkartır.

---

[13] G. Le Bras, a.g.m. s. 56.
[14] G. Le Bras, a.g.m. s. 56.

Le Bras rakamlar, tarihi eğriler, grafikler ve haritalar ile değerli bilgiler elde edileceğini sık sık belirtirken, özellikle istatistiğin sosyografi ile eş tutulmaması üzerinde durur. Çünkü istatistik sosyografi değil, sadece sosyografinin başlangıcı ve temel bir operasyonudur[15]. "İstatistik bize yüzeydeki bilgileri verir, psikolojik gözlemin derinliklerini vermez"[16], ifadesiyle Le Bras, sosyografide psikolojinin önemini de belirtir.

Profesör Le Bras, sosyografiyle "yapı"nın, "hayat"ın ve "toplumun dış ilişkileri"nin tasvirini yapmak amacındadır[17].

Bu tasvirleri yapabilmek için araştırmanın başlangıcı ve önemli basamağı olarak araştırma alanına "bizzat gitmek, sonra istatistik tekniklerini ve haritacılığı uygulamak"[18] gerektiğini önemle belirten Le Bras'a göre ancak bu tarz çalışmayla sosyografinin alanına girilebilir. Yine Le Bras'a göre sosyografi alanına girildiği zaman, beşeri bilimlerden daha çok yararlanabilmek mümkündür[19].

Le Bras'a göre inceleme alanında ilk gözlemlerde ortaya çıkan ve dikkat edilmesi gereken şey, üyelerin gündelik hazırlıkları ve temel şekilleri olan barınakları, kıyafetleri ve daha sonra en geniş anlamda kültürel bütünüdür.

Bunun için, öncelikle inceleme alanında bulunan üyeler tespit edilir. Bu tespiti yapabilmek için araştırma alanının yakınında bulunan çeşitli müesseselere kayıtlı olanların kartları tutulur[20]. Bir başka anlatımla tapınaklar, okullar, hastaneler ve papazların ruhani çevrelerini araştırmak için, bu müesseselere kayıtlı üyelerin cinsiyetleri, yaşları,meslekleri, ikametgahları gibi bilgiler kartlara işlenir. Le Bras kartlara işlenmiş bu bilgilerle "cinsiyet oranı", "yaşların piramidi", "mesleksel yayılma" ve "ikametgahları" göz önüne alarak inananları sayar[21].

Fertlerin farklılığı, alana ilişkin koordinasyon ve sosyal bağlantı, cemaat içindeki durumların hareket ve devamlılığı morfolojik sayımla belirlenir. Bunun için her grubun gündelik hayatı, her otoritenin gruplara giren ilişkileri, otoritelere giren ilişkiler, otorite ve gruplara giren ilişkiler incelenir[22].

---

[15] G.Le Bras, "Réflexions Sur Les Différences Entre Sociologie Scientifique et Sociologie Pastorale", **ASR, 4. Année**, n.8, 1959 s.7

[16] G.Le Bras, "Pour Enquéte.....", s.61.

[17] G. Le Bras, "Réflexions Sur ...", s. 6.

[18] G. Le Bras, "La Sociologie Réligieuse Parmi Les Sciences Humaines, Recherces et Débats", Nouvelle Série, n.25, **CCIF**, Paris, Tarihsiz, s.13.

[19] G. Le Bras, a.g.m. s.13.

[20] G. Le Bras, "Réflexions Sur.....", s.6.

[21] G. Le Bras, a.g.m. s. 6.

[22] G. Le Bras, a.g.m. s. 6.

Araştırma basamaklarında ilerledikçe, sosyografik çalışma ve nihayetinde sosyolojik araştırma yapılmış olacaktır. Le Bras bunu şu şekilde belirtir: "Eğer grubun üyeleri cinsiyet, yaş, meslek, ev gibi sınıflandırılır, eğer organik bağları ve gündelik ilişkileri grubun değişik kısımlarına girerek analiz edilirse, bütün bu yaptığımız işler sosyografi olarak adlandırılır. Gözlemci tiplerin, sebeplerin ve "sonuçların etkilerine" eriştiği ölçüde yükselir ve artık sosyolog olma mevkiini elde eder[23].

Elde edilen bilgilerle, özel dini uygulama üzerinde araştırmalarını yoğunlaştıran Le Bras, bu bilgileri önce kategorilerine ayırır. Sonra tutumları tanımayla, sayımı yapılan olayların karışıklığına göre -dini topluma bağlılığının kuvvet derecesini dikkate alarak- araştıran Le Bras, elde ettiği bilgileri, daha önceki bilgilerle birleştirerek bilimsel bir tasvir hazırlar.

Le Bras bu araştırmalarının sonucunda, dini toplumun yapısının, hayatının ve dış ilişkilerinin tasvirini yaparken, aynı zamanda dinsel olmayan (profane) toplumun da ortaya çıktığını ve incelenebildiğini belirtmektedir[24].

Her dini grup, şayet özel davranışları varsa; analizi, problemleri, kriterleri, orijinal yargıları ihtiva eder. Buna bağlı olarak araştırmanın planı bütün benzer araştırmalara uygulanabilir; bunun için -yukarıda belirtilen- özel davranışlar, önce tanımlanır, sonra açıklamaya gidilir[25].

Le Bras bu tarz araştırmasıyla sadece on yılın (1950-60) durumunu ortaya çıkarmayı değil, en geniş anlamda dini tarihin bir taslağını çizmek istemiştir. G. Le Bras bu dini tarihin taslağıyla ruhani çevrenin, kilise hukukunun eski durumu, ikametgahların pozisyonu, büyük dini krizlerin olduğu andaki dini uygulama, istatistik, pastoral veya misyonerlerin gönlünde duyulan Tanrı çağrısı, dindarlığın şekilleri... v.b. gibi "... problemleri, yapının değişmelerini, canlılığını dışarıyla ilişkilerini koruyarak ve müşahade ederek, diğer aktüel tasaları olmaksızın"[26] ortaya çıkaracağını ileri sürer.

Nihayet denilebilir ki Le Bras, dini toplumları tümevarım metoduyla incelemiştir. Sosyografik yöntemde önce küçük parçalar analiz edilmiş, araştırmanın sonraki safhasında daha büyük parçalara doğru incelemeler genişlemiş ve sonunda bütüne ulaşılmıştır. Bütüne ulaşıldıktan sonra, bütün inceleme alanının sentezi yapılarak tasvirler elde edilir.

---

[23] G. Le Bras, a.g.m. s. 6.
[24] G. Le Bras, "Sociologie Réligieuse et Sciences des Réligions", **Archıv. Soc. Rél.**, I. année, n.1, Paris, 1956, s.12.
[25] G. Le Bras, "Réflexions Sur.....", s.6.
[26] G. Le Bras, a.g.m. s. 7.

IV- BİR DİNİ BÖLGE İNCELEMESİ İÇİN PLAN

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere sosyografik metoda önce alana inip monografik çalışma yapmak gerekmektedir.

Gabriel Le Bras her papazın ruhani çevresini inceleyerek bunların sentezinden genel tasvirlere ulaşmak için bir araştırma şeması hazırlamış ve bunu uygulama alanına koymuştur. Daha sonra katolikler üzerinde uygulanan bu araştırma planı, protestan kiliselerinin ruhani çevrelerinde de uygulanmıştır.

Okuyucuya bir fikir vermesi bakımından hazırlanan bu soru paketinin önemli noktalarını aşağıda veriyoruz[27]:

I. Bölüm- Demografik ve coğrafi çerçeve. Sosyal durumlar.

II. Bölüm- Kültle ilgili istatistik ve kutsal olanla ilgili istatistik.

A-) Mevsimsel törelere bağlılık: vaftiz (oranlar ve süreler; dine yeniden dönmüş ve dinini değiştirmiş kimseler). Din eğitimi (papaz okulları ve din dersi). Vaftiz yapanların ortalama yaşı ve oranı. Protestanlar (katolikler) arasındaki evlenmeler, evlenmeler sırasında din değiştirmeler. Karşılıklı evlenmeler ve onlardan doğan çocuklar. Sivil ve dini cenaze törenleri; cenazenin gömülmesi ve yakılarak kül edilmesi.

B-) Dini kurallara Uyanlar: cinsiyet, yaş, sınıf, düzenli veya düzensiz olarak külte iştirak eden şahısların mesleği; veya bayramlara iştirak eden şahısların mesleği; mahalledeki protestanların (veya katoliklerin) yaklaşık sayıları ve bunların bir başka protestan (veya katolik) kilisesine gidenlerin sayısı veya kendi mahallelerinin dışındaki hiç bir dini ayine gitmeyenlerin sayısı; ortaklaşa toplanan para miktarı.

C-) Sofuluk: Komünyon[28], ve İsa'nın öğretisini kabul ettirme toplantılarına katılma, İncil ile ilgili çalışmalara katılma,; papaz evi konseyi, bu konsey toplulukları; sorumlular; emekliler; pastoral gönülde duyulan Tanrı çağrısı, rahibeler, misyonerler.

III. Bölüm- Psikoloji.

A-) Sosyal baskı ve kendiliğinden oluş, içten gelme.

B-) Saf (pür) inançlar ve boş inançlar.

C-) Toplantılardaki tutum ve düzenlemeler.

---

[27] G. Le Bras, "Structure et Vie D'une Société Réligieuse", **Rev. Hist. etPhil. Réli.**, n. 4, Strasburg, 1951, s. 404

[28] Komünyon (communion): Hıristiyanlıkta Azizlerin komünyonu, insanların bu dünya, arafat ve öteki dünyadaki müminlerle meydana getirdikleri birliktir. Asıl anlamı insanın Tanrı'sına ve o yolla din kardeşlerine bağlılığıdır. (Bkz.M.Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi**. Giriş, Ank.İniv.İlahiyat Fak. Yay., Ank., 1968, II.Baskı, s.369)

IV. Bölüm- Özel pratik veya yarı özel pratikler.

V. Bölüm- Şimdiki şartlar ve sebepler.

A-) Tarih.

B-) Protestanlık (katolik) dininin genel durumu.

C-) Lokal durum: dini organizasyon, otoritelerle (yetkililerle) ilişkiler, irtibatlar.

VI. Bölüm- Sonuçlar ve etkiler.

A-) Aile:birlik, denge, doğurganlık.

B-) Toplum: karşılıklı yardımlaşma ve adalet anlayışı.

C-) Site: politik faaliyetler ve görüşler. Bu plan uygulanırken protestanların, kurumlardan ziyade, iman konusuna önem vermeleri göz önüne alınmıştır. Katolikler ise, kurumlara (kilise gibi) ve dış faaliyetlerin istatistiğine daha önem veririler. Oysa bunun protestanlıkta fazla bir önemi yoktur.

SONUÇ

Din sosyolojisi çalışmaları tarihi süreç içinde incelendiğinde, farklı bakış açılarına ve farklı metodlara dayalı incelemelere karşılaşmak mümkündür.

XIX. yüzyıl sonu sosyal bilimcilerinin din olgusunu incelemeleri bilimsel metot açısından evrimci, psikolojik ve pozitif özellikler göstermektedir. Dinin kaynağını ve kökünü araştıran bu çalışmalara 1904 yılında alternatif bir araştırma (protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu) Max Weber'den gelir. Artık dinin kaynağını ve tarihi gelişimini açıklamak yerine, dinin toplum içindeki önemi, dini doktirinlerle sosyal sınıflar arasındaki ilişkileri araştıran, weberyan anlayış din sosyolojisinin araştırma konularına hakim olur.

Günümüz çalışmalarına bakıldığında weberyan anlayışın devam ettiğini, bunun yanında genel bir din sosyolojisine de ulaşılmak istendiğini görmekteyiz. Ayrıca özellikle ABD'li sosyal bilimcilerin etkisiyle teorik çalışmalardan ziyade ampirik çalışmaların yapıldığıda belirtilmelidir.

Bu makalede ele alınan G.Le Bras'da bilimsel yöntem olarak ABD'li ve Batı Alman sosyal bilimcilerin etkisi altında kalmıştır. Hukuk eğitimi gören ve hukukun çeşitli dallarında çalışmalar yapan Le Bras, tarihi çok iyi bilerek sosyolojik araştırmalara yönelmiştir. Le Bras 1930'lu yıllarda dini tarih ve özellikle katolisizmin tarihi üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırır. Bu çalışmalar sırasında mesleki merakla dini uygulamalar konusunda araştırma yapmaya yönelir.

Le Bras din sosylojisine konu olarak, genel anlamda, toplumun din ile ilişkilerini ve daha küçük grup olarak dini toplumun kendi içindeki ilişkilerini ele alıp inceler. Bu bakımdan G. Le Bras, Max Weber, Ernst Troelsch, Wilhelm Diltey ve Joachim Wach'ın ekolünü takip etmiştir.

Le Bras, din sosyolojisi alanındaki çalışmaların genel bir din sosyolojisine ulaşmasını ister ve bunun için dinler arası bir işbirliğini düşünür.

Bu dileğini gerçekleştirmek amacıyla kurucusu olduğu ve 1956 yılında yayın hayatına başlayan "Archives De Sociologie Des Réligions" dergisini üç temel prensiple yayınlar. Bu prensipler, zamanın gizliliğe mahkum ettiği değerli eserleri özetlemek veya yeniden basmak; araştırmayı, karşılıklı yardımlaşmayı geliştirmek ve merak uyandırmak; yeni çıkmış makale ve eserlerin mümkün olan derecede bir örneğini her dönemde sağlamaktır.

Dergiyi kuranların çoğunluğunun araştırmaları katolisizm üzerinedir. Fakat böyle olmasına karşın bütün dinler üzerine yapılmış çalışmaları da bünyesine alır. Le Bras'ın temel hedeflerinden biri olan bütün dinlerin işbirliğiyle karşılaştırma yapma imkanı veren araştırmalar yapılması, bu derginin organizasyonu ile kolaylaşacak ve genel bir din sosyolojisine ulaşılabilecektir.

Le Bras'ın genel olarak çalışmalarına bakıldığında, verilerini kesin bir şekle dönüştürmediği görülür. O, daha ziyade araştırmada izlenecek yolların taslağını çizer. Le Bras'ın tipolojisi dini toplumla, dini olmayan toplumu belirlemesi açısından önemlidir. Bu tipolojiye bağlı olarak sosyografik araştırmada psikoloji ve etnolojinin metod ve tekniklerini, istatistik teknikle beraber kullanarak alandan derinlemesine veri elde edilir. Ayrıca araştırma alanına gitmeden önce, o bölgenin kültürel coğrafyası ve tarihi gelişimi belirlenir. Böylece sosyografiyle aktüel toplumlar içinde, dinin yerini ve rolünü belirleme imkanı doğar.

G.Le Bras'la beraber, tarihi metod kullanılarak yapılan çalışmalar, artık yerini doğrudan gözlem, bir başka anlatımla ampirik çalışmalara bırakmaya başlamıştır. İnanç, ibadet ve cemaatın sosyolojik bakımdan incelendiği ve bununla beraber dinin kendine has karakteri ve dini olayların öteki sosyal olaylar arasındaki varlık ve dinamizmi de göz önüne alınarak, tarihi süreç içinde din olgusu incelemelerine ağırlık verilmeye başlanmıştır.

Le Bras'ın sosyografi metodu ve yaptığı çalışmalar bir çok ülkeden destek görmüştür. Bu memleketlerden bazılarında sosyografik metodla, özellikle katolizmin dini uygulamaları araştırılmıştır. Bu memleketler Almanya, Belçika, ABD, İtalya, Brezilya, Kanada, İspanya, Hollanda ve Portekiz'dir. Bu memleketlerde bilim adamları ve katolik rahipler Le Bras'la işbirliği yaparak dini uygulamaların genel bir coğrafyasını çıkarmağa çalışmışlardır.

Din sosyolojisi araştırmalarında bütün beşeri bilimlerin bilgi ve bulgularından yararlanan Le Bras, din sosyolojisinin beşeri bilimler arasındaki yerini de göstermiştir. Din sosyolojisinin bağımsız bir bilim dalı olarak gelişmesinde, yaptığı bu çalışmalar önemli bir yer tutmaktadır.

Geleneksel Fransız ekolü olan durkheimcı yaklaşımdan farklı ve kendisine has özellikler gösteren metot ve tekknikleriyle G. Le Bras'ın çalışmaları, -özellikle katolikliğin dini tarihi ve bugünkü dini uygulamaları- günümüz araştırmacılarına ışık tutacak (katolisizm yanında diğer dinlere de uygulanabilecek sosyografi) niteliktedir.

Din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler, dini uygulamalar ve dini gruplar sosyografi metodu ile araştırılabilir ve böylelikle genel tiplere ve tasvirlere ulaşılabilir. Ayrıca Le Bras'ın geliştirdiği anketin, bütün dinlere uygulanmasıyla, bütün dinler arasında bir karşılaştırma yapma imkanı doğmaktadır.

KAYNAKÇA

BOTTOMORE, T.B.,**Toplum Bilim,**(çev.Ü.Oskay),Beta Basım, II.Baskı, İst.,1984.

CHEVALİER, Jean, "Din Fenomeni", (çev. M.Aydın), **A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi,** c.XXVIII,1986,Ank.,

EYCE, Berrin, Fransız Sosyologu Gabriel Le Bras'da Din Sosyolojisi, (S.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1988.)

_____,"Genel Olarak Din Sosyolojisi İzerinde Yapılan Çalışmalar ve Fransa'da Din Sosyolojisinin Gelişimi",**S.Ü.Fen-Ed. Fak. Edebiyat Dergisi** , s.5, Konya,1990.

LE BRAS, Gabriel, "Statistique et Histoire Réligieuse Pour un Examen Détaillé et Pour un Explication Historique de L'état du Catholisme Dans Les Diverses Régions de France",

Revue D'Histoire De L'Eglise De France, Paris,1931, pp.425-449.

_____,"Notes de Statistique et D'histoire Réligieuse", **Revue D'Histoire De L'Eglise De France**, XLX, Paris, 1933, pp.490-516,.

_____,"Premier Traits D'un Carte de La Pratique Réligieuse Dans Les Campagnes Françaises", **Revue de Folklore Français**, N.4, Paris,1936, pp.159-157.

_____,"La Pratique Réligieuse des Paysans Français", **Etudes**, Avril, Paris,1938, pp.145-163.

_____,"L'Infulance des Millieux sur La Vie Réligieuse.Introduction à L'Enquete de Lumen Vitae", **Lumen Vitae**, III, n.I, Paris, 1948, pp.1-11.

_____,"Mesure de La Vitalité Social du Catholicisme en France", **Cahiers Internationaux De Sociologie**, vol.VIII, Paris,

1950, pp.3-39,.

_____,"Structure et Vie D'un Société Réligieuse", **Rev.Hist. et Phil. Réli.**, n.4, Strasburg, 1951.

_____,"Pour Une Enquete Sociologique Sur Toutes Les Réligions", **Rythmes Du Monde**, 27. Année, nouvelle série, n.1, Paris, 1953, pp.56-61.

_____,"Premier Bilan Méthodologique:Liminaire Mesures des Appartenances Réligieuses en France", **CNRS** 1. Anné, n.2, Paris, 1956, pp.17-21,.

_____,"Sociologie Réligieuse et Sciences des Réligions", **Archıves Sociologie Réligeuses,** I.année, n.1, Paris, 1956.

_____,"Réflexions Sur Les Différences Entre Sociologie Scientifique et Sociologie Pastorale", **ASR,** 4. Année, n.8, Paris, 1959.

_____,"La Sociologie Réligieuse Parmi Les Sciences Humaines", **Recherces et Débats**, Nouvelle Série, n.25, CCIF, Paris, Tarihsiz.

TAPLAMACIOĞLU, Mehmet, **Din Sosyolojisi**. Giriş, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., II. Baskı, Ank., 1968.

WEBER, Max, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu**, (çev.Z.Aruoba), Hil Yay., İst., 1985.

YILDIRIM, Cemal, **100 Soruda Bilim Felsefesi,** Gerçek Yayınevi, İst.,1973.

SOSYAL TABAKALAŞMA TİPOLOJİSİNDE WEBERİYAN MODEL

Yrd. Doç. Dr. Berrin EYCE*

GİRİŞ

Sosyal tarih incelendiğinde, günümüze kadar geçen süreç içinde hangi toplum tipi olursa olsun belli bir farklılaşma ve katmanlaşma biçiminin toplumlarda oluştuğu görülmektedir. Güç, otorite ve saygınlığa göre ele alınabilecek bu farklılaşma ve katmanlaşma, ilk çağlardan itibaren düşünürlerin (en geçinden Platon ile başlar) açık veya kapalı bir şekilde ilgi odağı olmuştur.

Doğuştan getirilen biyolojik özelliklerin dışında her toplumun kendine has değer ve normlarıyla şekillendirdiği sosyo-kültürel yapılar bu farklılaşma ve katmanlaşmada farklı belirleyiciler ortaya çıkarmıştır. Bir başka anlatımla, sosyal tarih boyunca, sosyo-kültürel yapılar çeşitli tipte katmanlaşmalar ve hiyerarşik yapılar oluşturmuştur. Sosyal tarihin belli dönemlerine ve belli toplum tiplerine tekabül eden bu hiyerarşik yapıları köleci[1], kast, zümre (feodal veya stand) ve sosyal sınıf olarak dört grupta toplamak çoğunlukla kabul gören bir anlayıştır (BOTTOMORE 1984:195 KEMERLİOĞLU 1996:19). Bu gruplandırmada ilk üçünün dışında kalan sosyal sınıf olgusu endüstrileşme, sanayileşme ve kentleşme gibi sosyal süreçlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

---

* S.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

[1] Bazı yazarlar köleci toplum tipini bu sınflama içinde değerlendirmemektedirler. Ancak Eski Yunan medeniyetinin doğmasında ve gelişmesinde (ilk entellektüel üretimlerin oluşmasında), ardından Roma Dönemin'de kölelerin üretim açısından sisteme yaptıkları katkılar göz önüne alındığında, köleci toplum tipinin katmanlaşma sınıflamalarında yer alması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Sosyal sınıfın kavram olarak tanımı ve sosyal sınıfın olgu olarak incelenmesi, "Eski Toplum"dan açıkça farklılaşmış ve çok karmaşıklaşmış yeni sanayi toplumunu farklılaşma ve katmanlaşma açısından betimlemeyi ve açıklamayı hedeflemiştir. Bu yeni sanayi toplumunun karmaşık yapısının mertebelenme düzenini incelemek, farklı kavramlara odaklanmayı da beraberinde getirmiştir. Bu farklılaşma gerek sosyal sınıfın tanımında gerekse bu tanım için kullanılacak belirleyicilerde çeşitliliği, dolayısıyla belirsizliği doğurmuştur (BİLGİSEVEN 1982:159-172). Zaten yeterince karmaşık olan sınıf kavramı her yeni çaba ile ve getirilen her yeni eleştiri ile bir yandan çözüme ulaşır gibi görünürken, diğer yandan açıklanması gereken yeni sorunlar ortaya koymuştur[2]. Kuşkusuz toplumda pür bir sınıf bulmak ve bunun sınırlarını çizmek gerçekliği yadsımak anlamına gelir.

Sosyal sınıfın tanımlanma güçlüğüne karşın, kuramsal düzlemde çeşitli kriterler kullanılarak sosyal sınıf tipolojileri yapmak mümkündür. Unutulmaması gereken önemli bir nokta, her bir tipolojinin realitenin ancak belli bir kısmını açıklamakta olduğudur.

Çağdaş sosyoloji, toplumdaki bu hiyerarşik yapının ampirik incelemesini yapabilmek için, tabakalaşma kavramını sosyal sısnıfların yerine kullanma eğilimindedir[3].

Bu makale ne sosyal sınıf kavramı ve incelemeleri üzerindeki tartışmalar, ne de tabakalaşma tipolojisi üstünde durmak amacında değildir. Bu çalışmanın konusu tabakalaşmanın Weberyan modelini ele alıp incelemektir.

Weber'in tabakalaşma tipolojisinin seçilmesinin nedeni; Max Weber'in, sanayi toplumlarında, sosyal sınıfların yanı sıra statü gruplarının da tabakalaşma sistemi içinde etkin bir yere sahip olduğunu tespit etmesi ve aralarındaki farkı ilk gören ve bu ilişkiyi inceleyen olmasıdır. Buna ilaveten, çok boyutlu bu tabakalaşma modeli, günümüzde, tabakalaşmanın nesnel boyutlarını odak noktası yapan ampirik araştırmalardaki kullanımının yaygınlığı nedeniyledir.

---

[2]Sosyal Bilimlerde kavram tanımlamaları önemli bir yere sahiptir. Ancak sosyalbilimciler bilirler ki her tanımlama sınırlamayı da beraberinde getirir. Sosyal gerçekliğin dogasını anlamaya ve/veya çözümlemeye yönelik çabalar tanımlamaların getirdiği bu sınırlamaları aşmak için olabildiğince geniş tanımlara yönelerek problemin üstesinden gelmeye çalışmaktadırlar. Ancak bu kaygının dışında sosyal gerçekliğin odak noktası olarak tellakki edilen kavramlar, bir çok sosyalbilimci tarfından özellikle sosyal sınıf tanımlamalarında kullanılmıştır.

[3]Sosyal sınıfa karşı, sosyal tabakalaşma reel, nominal ve istatistiksel kolaylıklar göstermektedir.

MAX WEBER[X] VE TABAKALAŞMA TİPOLOJİSİ

Sosyal sınıfların çözümlenmesine ilişkin kuramsal çalışmalar incelendiğinde, genellikle iki farklı ele alış tarzının, bu çözümlemelerde etkin olarak yer aldığı görülmektedir. Bunlardan ilki yukarıda bahsettiğimiz farklılaşma boyutunda öne çıkan ve özellikle amerikan sosyolojisinde yaygın olarak kullanılan tarz; ikincisi ise Marx'ın tarihsel maddecilik anlayışına göre ileri sürdüğü çözümleme tarzıdır. Bu ikinci biçim bir çok sosyalbilimci tarafından tek sebepli ve tek boyutlu olmasından dolayı eleştirilmesine karşın, sosyal sınıf ve tabakalaşma çalışmalarında ele alınması gerekli olan bir bakış açısıdır. Ayrıca bu makalede Weber'in modelini ortaya koyabilmek için de, Marx'ın konuya ilişkin görüşlerini belirtmek gerekliliği söz konusudur.

Marx'ın[4] sosyal sınıflar üzerindeki incelemelerinin, tek boyutlu bir özellik arz ettiğinden bahsetmiştik. Marx için, sosyal sınıf ayrımını ortaya koyan güç üretim araçlarında düğümlenmiştir. Üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutanlar kaçınılmaz olarak güce de sahiptirler. Mülkiyetten kaynaklanan güç toplumun tüm görünümlerinde temel faktördür. Bir başka anlatımla üretim araçlarına sahip olma ile hiyerarşinin üst basamaklarında olma arasında doğrudan bir korelasyon mevcuttur. Bu bağlam içinde hiyerarşinin en üstünde bulunan kişiler güce, otoriteye ve prestije (saygınlığa) sahiptirler. Böyle bir açıklama, toplumu biçimlendiren temel faktörün "ekonomi" olduğu sonucuna kendiliğinden gider. Ve Marx için de toplumun temel belirleyicisi ekonomidir. Toplumda çeşitli biçimlerde ortaya çıkan üretim ilişkileri, sınıfsal yapının belirlenmesinde başat faktördür. Bu açıklama tarzı, toplumda dikotomik bir tabakalaşma yapısı (üretim araçlarına sahip olanlar-olmayanlar olarak) olduğunu ortaya koyar[5].

Weber'in konuya yaklaşımı ise, Marx'ın teorisinin eksiklerini gidermek kadar, hatalı değerlendirmeleri de düzeltmektir[6]. Weber için de "güç" önemlidir.

[X] 1864 yılında Prusya'da, Erfurt'da doğdu.1882'de Heidelberg Üniversitesinde hukuk öğrenimine başladı.1889 'da doktorasını tamamladı.1891'de öğretim üyesi oldu ve Berlin, Freiburg, Heidelberg Üniversitelerinde dersler verdi.Birinci Dünya savaşının ardından Viyana üniversitesi Sosyoloji Kürsüsünü kurdu.1919'da Münih Üniversitesinde dersler verdi. 1920 yılında öldü.

[4]Burada Marx'ın teorisine "karşı-teori" teklif etmek söz konusu değildir. Weber'in teorisinde ekonomi kriterinin temeli daha genişlemiş bir görünüm içindedir. Bunu vurgulamak için Marx'ın teorisi kısaca belirtilmiştir.

[5]Marx'ın dışında sosyal tabakaların ikili görünümleri başka yazarlarda da görülmekte(örn.Pareto; seçkin ve kitle). Yahut hiyerarşik yapının oluşumunu tek faktöre bağlı olarak açıklamak (örn. Schmoller; meslek). Ancak, Marx, hiyerarşik yapının kesin ve sadece bir biçimde oluşabileceğini ileri sürer.

[6]Parkın, Amerikan tabakalaşma kuramında, Weber'in görüşlerinin garip bir değişmeye uğradığına işaret eder. Özellikle ikinci dünya savaşından sonra weberyan anlayış, marksist tabakalaşma kuramının tam karşısında yer alan bir değerlendirme içinde kullanılmış ve bu anlayışa uygun eklemelerle yüz yüze kalmıştır. Parkın bu tarz yaklaşımın hatalı olduğunu ileri sürerken, Weber'in tabakalaşma kuramında mülkiyet, devlet bürokrasisi, sınıf uzlaşmazlıkları ve yapısal değişme gibi kavramların çok önemli olduğunu ileri sürer (PARKIN 1990:616-618).

Ancak gücün (Marx gibi) tek yönlü olarak tanımlanması, sosyal gerçekliğin tek bir yönüne işaret ettiğinden, Weber'e göre sosyal sınıflar kuramını yüzeysel bir hale getirir.

Weber gücü şu şekilde tanımlamaktadır; "Genelde, güç (iktidar) denince bir ya da birden fazla kişinin bir toplumsal eylem içinde, o eyleme katılan başkalarının direnişine karşında olsa, kendi iradelerini gerçekleştirme şansı anlaşılır" (WEBER 1987:176). Weber için güç kendi başına bir değer ifade eder ve güç, toplumun farklı boyutlarında mevcuttur. Bütün tabakalaşma sisteminin ekonomik, sosyal ve politik çemberlerinde güçle bir ilintinin olduğunun altını çizer (RİVİERE 1977: 18). Bir başka anlatımla sınıflar (ekonomik), statü grupları (sosyal) ve partiler (politik) bir topluluk içindeki güç dağılımıyla ilgili olgulardır (WEBER 1987:177).

Toplumun üç boyutu tabakalaşmanın üç sistemine uygun düşer. Bunlar;

1-Ekonomik boyuttan dolayı "sınıf" üstüne kurulmuş,

2-Sosyal boyuttan dolayı "statü"[7] üstüne kurulmuş,

3-Politik boyuttan dolayı "parti" (iktidar) üstüne kurulmuş tabakalaşmalardır.

Her toplumda ekonomik, sosyal ve politik alanlar kendilerine özgü bir hiyerarşik yapılanmaya sahiptir ve bu hiyerarşik yapılanmalar arasında da etkileşim söz konusudur. Birbirlerinden etkilenirler ve birbirlerini etkilerler. Fakat bu etkiler otomatik bir korelasyon biçiminde cereyan etmez. Bir başka anlatımla, alanlardan birinde güce sahip olmak diğer alanlarda da güce sahip olunacağı anlamına gelmez. Örneğin ekonomiye dayalı güce sahip olmak sosyal ve politik güce sahip olmak için geçerli neden değildir. Ya da tam tersine sosyal güç, siyasal ve ekonomik gücün nedenini meydana getirebilir (WEBER 1987:177).

I.Ekonomiye Dayalı Sınıf

Weber sınıf kavramını ekonomik düzen söz konusu olduğunda kullanmaktadır. Ekonomik düzen "ekonomik mal ve hizmetlerin dağılımı ve kullanımı" sistemidir.

Weber'in terminolojisinde "sınıflar", "sosyal topluluklar" değildir; "yalnızca toplumsal eylemin mümkün ve muhtemel temellerini temsil eder" (WEBER 1987:177). Bu bağlamda sosyal sınıftan bahsedebilmek için üç şarta gereksinim

---

[7]Weber "statü" ye dayalı tabakalaşmaları, Orta Çağ'ın katmanlaşma biçim olan "stand" (almanca olan bu kavramın fransızca karşılığı statüdür ve türkçede de fransızca karşılığı kullanılır. Ancak bazı araştırmacılara göre statü, stand kavramını karşılamamaktadır.) tipi yapılar için de kullanır. Stand tipi katmanlaşma, Weber'e göre "saygınlık" ölçütüne göre oluşmuş bir yapıdır.

vardır; 1-Bir grup insanın yaşam olanaklarının belli bir nedensel öğesi ortak ise, 2-Bu öğeyi, mal sahibi olmak ve gelir sağlamak gibi salt ekonomik çıkarlar temsil ediyorsa, 3-Bu öğe, meta ve işgücü piyasalarının koşullarında temsil ediliyorsa, "sınıf"tan söz edilebilir (WEBER1987:177). Weber için sosyal sınıfı yaratan faktör ekonomik çıkarlardır (WEBER 1995:173). Ekonomik faktör sınıf tanımlanmasında gerekli şart olmasına karşın yeterli şartı meydana getirmez. Yeterli şart ekonomik çıkarın doğrudan doğruya piyasaya bağlı olarak değerlendirilmesiyle oluşur. Buna göre "sosyal sınıf" piyasada tekel kurma şansına sahip, aynı "sınıf konumu"nda bulunan insanlar grubudur.

Sosyal sınıfın tanımlanmasında merkezi konuma sahip olan "sınıf konumu kişilerin mal, yaşam koşulları ve kişisel yaşantılar için sahip oldukları tipik olanaklar" (WEBER1987:177) demektir. Bu tipik olanaklar ise, verili bir ekonomik düzen içinde gelir sağlamak üzere mal ya da beceri harcama gücünün derecesi ve türü ya da bu gücün yokluğu tarafından belirlenir. Bu açıdan bir kişinin "sınıf durumu"nu belirleyen doğrudan piyasadır.Bir anlamda sınıf durumu son kertede "piyasa durumu"dur (WEBER 1987:178).

Weber piyasa durumuna göre sınıfı kendi içinde üç gruba ayırteder: 1-Mal sahipliği ve gelire göre (servet) belirlenen sınıf; sınıf durumu mülkiyet açısından farklılık gösterir ve onun tarafından belirlenir; 2-Mal emek piyasalarının koşulları tarafından belirlenen (elde etme biçimi) sınıf; sınıf konumu elde edilen mallardan yararlanma şansına göre belirlenir; 3-Özel bir şans yada fırsata göre belirlenen (genel şans) sınıf; sınıf konumu her türden nitelik beceri ve eğilimdir(WEBER 1987:180-182). Sınıfın bu üç grubunda önemli olan öğe tekel kurma şansıdır.

1-Servete Göre Belirlenen Sınıf

Bir grup insanın yaşam olanaklarının belli bir öğesi (mülkiyet) ortak ise sınıf durumu bu öğeye bağlı olarak ortaya çıkar.Weber'e göre en temel ekonomik olgu, piyasada değişim amacıyla rekabet eden insanlar arasında mülkiyetin dağılım biçiminin (WEBER 1995:110-115) kendiliğinden belirli hayat olanakları ve şansı yaratmasıdır. "Marjinal yarar kanununa göre bu dağılım biçimi değerli mallar için girişilen rekabetten mülksüzleri dışlar; mülk sahipleri lehine işler, daha doğrusu mal edinme tekelini onlara verir. Diğer her şeyin eşit olduğu varsayılırsa bu dağıtım biçimi karlı iş fırsatlarını, mülk sahibi olan ve mallarını değişmek zorunda olmayan kişilerin tekelinde bırakır"(WEBER 1987:177).

Mülk sahiplerinin fiyat savaşlarındaki gücünü, sadece hizmetlerinden ya da kendi emekleriyle yarattıkları mallardan başka arzedecek hiç bir şeyi olmayan ve hayatlarını sürdürebilmek için bu ürünlerden kurtulmak zorunda olanlara

karşı arttırır. Mülkiyete göre ayrılan sınıflar en pahalı tüketim mallarını satın alma tekelini elinde tutan ayrıcalıklı sınıflardır. Bu dağılım biçimiyle mülk sahipleri mülklerini "servet" alanından "sermaye" alanına geçirme şansına sahip olurlar. Bu ise piyasadaki tekel kurma şansına işaret eder. Satış ve satışın örgütlenmesi, mal biriktirme (depolama) şansı, ister tasarruf ister kredi yoluyla olsun, sermaye biriktirme şansı bu sınıfın tekelindedir. Bu durum kendisine sanayide eğemen yönetici konumunu işgal etme imkanı sağlar.

Mülkiyet, mülke sahip olanlarla olmayanlar biçiminde dikotomik bir yapı ortaya çıkartır. Mülke sahip olan sınıfa değişik biçim ve düzeyde muhalif olan toplumun tüm geri kalan nüfusudur. Zira onlar bu tekel alanlarının dışında bırakılmışlardır. Sonuç olarak bu kategoride yer alanların sınıf konumunun, bir yandan gelir getiren mülkiyetin türüne göre, diğer taraftan da piyasaya arz edilebilecek hizmetlerin türüne göre belirlendiğini söyleyebiliriz.

2-Mal ve Emek Piyasaları Tarafından Belirlenen Sınıf

Mülk üstünde yapılan ayrımlar, mülk sahibinin sınıf konumunu farklılaştırır. Dahası mülkiyetin kullanımına (özellikle parasal karşılığı olan mülkiyetin kullanımına) belli bir anlam vermektedir (WEBER 1995:117-118). Mülkiyetin bu özelliklerinden dolayı, Weber, mülk sahiplerinin rantiye sınıfına ya da girişimciler sınıfına dahil olabileceklerini belirtir(WEBER 1987:178). Sınıf konumları gelir getiren mülkiyetin türüne göre ve piyasaya arzedilebilecek hizmetlerin türüne göre değişiklik göstermektedir.[8]

Mal ve emek piyasaları tarafından belirlenen sınıflardan "üst sınıf" mal dağıtımındaki şansı garantileyen, üretimin planlanması ve yönetilmesine ilişkin tekeli elinde tutar (WEBER 1995:209-210). Bu sınıf konumu alt sınıflara göre kendisine ayrıcalıklı bir durum sağlar. Weber'e göre, bu üst sınıfla çelişen, aynı sınıf içinde mütaala ettiği işçilerdir(WEBER 1995:213-214). Çünkü sınıf konumu ve diğer koşullar sabit tutulduğunda, bir işçinin çıkarını nasıl kollayacağı, eldeki işin gerektirdiği bünyesel niteliklere ne derece sahip olduğuna göre değişir. Şayet bir işçi birliğine sahip değillerse(WEBER 1987:179), üretimde doğrudan rol almalarına karşın, üretimin planlanması ve yönlendirilmesinin dışında tutulduklarından, bu üst sınıfın muhalifi durumunda bulunurlar.

---

[8]Konut binaları, üretim kuruluşları, depolar, mağazaların mülkiyeti,ekilebilir toprakların mülkiyeti, madenler, taşınabilir üretim araçları v.b. yanı sıra her türlü sermaye malları, para ya da paraya dönüştürülebilecek araçların mülkiyeti, kendi veya başkalarının emeğinin ürünleri üstündeki tasarruf hakkı v.b. sınıf konumunun belirleyicisidir.

Sonuç olarak, Weber'e göre işçinin ve girişimcinin sınıf konumunu doğrudan belirleyen toplu eylemler, iş gücü piyasası, meta piyasası ve kapitalist işletmedir (WEBER 1987:181).

3-Genel şansa Göre Belirlenen Sınıf

Weber'e göre, bu sınıfın üyeleri "sınıf durumlarına" göre ayırdedilmişlerdir ve daha ziyade modern, endüstrileşmiş toplumlarda önem kazanmışlardır (WEBER 1995:215-216). Bu sosyal sınıflar şu şekildedir; a)genel olarak işçi sınıfı; b)küçük burjuvazi, c)bağımsız mülkleri olmayan "aydınlar" ve sosyal konumları temelde teknik yetişmeye dayanan kişiler; d)mülk ve eğitim yoluyla ayrıcalık sağlayan sınıflar (WEBER 1995:217-218-219).

Weber için "sınıf"ı yaratan faktör doğrudan doğruya ekonomik çıkardır. Bu çıkar sadece "piyasa"yla bağlantısı olan çıkardır. Piyasadaki şansın türü kişinin yazgısını belirler. Bu açıdan "sınıf konumu" "piyasa konumu"na işaret eder. Bir başka anlatımla, nihai aşamada, sınıfın belirlenmesindeki esas faktör "piyasa konumu"dur. "Sınıf"ı kavramsal olarak "sosyal topluluk"la aynı anlamda ele almanın yanlışlığına işaret eden Weber, bir sınıfın kendi içinde bir sosyal topluluk oluşturmadığını (WEBER 1987:180), fakat, sınıfların sınıf durumlarının da ancak toplumsallaşma temelinde ortaya çıktığını belirtir.

Buraya kadar yazdıklarımızı toparlarsak, Weber'e göre sosyal sınıflar, toplumda, ekonomik gücü elinde tutan hiyerarşik düzene karşılık gelir. Sosyal düzen ise statü gruplarına işaret eden sosyal onur veya itibara karşılık gelir. Genelde, "salt ekonomik" güç, özellikle para gücü, sosyal onur için yeterli nedeni sağlamaz. Ayrıca "statü grupları" piyasa mekanizmasının saf işleyişini bozarlar (WEBER 1987:181). Ancak sosyal sınıf (ekonomik düzen) sosyal düzene etkide bulunur ve ondan etkilenir.

II-Sosyal Düzene (saygınlığa) Dayalı Statü

Weber'e göre nesnel ölçütlere göre oluşan sosyal "sınıf"ın yanında, her toplumda görülen ve öznel ölçütlere göre oluşan diğer bir tabakalaşma biçimi, toplumsal saygınlık ve statü tipi tabakalaşmadır. Bu bağlamda, sınıf kapsamı dışında kalan sosyal tabakaları ifade eden anahtar kavram "sosyal durum"dur. Sosyal durum ise sosyal onur ya da itibarla nitelenir. Bu anlamda, kavram, bir sosyal sınıf ya da sosyal zümreden daha farklı bir anlama sahiptir. "Sınıflar"ın, belirli çıkarlar noktasından aynı ekonomik konumda bulunan insan grupları olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Ve Weber için, bu sınıflarda maddi mallar ve belli teknikler üzerinde mülkiyet veya ademi mülkiyetin, "sınıf konumu"nu belirlediğini yazmıştık. İşte statü ve saygınlık sisteminin belirleyicisi durumunda olan

da "sosyal onurdur". Sosyal onur ya da itibar, sadece bugüne ilişkin olan değil, geçmişe dayanan, bugünün ötesinde duran bir gelenekle ilişkilidir (WEBER 1987:185).

Sosyal onurun toplumdaki tipik gruplar arasındaki dağılım düzeni Weber tarafından "sosyal düzen" olarak tanımlanır (WEBER 1987:177). Sosyal düzen, yazılı ya da geleneksel (sözlü adetler) hukuka göre, bir diğer sosyal zümrenin statüsünden az çok ayrı bir statüye sahip sosyal zümreye mensub olan tüm kişiler grubunun mertebelenmesiyle, bir "toplumsal durum"u oluştururlar.

"Statü", sosyal onurun varolup olmadığının bir göstergesidir; belli bir hayat tarzı ile koşullanır ve ifade edilir. "Sosyal onur doğrudan doğruya sınıf konumuna bağlı olabilir; aynı zamanda, genellikle, statü grubunun üyelerinin ortalama sınıf-konumu ile belirlenir" (WEBER 1987:336). Bir başka anlatımla, statü hiyerarşisinde her bir bireyin sınıf konumu (hiyerarşideki yerleri), sosyal onur (itibar) durumlarına göre ortaya çıkar. Ancak statü onurunun kesin olarak bir sınıf konumuyla bağlantılı olması gerekmez. Çünkü statü tabakalaşması mülkiyet gösterisinin karşısında yer alır. Bundan dolayı da hem mülk sahipleri hem de mülksüzler aynı statü grubuna üye olabilirler (WEBER 1987:183).

Weber, statü gruplarını genellikle sosyal topluluklar olarak tanımlar. Ancak, Weber, statü gruplarının, çoğu zaman, pek biçimlenmemiş dağınık topluluklar olduğunu da ileri sürer. O'na göre "statü konumu" ise, "insanların yaşam yazgısının somut, pozitif ya da negatif toplumsal onur ölçüsü tarafından belirlenen tüm tipik öğeleridir(WEBER 1987: 182). Bir başka anlatımla "statü konumu" (veya durumu), belli toplumsal grupların olumlu yada olumsuz toplumsal "onur" kazanmaları haline işaret eder.

1-Statü Tabakalaşmasını Belirleyen Faktörler

Statü tabakalaşmasını, toplumdaki diğer iki tabakalaşma biçiminden (sınıf ve parti) ayırteden özellik, "hayat tarzları"dır. Bu bağlamda statü onurunun özünün en iyi ifadesi, kendini, belli bir hayat tarzına sahip olma ile ortaya koyar. Bu ise, "belli bir çevreye mensup olmak isteyen herkesten, her şeyden önce, belirli bir *hayat tarzı*na sahip olması" (WEBER 1987:183) beklentisini doğurur. Bu beklentinin yanı sıra, "sosyal" ilişkilere kısıtlamalar da getirilir. Fakat bireyin "o" hayat tarzına göre aktivitelerini düzenlemesi statü tabakalaşmasında pozitif bir onura sahip olması için yeterli değildir. Ayrıca "birey, belli bir grubun hayat tarzının taklitçisi olmaktan çıkıp, o grubun kabul edilmiş içe dönük eylemlerine

uyum göstermeye başladığı zaman, "statü"sü gelişmeye başlamış demektir"(WEBER 1987:183)[9].

Bireyin statüsüne bağlı olarak, sosyal onur veya itibara sahip olması-ki bu durum sosyal tarih boyunca her toplumun biriktirerek getirdiği sosyal değerler çerçevesinde oluşmuş olan olumlu ya da olumsuz değerlendirmeyi içerir-, onun statü hiyerarşisindeki yerini belirler. Buradan da anlaşılacağı gibi statü hiyerarşisinde her bir birey, farklı konumlarda yer alır.

Hayat tarzlarını belirleyen faktörler, bir grubun sosyal alışkanlıkları, adetleri (özel giysileri giyme, başkaları için tabu olan özel yemekleri yeme, silah taşıma, amatör sanat etkinliklerinde -örn. belli çalgıları çalabilme- bulunma hakkına sahip olma, evlilik-özellikle kız çocuklarının evliliği- gibi) (WEBER 1987:186), eğitim düzeyleri (WEBER 1987:256-257), mesleki (WEBER 1987:189-1995:217) ve doğuştan kazanılmış saygınlık(WEBER 1987:184-186)tır. Her bir kriter saygınlık farklılıklarına işaret eder. Dolayısıyla statü tabakalaşmasının farklı konumları ortaya çıkar. Bu farklı konumlar, konumları işgal eden bireyler arasındaki ilişkileri engelleyici değildir. Bir başka anlatımla, statü tabakalaşmasının farklı konumlarında bulunan bireyler arasında herhangi bir sosyal engel olmaksızın sosyal ilişkiler kurabilmeleri ve hatta konumlarını değiştirebilmeleri söz konusudur. Konum değiştirmede belli bir açıklık ve kolaylık görülmektedir.

2-Statü Tabakalaşması ile Ekonomik Koşulların İlişkisi

Weber için sınıf ve statü tabakalaşmasının ayıredici özellikleri, sınıf tabakalaşmasının "üretim ve mülkiyet ilişkileri"ne, statü tabakalaşmasının ise "özel hayat tarzları"nın temsil ettiği "tüketim" biçimlerine dayanmasında köklenir (WEBER 1987:188).

Bu iki tabakalaşma biçimi, kendilerini belirleyen faktörler açısından değerlendirildiğinde; birincisinin piyasaya dayalı ve piyasanın işlevsel çıkarlarıyla belirlendiğini ve bu anlamda gayri şahsi olduğunu; ikincisinin ise hayat tarzlarıyla ortaya çıkan kişisel ayırımlar üstünde temellendiğini ileri sürebiliriz. Hiç şüpesiz, tabakalaşmanın bu iki biçimi, yukarıdaki anlam açısından birbirine terstir. Mülkiyete göre ortaya çıkan hiyerarşik bir yapılanmada, sosyal mesafe, bireylerin -değiştirilmesi imkansız değil ancak güç şartlarda hareketliliğe izin veren- sınıf konumlarına işaret ederken, hayat tarzlarına göre oluşan tabakalaşma

[9]Weber bu konuda şöyle yazar:"Hayat tarzı"nın statü "onur"undaki belirleyici rolü, statü gruplarının bütün "teamüller"in somut taşıyıcıları olmaları demektir. Belirtileri ne olursa olsun yaşamın bütün "stilizasyon"ları ya statü gruplarından kaynaklanır ya da onlar tarafından korunur.Statü teamüllerinin ilkeleri çok çeşitli olmakla birlikte, özellikle en ayrıcalıklı tabakalar arasında belirli tipik özellikler gösterir (1987:187).

düzeninde, keskin olmayan ilişkiler ağını ve sosyal hareketliliği karakterize eder. Bu bağlamda, "statü grupları" piyasa mekanizmasının saf işleyişini bozarlar (WEBER 1987:181).

Statü grupları, piyasa mekanizması üstünde olumsuz etkiye sahip olsa da, "statü durumu" belli bir sınıf konumunun nedeni ve sonucu olabilir" (WEBER 1987:257). Ayrıca statü onurunun[10] eşit olduğu durumlarda mülkiyet ek bir güç verir (WEBER 1987:187). Ancak şu hatırlanmalı ki, Weber'e göre, salt ekonomik varlık ve çıplak ekonomik güç, statü onuruna işaret etmez. Şayet böyle kabul edilirse, statü düzeni temelden sarsılır ve böyle bir tabakalaşma düzeninden bahsedilemez bir durum ortaya çıkar. Sınıf piyasa koşullarınca belirlendiğinden, o an ki ekonomik düzen önemlidir. Oysa statü tabakalaşmasını belirleyen hayat tarzlarının kökleri tarihsel derinlikte yatar[11].

Bu bağlamda statü düzeninin, ekonomik düzene genel etkisi, tek fakat çok önemli bir sonuca yol açar. Bu etkinin sonucunda piyasanın serbest gelişimi engellenir. Statü grupları tekelleştirme yolu ile bazı malları piyasadan -serbest değişimden- çekerler. Böylelikle piyasa kısıtlanmış olur. Bu durum sınıf oluşumuna damgasını vuran mülkiyet gücünün arka plana itilmesini sağlar ve serbest piyasa rekabetini ortadan kaldırır (WEBER 1987:188). Statü tabakalaşmasında, piyasa için vazgeçilmez bir öge olan "pazarlık"a kesin olarak yer yoktur. Onur anlayışı eşitler arasında pazarlığı hoş karşılamadığı gibi, bu konuda üyelerine genel bir yasaklama da getirebilir. Statü düzenin piyasaya böyle bir müdahelesi, toplumda statü tabakalaşmasını ön plana çıkarır.

Toplumda, yukarıdaki durumun tersi oluşumlar da ortaya çıkabilir. Her teknolojik gelişime ve ekonomik dönüşüm, statü tabakalaşmasını tehdit eder. Bu defa toplumda, sınıf tabakalaşması ön plana çıkar(WEBER 1987:189).

III-POLİTİKAYA DAYALI PARTİ

Ekonomik düzen ve sosyal düzenin yanı sıra her toplumda görülen üçüncü tabakalaşma tipi hukuk düzeni içinde yer alır. Bu tabakalaşma tipi Weber'in genel tabakalaşma tipolojisinde son boyutu meydana getirir. Bu son

---

[10]"Bu onur, bir topluluk tarafından paylaşılan herhangi bir nitelikle ilgili olabilir ve tabii bir sınıf konumuyla da ilişkisi bulunabilir; sınıf ayrımları da statü ayrımlarıyla çok çeşitli biçimlerde bağlantılı olabilir. Mülkiyet kendi başına bir statü ölçüsü olarak görülmeyebilir ama uzun vadede hiç şaşmadan bu işlevi görür" (WEBER 1987: 182).

[11]Weber bu konuda şöyle yazar:"Salt mülkiyete dayalı iddialara karşı tepkiler yüzündendir ki, "yeni zengin"i, hayat tarzını kendilerinkine ne denli uydurmuş olursa olsun, ayrıcalıklı statü grupları çekincesiz kabul etmez. Ancak o statü grubunun göreneklerine uygun eğitim görmüş ve grubun onurunu kişisel ekonomik emeği ile kirletmemiş olan çocukları kabul görür yeni zenginin" (1987:188).

boyut, sınıflar ve statü gruplarının bulundukları alan içinde birbirlerini etkilemeleri gibi onları etkiler ve aynı zamanda kendisi de onlardan etkilenir.

Diğer iki tabakalaşma biçiminde olduğu gibi hukuk düzeninin anahtar ilkesi "sosyal güç ve iktidar"dır. Sosyal güç ve iktidarın kullanıldığı alan ise "partilerdir". Partiler "siyasal iktidar" binası içinde yer alırlar ve hedefleri sosyal "güç ve iktidar" kazanmaya yöneliktir (WEBER 1987:189). Partilerin güç ve iktidar kazanmasında belirleyici olan toplumun partiye ilişkin değerlendirmesidir. Bir başka anlatımla, nasıl ki statü tabakalaşmasında sosyal itibar ve onurun kazanılmasında toplumun eylemi önemliyse, aynı şekilde parti (siyasal) tabakalaşmasında da sosyal iktidar ve gücün kazanılmasında da toplumun eylemi önemlidir.

Weber'e göre, partiler bir sosyal "kulüp" içinde ya da "devlet" içinde varolabilirler. "Sınıfların ve statü gruplarının eylemlerinin tersine, partilerin toplumsal eylemleri her zaman bir "toplumsallaştırma"yı içerir" (WEBER 1987:189). Çünkü her partinin planlı bir biçimde ulaşmaya çalıştığı hedefi[12] ve bu hedeflere ulaşmak için kullandığı araçlar, ancak toplumsallaşmış topluluklarda gerçekleştirilebilir. Partilerdeki hedefe ilişkin bu planlama süreci, rasyonel bir düzene ve bu düzeni yaptırımlarla uygulamaya hazır bir görevli kadroya sahip olmaktan geçer (WEBER 1987:189-190). Partiler bu bağlamda değerlendirildiğine, Weber'in kastettiğinin modern-sanayi toplumlarındaki siyasal düzene (hukuk) uygun düşen bir tabakalaşma biçimidir. Bu iktidar tipi, siyasal düzen içinde icra organlarınca yönetilen siyasal bürokrasinin varlığına bağlıdır. Ancak Weber diğer otorite (eğemenlik) biçimlerini de görmezlikten gelemez.

Genel kavramlaştırması içinde, modern-sanayi toplumların dışında kalan, eski ve orta çağ "partileri"ni de parti olarak tanımlar. Weber için bu farklılıklar, ya da bir başka anlamda eğemenliğin (iktidarın) yapısal biçimleri tartışılmadan, partilerin oluşturduğu tabakalaşma düzenini çözümlemek imkan dışıdır.

1-İktidar Tipleri

Weber göre her iktidar tipi meşruiyetini sağladığı ve koruduğu ölçüde eğemenliğini sürdürebilir. Bundan dolayıdır ki, iktidar tiplerini incelerken, anahtar kavram olarak kullandığı "meşru" kavramının açıklanması gerekmektedir. O'nun için, meşru, yönetilenlerin otorite için besledikleri gerçek inancı ifade eder ve bu inanç otoritenin temelini oluşturur (TOLAN 1975:42). Bu inanç içinde en

[12]Hedef, maddi ya da manevi amaçları olan bir "dava" olabildiği gibi, hizmetsiz maaşlı görev, güç ve iktidar, bunlar sayesinde de partinin liderine ve yandaşlarına onur gibi kişisel amaçlara da yönelik olabilir.

düşük düzeyde dahi olsa otoriteye gönüllü bir uyma vardır ve uymada çıkar bulunur[13] (WEBER 1995 :311).

Her iktidar tipinin hedefi meşruluğunu geniş kitlelere yaymak, meşruluğu üstünde sağlam bir inanç uyandırmak, dahası bu inancı uzun bir süre ayakta tutmaktır. Weber iktidarın (otorite) meşrulaştırılmasında, kullanılan dayanaklara göre iktidar tiplerinin ortaya çıktığını ileri sürer (WEBER 1995:312). Weber'in "ideal tip" olarak tanımladığı iktidar tipleri; "geleneksel", "karizmatik" ve "yasal" olmak üzere üç tanedir.

Geleneksel Gerekçelere Dayalı Geleneksel Otorite: Çok eski zamanlardan kalma geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklere göre gücü kullananların meşruiyetine olan yerleşik inanca dayalı iktidar tipidir (WEBER 1995:316). Bir anlamda "ezeli geçmiş"in otoritesidir (WEBER 1987:81). Bu iktidar tipi sosyal tarih sürecinde oluşan uyma ve kabul etme alışkanlıklarının kutsallaştırdığı gelenekler vasıtasıyla, geleneklerin dışına çıkılmadığı sürece meşruiyetin devam ettirir.

Yöneticileri belirleyen geleneksel kurallardır. Onlara itaat edilmesi de geleneksel konumlarından dolayıdır. Gücü elinde bulunduran kişi bir "üst" değil, kişisel efendidir. Bu efendinin karar ve uygulamaları gelenekler tarafından tayin edilir. İdare örgütü rasyonel bir bürokrasiden ziyade, yönetici veya yöneticilere geleneksel bir sadakat duygusuyla bağlı ve belirli bir sosyal statüye sahip olan vasallarden meydana gelir (TOLAN 1975:43). Bu anlamda yönetim görevlileri ile güç sahibi arasındaki ilişkileri belirleyen şey, görevlinin kişisellikten arınmış ödevi değil, tersine kişisel bağlılığıdır (WEBER 1995:331). Bundan dolayı geleneksel otorite irrasyoneldir (WEBER 1987:253).

Karizmatik Gerekçelere Dayalı Karizmatik Otorite: Bir bireyin istisnai kutsallığına, kahramanlığına ya da örneklik edici özelliklerine ya da onun tarafından açıklanan ya da buyrulan kuralsal kalıpların ya da buyruğun kutsallığına olan derin bağlılığa dayalı iktidar tipidir (WEBER 1995:316). Olağanüstü ve tanrı vergisi kişiliğin doğurduğu mutlak bağlılık ve güven sonucu ortaya çıkan karizmatik otoritenin oluşturduğu iktidar tipi, yönetenin, kahramanlığı ya da başka niteliklerine inanmaya dayalı olarak ortaya çıkar (WEBER 1987:81). Bir başka anlatımla bu iktidar, önderin (yönetenin) salt kişisel karizmasına itaat ile ile oluşur. Öyleyse bu iktidar tipinde meşruiyetin dayanağı, karizmaya olan inançtır.

---

[13]Weber, yönetilenlerin itaatinin ortaya çıkmasında, son derece güçlü korku ve umut duygularının; doğa-üstü güçlerin ya da iktidar sahiplerinin öç alacağı korkusu; bu dünyada ya da öbür dünyada ödüllendirme umudu; ya da her türlü çıkar duygusunun etkin olduğunu düşünür (WEBER 1987:81). İttat, meşruiyet temeline sahip olduğunda iktidar tipi ortaya çıkar.

Bu iktidar tipinde önemli olan, bir önderin, olağanüstü yeteneklerin oluşturduğu (bir bakıma, önderin olağanüstü niteliklere sahip olmasından ziyade, toplumda bu yönde bir inancın oluşması (WEBER 1987:252)) bir karizmaya sahip olduğuna ilişkin, insanlarda sarsılmaz bir inancın uyandırılmasıdır (TOLAN 1975:43). Yönetilenler gelenekler ya da yasalar nedeniyle değil, inandıkları için, öndere itaat ederler. Önder, geleneklere ya da yasalara göre değil, bağlılık ve karizmayı besleyebilecek özellikleri kriter alarak yardımcılarını seçer. Yardımcıların, yönetim süresinde eylem ve uygulamaları, önderin kişisel tercih ve kararlarına göre biçimlenir.

Yasal Gerekçelere Dayalı Yasal Otorite:Konulan kuralların yasallığına ve bu yasalar gereğince egemenlik konumuna getirilenlerin emir verme hakkı olduğu inancına dayalı iktidar tipidir (WEBER 1995:315). Bu iktidar tipinde meşruiyetin kaynağı yasalardır. Ancak yasaların geçerliliğine ve rasyonel kurallara dayanan işlevsel yetkiye inanç (WEBER 1987:81) varsa, iktdar meşruiyet kazanmış olur. İtaat, yasalarca konulmuş ödevlerin yerine getirilmesinde esastır. Bu anlamda "itaatin temelinde, genel olarak tanımlanmış, işlevsel bir "resmi görev" kavramına *kişisel olmayan* bağlılık yer alır" (WEBER 1987:256).

Bu iktidar tipinde, yöneticiler (ister atanmış olsun, ister seçilmiş olsun), yasalara uygun olarak gücü kullandıkları sürece meşruiyetleri devam eder. Yönetilenler ise yönetenlere (kişisel özelliklere ya da geleneklere) değil, yasalara itaat ederler. Yasal otoritenin geleneksel ve karizmatik otorite (iktidar) tiplerinden en ayırtediciği özelliği, rasyonel kurallara göre oluşmuş, uzman kişilerden meydana gelen bürokratik bir idare örgütüne sahip olmasıdır. Bürokratik örgüt "resmi bir görev"lidir. Bu idareciler yetki kullanma haklarını rasyonel olarak konulmuş normlara, yasalara, kararnamelere ve yönetmeliklere dayalı olarak kullanırlar. Bu durum otoritenin meşruluğunu, herkes için geçerli kuralların yasallığına dönüştürür.

Weber'in iktidar tipleri kimin ve neyin otorite sayılacağını belirleyen norm tiplerini ortaya çıkarır. "Böylece geleneksel, ussal (rasyonel) veya hukuki ve karizmatik otorite, her biri Weber'e göre belli şartlar altında hüküm sürme eğilimi gösteren, iktidar ilişkileri ve idare biçimleriyle bağlantılı olan ve bu ilişkileri ve biçimleri açıklayan alenen söylenmiş itaat nedenlerinin veya "gerekçeleri"nin tiplerini temsil eder" (LUKES 1990:672).

"Sınıflar", "statü grupları" ve "partiler"in ön koşulu, "kapsamlı bir toplumsallaşmanın ve özellikle de içinde toplumsal eylemde bulunabilecekleri bir siyasal çevrenin varlığıdır" (WEBER 1987:190). Weber'e göre, modern toplum, özellikle bürokrasinin gelişmesi ve mülkiyet ile iktidarın birbirinden ayrılmasıyla kendini gösteren bir rasyonelleşme sürecinin ürünüdür. "Bu genel olgu, siyasal düzeyde, kitle demokrasisine geçiş ve dolayısıyla kendi özgünlükleri ve kendi

çıkarları olan yeni tipte siyasal partilerin ortaya çıkışıyla birlikte daha büyük önem kazanır" (BENETON Tarihsiz:36). Rasyonelleşme süreci beraberinde, bürokrasinin toplumsal hayatın tüm alanlarında gelişmesi ve genişlemesi durumunu ortaya çıkarır. Böylece otorite ve buna bağlı olarak oluşan iktidar tipinin doğası değişir. Artık söz konusu olan ne geleneksel, ne de karizmatik otoritedir. Kişisellikten arınmış rasyonel-yasal iktidar tipi, modern-sanayi toplumlarının meşru otoritesidir.

2-Partiler ile Sınıf ve Statü Tabakalaşması Arasındaki İlişkiler

Sınıf durumu, ekonomik bağlamlı koşulların belirlediği geçim ve gelir imkanlarına, statü durumu ise, belirli bir hayat tarzının kalıplaşmış ve özgül onur anlayışına dayalı ve birbirinden kesin olarak ayırtedilmiş iki tabakalaşma düzenini yansıtır. Bu iki hiyerarşik yapının etkileşimi, kendi içlerindeki hiyerarşik yapılanmayı etkilemektedir. Örneğin statü tabakalaşması bir yandan tüketime yasaklar ve önlemler koyarak bir yandan da statü geleneklerini yaşatarak ekonomik hayata baskı yapar ve sınıfın işleyişini (piyasa mekanizması) bozar. Diğer taraftan ekonomik düzen, sosyal düzene etki ederek, paraya dayalı olarak onur kazanmayı sağlayabilir.

Hukuk düzeni de ekonomik gücü ve onuru artıran bir faktördür (WEBER 1987:177). Bu anlamda sınıf ve statü tabakalaşmasına bağlıdır. Ancak bunlara garanti sağladığı anlamına gelmez. Partiler, sınıf durumu ya da statü durumu tarafından belirlenen çıkarları temsil edebilirler ve her iki gruptan da kendilerine üye kabul edebilirler.

Buraya kadar anlatılanlar aşağıdaki gibi şematize edilebilir;

WEBER'İN SOSYAL TABAKALAŞMA TİPOLOJİSİ

1-SINIF	**2-STATÜ**	**3-PARTİ**
Ekonomik farklılıklara dayalı	Toplumsal saygınlığa dayalı	Siyasal iktidar üzerine kurulu
Ekonomik	Sosyal	Politik
*Ekonomik mal ve hizmetlerin dağılımı ve kullanımı sistemi	*Sosyal itibar ve onur	*Sosyal güç ve iktidar
1-Servet tarafından (sermaye)	Yaşama Biçimi	1-Siyasal partiler
2-Mal ve emek piyasaları	1-Toplumsal alışkanlıklar	2-Siyasal gruplar
tarafından (elde etme)	2-Adetler	*Siyasal Bürokrasi
3-Toplam sınıf durumu	3-Eğitim düzeyleri	İktidar Tipleri

(genel şans)	4-Meslek	1-Karizmatik
Teknik, beceri, eğitim	5-Doğuştan kazanılmış	2-Geleneksel
(Hareketlilik kolay)	saygınlık	3-Yasal
(nesnel ölçütlere göre belirlenir)	(öznel ölçütlere göre belirlenir)	(nesnel/öznel ölçütlere göre belirlenir)

Üç sınıfda da önemli olan tekel kurma şansı ve piyasa konumudur.

SONUÇ

Weber, sosyal tabakalaşma olgusunun "ideal tip"ini[14] geliştirmeye çalışmıştır[15]. Bir tabakalaşma modeli kurmuş ve bu model içinde toplumun farklı düzenlerini temsil eden hiyerarşik yapıların kavramsal çerçevesini (anlayıcı yöntem ile) çizmiştir. Kuşkusuz bu ele alış tarzında, Batı toplumlarının tarihsel sürecini yakalamak için ayrı bir çaba sarfetmeye gerek yoktur. Batının kendi sosyal tarihinde yaşadığı farklı toplum yapıları (özellikle feodal dönem) Weber'in modelinde mihenk noktasını oluşturmuştur. Batı, feodal toplum deneyimini yaşamış, bu dönemin kendine özgü koşulları sosyal hayatın derinliklerine kök salmıştır. Weber'e göre feodal toplumun hiyerarşik yapısı, "sosyal saygınlık" temelinde oluşmuştur. Weber genel olarak bu dönemden, özel olarakta Eski Almanya (Prusya) deneyiminden etkilenmiştir. Toplumun sanayileşmesiyle toplumsal yapı dönüşüm sürecine girmişse de, "Eski toplum"a ilişkin değerlerin bir kısmı bu "Yeni toplum" içinde de yaşamaya devam etmiştir. Özellikle sosyal saygınlığa dayalı statü düzeni, sanayi toplumunun tarihi boyutunu meydana getirmiştir. Bu anlayış çerçevesinde Weber sanayileşmenin ortaya çıkardığı ekonomik sınıfların dışında statü düzenini, toplumda ayrı bir hiyerarşik yapı olarak görmüştür. Bu düzen daha çok davranış kalıplarına, evlenme ve yaşam biçimi gibi özgülleşen ilişkilere ve özellikle gruba aidiyet duygusuna göre belirlenir.

Weber üç boyutlu hiyerarşik yapılanmanın iki düzeninin sanayi toplumlarına özgü olduğunu kabul eder. Bunlar; ekonomik ve siyasal düzendir. Ekonomik düzenin piyasanın oluşması ve piyasa koşullarınca belirlenen tekel kurma şansına bağlı olarak "sınıf"ı meydana getirdiğini ileri sürer. Burada anlamlı olan, tekel kurma şansına bağlı olarak sınıfın da kendi arasında hiyerarşik olarak ya-

---

[14]"İdeal Tip" realitede saf anlamda bulunmayan, ancak kavramsal anlamda rasyonel, değer yargılarından arınmış, belirli bir sosyal olay veya olgunun tipik özelliklerini kapsayan ve bu özellikleri bireyleştirici ve özgülleştirici bir biçimde bir araya getiren soyut bir düşünsel araçtır.

[15]Gerçekte bu tabakalaşma modelini kavramsal saflığıyla toplumda bulmak mümkün değildir. Ancak bilindiği gibi bu tip modeller çalışmalarda kullanılırken, araştırmacılar ideal tipleri değilde, bu tiplerin hepsinin aynı zamanda realitede var olduklarını dikkate alarak çalışmalarını gerçekleştirirler. Bu tipoloji de bu anlamda araştırmacıya kuramsal ve kavramsal modeli oluştururken rehberlik edebilir.

pılanmasıdır. Ayrıca sınıfsal durumlarının doğal bir sonucu olarak sınıf çıkarlarından söz edilebilir. Şayet bu ortak çıkarlar ortak bir eylem ve bilinçlenme doğurmuyorsa, bu tür eylemler kitle eylemidir[16]. Tersine bir çıkar topluluğu olma ve çıkarları savunma söz konusuysa sınıfsal eylem veya sınıf mücadelesinden bahsedilebilir. Weber tekel kurma şanslarına bağlı olarak, sosyal sınıfları ayırtettiğine göre, söz konusu olan sınıf mücadeleleridir. Bir başka söyleyişle tek bir sınıf mücadelesi değil, pazara göreli olarak sınıfsal durumların ortaya çıkardığı sınıf mücadeleleri olduğu söylenebilir[17].

Siyasal düzen de, ancak modern-sanayi toplumunda görülmektedir. Çünkü siyasal (hukuk) düzenin ayrılmaz parçası olan bürokrasi, ancak normatif hukuk düzeni içinde hayatiyet bulur.

Bu tabakalaşma modelinde dikkat çeken konu, bu üç düzenden hangisinin farklı toplumlarda ya da farklı zamanlarda, sosyal yapıyı belirleme de daha etkin olduğudur. Weber için böyle bir problem söz konusu değildir. O sadece bu düzenlerin varlığına ve aralarındaki ilişkilerine işaret eder[18]. Ayrıca altını çizerek belirttiği şey, bu üç düzenin birbirine indirğenemeyeceğidir.

Weber'in çözümlemiş olduğu modern-sanayi toplumlarının tabakalaşma yapısına ilişkin görüşleri kendisinden sonra gelen bir çok sosyalbilimciyi etkilemiştir. Bu etkilenme Amerikan sosyalbilimcilerinde -antimarksistler- Avrupalı sosyalbilimcilere nazaran daha yüksek düzeydedir. Hatta Parkın'e göre bu yaklaşıma açık bir yakınlık duymanın ötesinde, Amerikalı sosyologlar fiilen onu kendilerine mal etmişlerdir(PARKIN 1990:616).Weber ayrıca, fonksiyonalist ve statü tabakalaşma kuramcılarına da kaynaklık etmiş olması sebebiyle, bugün tabakalaşma çalışmalarında ayrı bir değere ve yere sahiptir denilebilir.

---

[16]Marx'ın düşüncesine göre sınıf bilinci yoksa, sosyal sınıftan söz edilemez. Köylüler aynı üretim biçimine ve ortak çıkarlara sahip olmalarına karşın, bilinçlenme yoksunluğundan dolayı Marx tarafından bir çuval dolusu patatese benzetilmişlerdir. Weber'de bilincin olmadığı eylemleri kitle eylemine benzeterek sınıfsal eylemlerin farklılığını vurgulamaktadır.

[17]Sınıf mücadelesine ilişkin olarak, Weber'in bu yaklaşım tarzı, Weber ile Marx arasındaki çok önemli bir farklılığa işaret etmesi açısından anlamlıdır. Marx'a göre sınıfları belirleyen (siyasal) mücadeledir. Weber'e göre ise piyasada tekel kurma şansıdır.

[18]Weber detaylı olmasada düzenlerin toplumdaki etkinliklerine ilişkin saptamalar da yapmıştır. Özellikle sınıf ve statü arasındaki ilişkilere değinirken, sınıfın etkin olduğu durumlarda statü düzeninin, tersine gelişmeler olduğunda ise ekonomik düzenin şartlarının bozulacağından bahsetmiştir.

KAYNAKÇA

BENETON, Phılıppe, (Tarihsiz), **Toplumsal Sınıflar**, (çev.H.Dilli), İletişim, İstanbul.

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, (1982), **Genel Sosyoloji**, Divan, İstanbul.

BOTTOMORE, T.B., (1984), **Toplum Bilim**, (çev. Ü.Oskay), Beta, İstanbul.

BOTTOMORE, Tom, (1990), "Marxizm ve Sosyoloji", (çev.M.Tunçay), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (ed. T.Bottomore-R.Nisbet), Verso, Ankara, s.134-164.

FREUND, Julien, (1990), "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi" (çev.K.Tuncer), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (ed. T. Bottomore-R.Nisbet), Verso, Ankara, s.165-198.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, (1996), **Sosyal Tabakalaşma ve Hareketlilik**, Saray, İzmir.

LUKES, Steven, (1990), "İktidar ve Otorite", (çev.S.Tekay),**Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (ed. T.Bottomore-R.Nisbet), Verso, Ankara, s.644-686.

PARKIN, Frank, (1990), "Toplumsal Tabakalaşma", (çev.F.Berktay), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, (ed. T.Bottomore-R.Nisbet), Verso, Ankara, s.572-612.

RIVIERE, Claude, (1977), "La Stratification Sociale", **Le Systeme Social**, (ed.F.Balle, F.Bourricaud, C.Rıvıere), Libraire Larousse, Canada, s.5-41.

SAYIN,Önal, (1985), **Sosyolojiye Giriş**, Erdem, İzmir.

SENCER, Muzaffer, (1974), **Sosyal Sınıflar** (Kriterler ve Göstergeler), Gözlem, İstanbul.

TOLAN, Barlas (1975), **Toplum Bilimlerine Giriş**, AİTİA, Ankara.

WEBER, Max, (1987), **Sosyoloji Yazıları**, (çev.T.Parla), Hürriyet Vakfı, İstanbul.

WEBER, Max, (1995), **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, (çev.Ö.Ozankaya), İmge, Ankara.

TECHNOLOGY AND NAQSHBANDI SUFISM: AN EMPIRICAL ANALYSIS OF İSMAİL AĞA AND İSKENDER PAŞA BRANCHES

Yrd. Doç. Dr. Himmet HÜLÜR

ÖZET

Nakşibendi Sufizminin bugünkü konumunu anlamak için modern süreçlerden önce sahip olduğu ve bu süreçler içinde kazandığı özellikleri göz önünde bulundurmak gerekir. Bu yolla tarikatın doktrin ve pratik açıdan önceliklerinde paradigmatik bir değişme olduğu görülebilir. Bu değişimin sonucunda dinsel bilinç dünyevileşmiştir. Tarikatın kurucusu Bahaddin Nakşibend'den sonra, Müceddidi ile birlikte tarikat doktrininde ve pratiklerinde bazı yenilikler olmuş, fakat daha belirleyici reformlar Halidi Bağdadi tarafından yapılmıştır. Müceddidi, Ekber Şah'ın dinsel eklektizmi ve hurafeleriyle mücadele etmiş, ondan sonra Bağdadi modern köktenciliğin büyük bir oranda köklerini bulduğu Batı tehdidine karşı bir kitle seferberliği stratejisi geliştirmiştir. Her iki durumda da tarikat geleneği içinde değişim ve reform Müslüman toplum-ların iç dinamiklerini tehdit eden dışsal tehlike duygusu ile ortaya konmuştur. Batılılaşmaya karşı tepki bir taraftan 'rasyonel ve mistik öğelerin birleşimi' diğer taraftan ise 'güçlü köktenciliğin mistik içgörü ve pratiklerle birleşimi'ne yol açmıştır. Sonuç olarak, kitle seferberliği stratejisine sahip olan bugünkü Nakşibendi tarikatı varolan dışsal tehlikelerin sonuçlarıyla başedebilmek için Şeriat ve Hakikat'ın birliğini

daha çok vurgular. Sufilerin bugünkü teknoloji ve bilim anlayışları bilgi ve değerler arasında ayrım yapmayan geleneksel bakış açılarıyla kopma göstermektedir. Sufiler, teknoloji ve bilimi nötr ve kullanıcının değerlerine bağımlı görerek, araçsalcı bir yaklaşımı benimserler ve bunların yolaçtığı nihilizmin yükselişini göremezler. Bir yaşam tarzı olarak teknoloji ve bilim sadece Sufi yaşam tarzı için değil benliğin gelişmesi ve herhangi bir normatif eylem türü için de meydan okuyucu bir öeneme sahiptir. Dünya görüşlerinin araçsallaşması sonucunda, tarikatlar farklı araçsal eylem stratejileri geliştirme eğilimine girerler. İslamileşme tasarımı İslaimi bir toplum inşası ve kitle kurtuluşu için insanları potansiyel özneler olarak gören bir anlayışa yolaçar. Böyle bir anlayış, farklı tarikatlarda farklı biçimler alan dinsel inancın ideolojileştirilmesini temsil eder. İsmail Ağa kolunda; öz disiplin ve toplumun hakim kurumlarından uzaklaşma, İskender Paşa kolunda ise etkin bir katılım yoluyla sosyo-ekonomik kurumları şekillendirme aynı İslamileşme amacının araçları olarak görülür.

ABSTRACT

Understanding the present position of the Naqshbandi Sufism necessitates a consideration of its characteristics before and within the modern processes. In this way one can see that there is a paradigmatic shift in the doctrinal priorities and practices of the Order. Overall result of this shift is the secularization of religious consciousness. After the founder of the Order Bahaeddin, there were some renovations within the tariqa doctrine and practices with Mucaddidi, but Khalidi Baghdadi undertook the most decisive reforms. Mucaddidi had fought against religious eclecticism and heresy of Akbar Shah and after him Baghdadi developed a strategy of mass mobilisation against Western threat to which much of modern fundamentalism owes its origin. In both cases the changes and reform within the tariqa tradition were set by a sense of external danger threatening the internal dynamics of Muslim societies. Reaction against westernization has given way to the 'combination of rational and mystical elements' on the one hand and 'combination of strong fundamentalism with deep mystical insights and practices' on the other. Consequently, having a strategy of mass mobilization, the present Naqshbandi Order emphasises on the unity of Sharia and Haqiqa to cope with the consequences of the existing external threats. The present Sufis' conception of science and technology indicates a break with their traditional viewpoint, which did not make a separation between knowledge and values. Seeing technology and science as neutral and dependent on the values of their users, Sufis adopts an instrumentalist approach and ignore the rise of nihilism they give way to. Technology and science as a way of

life constitute a challenge not only for Sufi way of life but also for the development of self and any sort of normative action. As a consequence of instrumentalization of the worldviews, Sufi orders are inclined to develop different strategies of instrumental action. Their project of islamization results in a conception of men as potential subjects for mass salvation and for the construction of an Islamic society. Such a conception represents the ideologization of the religious belief that takes different forms in the different orders. For the İsmail Ağa barnch, self discipline and desisting from the dominant institutions of society and for the İskender Paşa branch reshaping socio-economic institutions through an active participation in these realms are seen as the means for the same goal of Islamization.

THEORETICAL EVALUATION OF HISTORICAL CHANGE AND REFORM

The name of the Naqshbandiyya Order has been attributed to Baha al-Din Naqshiband who was born in 1317 in a village near Bukhara, spent most of his life in that region, and died there in 1389. However, Naqshband himself did not found the order. As Hourani indicates 'in modern times its members have traced its spiritual genealogy from the Prophet along the three lines of descent: the first by way of Ali Abu Talib, then Imam Husayn, the Shi'i imams, Ma'ruf al-Karkhi and Junayd; the second from Ali through Hasan al-Basri and again to Junayd; and the third through Abu Bakr al-Siddiq, Salman al-Farisi and Abu Yazid al-Bastami' (Hourani 1994:76-77). The Order has taken different names in the different phases of history depending on the names or characteristics of its leading Sheikhs. From Abu Bakr al-Siddik to Abu Yazid Tayfur al-Bistami (d.875) the Order is named as *Sıddıkiye*; from Abu Yazid to Abd al-Khalik al-Ghujdawani (d.1220), the *Tayfuriyya*; from Ghujdawani to Baha al-Din Naqshiband (d.1389), the *Khojaganiyya*; from Naqshiband to Ahmad al-Sirhindi (d.1625), the *Naqshbandiyya*; from Ahmad al-Sirhindi to Sheikh Khalid al-Baghdadi (d.1826), the *Mujaddidiyya;* and after Sheikh Khalid to the present times the *Khalidiyya* (ibid: 77, Türer 1995:177-178). Since Sheikh Khalid no Naqshbandi Sheikh has claimed a common leadership over all the sub-branches of the order. Today Khalidiyya exists as largely isolated local branches in different countries having limited contact with one another.

Before going to analyse the developments having historical importance for the Naqshbandis, we should clarify certain principles that have constitutive significance for the conception of knowledge and practice in this order. In this Sufi tradition,there are eight important principles which can be conceived as practical guides for any of its follower and set up by Abdul Haliq Ghujdawani and have given a distinctive characteristics to it from the other traditions. These

principles as pointed out by Kadri (1994:80-87) are: Hush dar dam (awareness in breathing), Nazar bar qadam (self awareness of steps), Safar dar watan (internal mystical journey), Khalwat dar anjuman (solitude in the crowd), Yad Kard (Recollection), Baz gard (restraining thought), Nigah dasht (concentration on thought), Yad dasht (concentration on God).

Other than these practical guides,Naqshbandis accept and promotes three forms of knowledge that in essence reflects the underlying features of the epistemology of the traditional teachings. As Schneck (1990:224-225) explains they are: 1. Certain knowledge (Ilm-al-Yaqin), which comes from the intellect, which tells us that there is fruit; 2. Eye of Certainty (Ayn-al-Yaqin), which is from the 'inner eye', and operates like the senses but in relation to deeper things; the 'assessment of a fruit'; 3. Perfect Truth (Haqq-al Yaqin), which is the experience of 'unity with Truth'. In the familiar religious terms these categories are respectively conceived as: Acceptance of divinity as a statement through intellect, feeling that there is divinity through emotion, and perceiving divinity through understanding and real experience. Knowledge and practise are considered as accompanying and in this sense, an adherent should open a way to Truth on the basis of struggling with his egoistic wishes and illusions. In order to transcend his personal self an adherent passes through the following four stages and becomes a true Sufi: Desiring things for oneself, desiring things for others, desiring what should be desired, being free from desire.

In the Naqshbandi tradition, the Sheikh is considered as a perfect guide of the *murid* (disciple) to the world of Reality (*alam al-Haqiqa*). Murid should have a self-renunciation and 'full and unequivocal respect and loyalty to his Sheikh. He should have complete obedience to him, perform any service he requires him to do and should look no other Sheikh but to him' (Abu-Manneh 1990: 290-291). A murid who seeks initiation into the order should take the path of *suhba* (association and companionship with a 'perfect Sheikh') and until acquiring the affiliation of the order (*nisba*), he should pass through spiritual training for a period of time. But, since the length of time differed from one *murid* to another depending on their ability and intensity of the spiritual training and since sometimes years passed until a *murid* could have passed through his spiritual training and acquired the *nisba,* a new device known as *khalwa* (seclusion, solitude) was innovated and became an established practice in the Khalidi suborder. When the *murid* came to Sheikh Khalid seeking initiation into the order he handed him to one of his deputies for initial training. Following this the *murid* would then pass an intensive spiritual training for forty successive days *khalwa arba'iniyya* (seclusion/forty days of retreat) by Khalid or by one of his deputies under his supervision. As early as the 12th century Sühreverdi

(d.1234) as one of the most celebrated masters of the Sufic Enlightenment attributed the origin of the practice of *khalwa* to a *hadith* that 'For the one who truly realises his duties toward God throughout forty days, a fountain of wisdom flows from his heart to his tongue' (Sühreverdi 1993: 263). But now the reemphasis on the *khalwa arba'iniyya* was due to the rapid expansion of the order. Therefore, Khalid could not have kept murids in his *zawiya* for long. It was not a dominant practice in the pre-Sirhindi Naqshbandi tradition (Abu-Manneh 1990: 292). Despite the traditions of the earlier Naqshbandi masters, such as Ghujduwani who is reported to have advised to 'close the door of *khalwa* and open the door of suhba', Sirhindi for whom suhba was Sunnah (tradition of Prophet Muhammad) and khalwa was not practised during the first Islamic period and Baha'al-Din Naqshband who is reported to have advised the long guidance of a perfect Sheikh, *khalwa* became a dominant practice with Khalid, his deputies and theirs followed him.

In the history of Islamic mysticism, there have prevailed two main approaches to the practice and significance of *dhikr (recollection)*; *cehri* (open) *dhikr* and *hafi* (silent) *dhikr*. Naqshbandi tradition has not only adopted the silent dhikr but also made it a central element in its way of life. As Hourani indicates the public rituals, in the Naqshbandi tradition, have been less important than the realisation of the dhikr privately (Hourani 1994:79). However, the silent dhikr tradition does not indicate the isolation of the individual personality; indeed it explains the constant reactivization of the individual psyche for not being influenced or attracted by the perishable or transitionary dimension of this worldly existence which results in the forgetfulness of the transcendental tie of wo/man. Khalidi Baghdadi's view of *dhikr* indicates the complete devotion of the person for the spiritual attainment. During the silent *dhikr* the name of God is spoken privately, perpetually, even when engaged in other activities, with concentration (*tavajjuh*), with the eyes closed and all senses turned towards the heart, and with the image of murshid (guide, principally sheikh), or the *awliya* (friend of God) evoked in the heart. *Rabita* is another way of spiritual development. It is the spiritual link between murid and the Sheikh and defined by Baghdadi himself as the binding of the heart with the perfect Sheikh who has a complete vision of God and keeping the image of the Sheikh's image in the imagination even in his absence. By preserving rabita, 'the murid gets the same benefit as from the dhikr' (Abu-Manneh 1990:293-295). The consequence of the state of *rabita* (connection) is conceived as the loss of awareness and consciousness of this world. For the spiritual self development or the development of the soul, the moral discipline of the order is based on respect and obedience to the murshid or Sheikh, but this is conceived as a first step in a way of spiritual ascent; from self annihilation in the murshid, through the awliya and

the Prophet, to the self annihilation in God. As a consequence, the murid (disciple) has a sense of being a part of the spiritual chain, since he is in the way to attain the spiritual flow (*fayd*) and influence (*barakah*) of the Sheikh as the representative of the Prophet.

One of the other distinguishing feature of the Naqshbandi tradition is its doctrinal emphasis on Shari'a, and on the tradition of the Prophet Muhammad. Al-Hani, in his book on Adab (1995:3) which is one of most important moral sources of Naqshbandiyya, indicates that 'The true Sufism is submission to God's Book and adherence to the Sunnah of His messenger; it is reliving, by inner state and outer deep, the conspicuous age of the messenger and his companions; it is the very essence of Islam'. Therefore, the order's commitment to the Shari'a was the basic reason behind the fact that it became the choice of the 'ulema' (scholars) and thoroughly penetrated Ottoman intellectual circles (Damrel 1990: 269). As such it played a great role in the religious and spiritual life of the Ottoman people. The order, for Algar, has played a role of cardinal importance in the life of the Turkish people. Although it was an order of ulema, it affiliated persons from all classes and professions 'its influence has extended beyond the major cities into provincial towns and villages as well' (Algar 1976: 140).

In addition to their strict adherence to Shari'a and Prophet's tradition, Nashibandis also acted as barrier against the diffusion of antinomian Sufism and marginal cults, such as Bakhtashism in Bosnia and Ahl-i Haqq in South Eastern Turkey and Northern Iraq (Algar 1990:15). The spread of Naqshbandiyya-Khalidiyya in the other parts of the Muslim world reflected the same characteristics it had in the Indian and Ottoman Society. For example, in Indonesia as argued by Kraus (1990: 706) it was a vehicle in the ongoing process of Islamization on the one hand and of Islamic reformism at the other. In the 19th century it played a role that can be looked as the forerunner of the Salafiyya. As a natural result, emphasising Qur'an and Sunnah as the primary guide of the Muslim community, Naqshbandism raised opposition to the practices such as listening music and songs (*sama*), dancing (*raqs*) ecstasy and evocation thereof (*wajd-tawajud*) as well as celebration in commemoration of the Prophet's birth day, which were not practised during the life time of the Prophet. Therefore, according to Imam Rabbani (Sirhindi), such practices should be considered as the illicit innovations (Haar 1990:85). Moreover despite Ibn Arabi's theory of Unity had been respected by the earlier Naqshbandi leaders, it was rejected and criticised by Sirhindi as a result of his synthesis of Sufism and Orthodoxy. As argued by Schimmel, 'Ahmad Sirhindi has been praised primarily as the re-

storer of classical theology of 'Wahdat ash-shud', 'unity of vision' or 'testimonial monism,' as opposed to the 'degenerate'-as the orthodox would call it-system of Wahdat al-Wujud' (Schimmel 1975: 368). In Mektubat, which is widely known all over the Muslim world, Sirhindi known as Imam Rabbani developed the idea that obedience to the Shari'a and Sunnah themselves constitutes the primary method of the spiritual development (Rabbani 1977: 712). As Algar (1990:22) explicates, 'By contrast (to other Sufi traditions understanding of Shari'a and Sufism relation) Sirhindi makes of the tariqa a more servant of Shari'a which is sometimes complete and self-sufficient, resisting division into the husk and kernel'. Therefore, in general terms strict observance of the divine law and following the prophet Muhammad as the normative example have distinguished Naqshbandi Sufis from what the other Sufis attain by means of various, rather exacting, spiritual exercises (Haar 1990: 84).

In this Sufi tradition, similar to Sirhindi, Mawlana Khalidi Baghdadi elaborated the view that inner spirituality can be attained within the context of Shari'a and the tradition of the Prophet. 'He again demonstrated the centrality of the Shari'a among the concerns of the order, not with the purpose of elucidating its inner aspect and meaning, as both Sirhindi and Shah Wali Allah had done in their life differing ways, but rather of securing its supremacy in Muslim society at a time that its hegemony was threatened from various quarters. His interest in the Shari'a bears closest comparison with that of Khavaja Ahrar among his predecessors in the silsilah' (ibid: 29-30). As a consequence during his life period he had tried to unite 'madrasas' (traditional Islamic schools) and 'tekkes' (dervish lodges). That is why most of his 'murids' had education not only in Sufism but also in religious knowledge. With his own efforts many 'madrasas' were established in all parts of South Eastern Turkey and Northern Iraq.

Baghdadi's combination and compromising between 'tekke' and 'madrasa' reflects the culmination of a very strong trend up to him in the Naqshbandi tradition. For instance Sayyid Sharif Jurjani (d.1413), Abd al-Hakim Saalkoti (d.1657), Abd al-Ghani an-Nablusi (d.1731), Ibn Abidin (d.1836), and Shihab ad-Din al-Alusi (d.1854) were the most eminent '*ulemâ* of their time (ibid: 15). Therefore, there has not been a clear-cut distinction between the religious knowledge and Sufic wisdom, rather each one was conceived as a necessary realm for the other. In this sense, Erzurumlu (1981: 536), who was a notorious Naqshbandi of the late Ottoman period, points out that through learning religious exegesis (tafsir), Islamic Jurisprudence (fiqh), and tradition of

the Prophet (hadith), one must keep himself at distance from the rude and illiterate religious persons.

One of the most considerable reason of Naqshbandis' insistence on Shari'a is the view that in cases of a foreign, mainly Christian threat to Islamic community and if the Muslims were struggling for the independence of their society, they could create a popular speech and action ground through which they could invite and unite all the Muslims for the same cause. Therefore, the mobilisation of the people by Naqshbandism has been a response mainly to the external stimulus. As argued by Mardin (1989: 59) with Baghdadi 'activism which had evolved since Sirhindi's time acquired a new impetus'. Baghdadi's stance was a strategy of mobilisation of the Muslims against Westernization and Western threat. Modern fundamentalism owes its origin to a great extent to such a sense of Western threat. This sense in turn as the strong reemphasis of the already emphasized significance of the primary sources leads to the under-emphasis of the particularistic outlook of Sufism and to an abstract and universalistic conception, which subordinates the idea and practice of spiritual self-development to the divine cause. Therefore, in the process of the profound changes in society, in order as explained by Green (1976:217), Sufism has used the traditional materials and strategies to justify its new stance and to mobilise the masses against the progenitors of the change.

> European colonial expansion and the outset of infidel rule presented an even greater threat and intrusion to believers within the ummah (the Muslim community). The Sufi brotherhood and other revivalist movements were more likely than the ulema to respond to the Qur'anic duty of either emigrating to Muslim territory or waging jihad (holy war) in order to return to the lost territory to dar al-Islam (the sphere of Islam).

Shah 'Abd al-Aziz (d. 1824) who was one of the Naqshbandi-Mujaddidi Sheikhs issued a *fatwa* or an Islamic judicial opinion in 1803 to offer practical guidance to the ummah under the domination of the foreign rule. As quoted by Damrel (1990: 277) it says:

> In this city (of Delhi) the Imam al-Muslimin wields no authority, while the decrees of the Christian leaders are obeyed without fear (of the consequences). Promulgation of the command of the kufr (unbelief) means that in the matter administration and the control of the people, in the levy of the land-tax, tribute, tolls and customs, in the punishment of the thieves and robbers, in the settlements of the disputes, in the punishment of the offences, the unbelievers act according to their discretion. There are, indeed, certain Islamic rituals... with which they do no interfere. But that is of no account. The basic principles of these rituals are of no value to them, for they demolish mosques without the leas hesitation and no Muslim or dhimmi can enter the city or its suburbs except with their permission... From here to Calcutta the Christians are in complete control.

This *fatwa,* as K.A. Nizami interprets, was declaring all lands under British control as Dar al-Harb, which means religious sanction to carry on struggle against the foreign rule in India.

Instead of defending the isolation of the individual from the society Naqshbandism advocates the close contact of its adherents with the other members of the society. This is because of the attainment of the solidarity Muslims need when they are confronted with various challenges. It advises communication and conversation since it does not limit the spirituality with a specified place and time. Naqshband's formulation 'To be with the Truth (God) among the people' (Eraydın 1994:378) has been one of the most widely recognised and convicted view among the adherents of this tradition. Therefore, this tariqa is accepted as a tariqa of conversation. In the same way, its adherents are not advised to desist from participating in the worldly activities, unless the worldly benefits these activities involve become a target of attraction for them. So it became a common view among the Sufis of this tradition that inner spiritual development can be sustained in the public realm without isolating man and cutting off his societal relations. An ordinary Naqshbandi believes that he participates in the social relation keeping in mind that he should remain as the 'solitude in the society'. Naqshbandism had never brought any type of understanding which leads individuals to material and social isolation, they participate in

societal activities which in turn means that they take active role and a sense of responsibility in the issues and problems of the society. The healthiness and well-being of the individuals is thought to be the result of the healthiness and well-being of social structure which means for them the organisation of life according to the rules of Shari'a and the Sunnah of Prophet. Therefore, if the present social order is thought to be contradictory to the Shari'a, first step of Naqshbandisis the attempt at the reorganisation of society, if required through invitation of people to holy war on the common ground of belief in Islam.

Naqshbandism in its history before the establishment of the nation state had not come into conflict with the existing political rule unless that rule did not confront with the Islamic Law. When the people was subjected to a non-Islamic rule it did not remain indifferent to it. It raised its opposition even by restraining from its spiritual practices. Such was the case when Baha al-Din Naqshiband advised to his disciples that they should stop *vird* (daily prayers realised individually or commonly) and start struggle if there were a non-Islamic ruler over them. Sirhindi's conflict with Akbar Shah (d.1605) was completely the result of this view. Akbar Shah developed a new religious view for the unification of all of the different religions in India in his time. Sirhindi reacted against Akbar Shah's heresy, perceiving the danger of spiritual submergence of Islam into Hinduism (Malik 1990:233). Later, on the line with Sirhindi's attitude, his followers set out to arrest and reverse the expansion of Sikh power (Adams 1990: 229). Sikhs whose belief system involves Islamic and Buddhist elements were consolidating their power as a result of Akbar's policy that reflected a character of syncretic heresy. In the meantime, Akbar send his messengers to him in order to stop the struggle and to turn to the Sufi rituals instead of struggling with him. However, as a response to this proposal Sirhindi said that the Heaven is under the shadow of the swords and he will continue to struggle with Akbar Shah unless he abandons his aims. Revitalisation of Islam in India, as indicated by Sarkpuri (1978: 48), has been a consequence of Mujaddid-i Alf-i Thani's (Renovator of the Last Millennium) efforts.

In India, Sirhindi's Naqshbandi tradition contributed to an ideology of separate Muslim nationalism against the ideology of a composite Indian nationalism. The connections between mysticism and the fundamentalism can best be illustrated in the works of Muhammad Iqbal (d. 1938) as the Islamic revivalist and the poet-philosopher of Islam. 'Iqbal's attitude to the prevalent forms of Sufism was always critical. But in spite of his rejection of stagnating pantheism and his sharp criticism of hereditary '*pirism*', he was an ardent follower of

Sheikh Ahmad Sirhindi' (Malik 1990: 231)[1]. Iqbal regards Sirhindi as 'a great religious genius of the seventeenth century' as opposed to the life-denying, miracle-selling and time-serving Pirs (Iqbal 1990: 192-193). In his view, the development of a new Sufi technique became possible on the basis of Sirhindi's renovation and purification of the Sufi understanding. In the realm of political activity, he acted upon the Naqshbandi principle of solitude in society. For him, Sirhindi was divinely inspired in leading the Naqshbandis against Akbar's eclecticism. As cited by Malik (ibid: 232) Iqbal's attitude towards Sufism is illuminated in his following poem 'To the Punjab Pir.'

I stood by the Reformer's tomb: that dust
Whence here blow an orient splendour breaks,
Dust before whose least speck stars hung their heads
Dust shrouding that high knower of things unknown
    Who do Jehangir would not bend his neck,
    Whose ardent breath fans every free heart's ardour,
    Whom Allah sent in season to keep watch
    In India on the treasure-house of Islam.
    I craved the saint's gift, other-worldliness:
    For my eyes saw, yet dimly. Answer came:
Closed is the long roll of the saints: this Land
    Of the five rivers stinks in good men's nostrils.
God's people have no portion in that country
    Where worldly tassel sprouts from monkish cup:
That cup bred passionate faith, this tassel breeds
    Passion for playing panders to Government.

[1] Pir means sipiritual leader of a group of dervishes.

In Iqbal's view, with Sirhindi the long roll of the saints is closed at least in India. As argued by Fusfeld (1984: 104), Muslim modernists who rethink their cultural history continue to view the world through the traditional beliefs. For Malik (1990: 234-235), 'Iqbal's response to the deepening crisis of Muslim India in his own times is rooted in the Naqshbandi Mujaddidi tradition of Sufism. Muslims were in decline throughout the world, but the situation of the Muslims in the British India was more dangerous'. The overall result of Muslim reaction is the combination of the rational and mystical elements and combination of strong fundamentalism with deep mystical insights and practices. This trend reflects the liberation of the Sheikhs 'from the traditional constraints of his position and thrust forward as a spiritual and worldly leader of the *umma'* (Damrel 1990:274-275). At the same time, as we explained above, Indian mystical reform had achieved a strong influence in the Ottoman lands through Khalidi Baghdadi. Political activities were largely the individual initiatives of the order's members until 1800. Growing influence of the European powers in the Muslim lands constituted a challenge to the native rules by increasing the unrest and tribal conflicts and to, control of the Ottoman Empire (Bruinessen 1992: 229-230). In the Eastern regions of the Empire, 'The tariqa Sheikhs were the only remaining type of leader with sufficient authority and to assume an integrative function in this conflict ridden society' (Bruinessen 1990: 338). They offered spiritual relief and political security by acting as mediators and peacemakers. In this period of the expansion of the Western powers, Naqshbandism offered a channel for energy and, and opportunity to resist internal degeneration and foreign domination (Damrel 1990: 286). After the first quarter of the nineteenth century, the Russian expansion in the Central Asia and the Caucasus and British in India and Egypt constituted challenge to the individual branches of the order and gave way to the reaction of the Muslim intellectuals against the order. It is in these circumstances that Naqshbandi order turned to take an activist role.

Transformation of the traditional structures and religious institutions, especially the institutions of education in the Muslim world, have given way to the secularisation of knowledge. As a consequence of these processes, Naqshbandi order has lost most of its features that had existed as its tariqa aspect. As we saw in the case of Khalidi Baghdadi, Naqshbandism has established itself on the basis of the *madrasa* tradition whose breakdown in the process of modernisation has led to the development of approaches as a response to this process.

Since the life pattern and identity of the people have also been secularised, the *'ulema* of this tradition have sought to construct the basis of Islamic practice and conception that could be a common ground for the Muslims in the modern world. For instance, Bediüzzaman Said Nursi, who was influenced by the Naqshbandi tradition (Mardin 1989: 55) spent most of his life in the way of an intellectual struggle with the emerging secular order. For him, the main problem in his period is a problem of faith rather than living in accordance with the Shari'a. For this reason, he attempted to develop proofs for the truths of the faith against the claims of positivism, which had a strong impact over the consciousness of the educated persons of his time. He contended that it was not a period of tariqa but the period of the restoration of Muslim consciousness. On the other hand, in the other Naqshbandi circles the goal of pursuing the function of tariqa has been replaced by the goal of islamization of people. Although this transformation is the result of the Naqshbandi response to the new reality, it can easily be legitimised by an appeal to its traditional doctrine.

NAQSHBANDIYYA WITH AND AFTER KHALIDI BAGHDADI

As we indicated above, Khalidi Baghdadi adopted a mobilizationist strategy in the tariqa activities as a way of reacting against the consolidation of the Western rules in the Muslim countries. We can restate at least three main points that can be considered as reformation within the tariqa doctrine and practice: No Sufi Sheikh before him had never had as many caliphs (successors) as Baghdadi had; it is believed that during his life at least four thousand murids of him were given caliphate by him, secondly, he made attachment into the order more easy by reforming the training method of the tariqa, thirdly, he brought the trend towards the unification of the goals of Shari'a (Law) and Haqiqah (Truth, Reality) started by Rabbani to its extremes and thereby consolidated the madrasa tradition.

In the eighteenth century Khalidi-Naqshbandi order adopted a strategy of mass mobilization to cope with the new station brought by the Western penetration into most of the Muslim lands. In fact, in the Islamic countries reactionary political consciousness had long before roots in the intrusions of the armies of Crusaders. We can argue that the modern history of the development of political consciousness has been linked with this reactionary consciousness against the Western threat. This means that political consciousness has been devoid of its own course of development in the Muslim countries. Today, this point is so significant that West giving an end to the internal dynamism of the

Ottoman State and society is almost seen as the sole source of the existing evils. Therefore reactionary ideology is also an Ottomanist one.

Now we can explore some of the important figures and trends within the *tariqa* tradition of İsmail Ağa and İskender Paşa branches after Khalidi Baghdadi.

Mevlana Abdullahi Mekki (d. ?- 19th century) is the first Sheikh of spiritual chain in the İsmail Ağa branch. He was born in Mekke and Baghdadi sent him to Erzincan when he became one of his caliphs (deputies) in order to convey Islam and to give madrasa training. He lived in Erzincan for a short span of time and subsequently he lived in Erzurum, Quds, and Mekke where he died.

Mevlana İsmet Garibullah (d.1872), was born in Yanya in Albania and tied to Sheikh Erzincani in Mekke. Then he decided to go to Taif, and during his journey he learned the death of his Sheikh with a divine inspiration. He decided to return to Mekke, and after a short time he went to Albania. As result of an esoteric sign, he gave up his preaching and religious activities in Albania and went to Edirne. There he began preaching in the Sultan Mosque. The number of his murids increased also in İstanbul and Sultan Abdulmecid was one of them. He came from Edirne to İstanbul as a result of the demands of his murids and started to preach in Kocamustafa Paşa and established a *dergah* (place where a dervish group meets) there. When he died in 1872 he was buried in his dergah.

Mevlana Halil Nurullah (d.1893) continued his sufic and religious activities, in the dergah established by Sheikh Garibullah, 21 years as the Sheikh of the tariqa. There are not enough documents about him.

Mevlana Ali Rıza El-Bezzaz (d.1909) was born in El-Uhyu. He was a very rich man and his name is related to his merchant activity. Despite his richness and merchant activities he was a devout Sufi and follower of the Islamic Law.

Mevlana Ali Haydari El-Ahıshavi (d.1960) was born in Batum and died in İstanbul. He took primary education in Batum and then went to Erzurum to complete his religious training in a madrasa. But his migration for religious training did not end in Erzurum; he went to İstanbul and achieved religious licence (*icazet*) from Çarbambalı Ahmed Hamdi Efendi. Moreover he got *Şehadetname* from the Medrese-i Kuzzat educating the qadi of Shari'a. After that he became an alim(religious) and begun to give religious education in the mosque of Fatih. In 1909, as a result of his great success in Fetevahane he was appointed to the Madrasa of Sahn as the teacher of *ilm al-fiqh* (science of Islamic jurisprudence). Until the end of Ottoman Empire he had got many im-

portant educational and religious positions. However, after the abolishment of the madrasa education, he lost all of his teaching positions and activities.

Sultan appointed Sheikh Ali Haydar Efendi to the Dervish convent of İsmet Efendi as a *post-nişt* in 1919. He undertook many official tasks in the ruling period of four Sultans. He had close relations with Abdulhamid II. He continued his teaching activities 25 years after the establishment of the Turkish Republic in an illegal way. His son Halid Gürbüzler indicates that 'Many important persons were visiting my father amongst them were also Mahmud Sami Ramazanoğlu, Hasbi Efendi, Mehmed Zahid Kotku who were the Sheikhs of the other Naqshbandi branches' (Temir ?: 428) Ali Haydar Efendi had never dealt with politics, but rather, he tried to convey Islam to the people. For instance although Hüseyin Cahit and Talat Paşa invited him to be a member of the Party of İttihad ve Terakki (Unity and Progress); he never accepted such invitations. He frequently advised his students not to deal with politics. However near the end of his life he was taken under surveillance, he was arrested and send to Ankara for imprisonment. When he was in the prison with İskilipli Atıf Hoca under difficult conditions, in his dream he saw his Sheikh advising him to read the surah of Al-Fatihah' (the opening) 33 times to be liberated from the prison. Ali Haydar Efendi told to İskilipli Atıf Hoca that if he did the same thing he would also be liberated. But Atıf Hoca responded that in his dream he saw the prophet saying that 'While I am calling you here to my side, you are still interested in preparing your defence paper' (ibid: 429) and therefore he teared his defence paper.

Mevlana Mahmut Usta Osmanoğlu El-U'fi is the present Sheikh of İsmail Ağa branch of Naqshbandiyya. He was born in 1931 in Of, memorized Qur'an and went to Kayseri to learn Arabic. He completed his religious studies under the teaching of his brother-in-law and took *icazet* (certificate) from him. He became competent in Qur'anic exegesis, hadith, Islamic jurisprudence, kelam (theology), and tasawwuf. While he was soldier in the military service, he met with his Sheikh Ali Haydar Efendi and was attached to him. After completing his military service he started to live as a practising Sufi. He now works as the İmam-Hatip of İsmail Ağa mosque at Fatih/Çarşamba in İstanbul beside his Sufic mission as Sheikh.

In the İskender Paşa branch Sheikh Ziyaeddin Gümüşhanevi (d.1911), who is the second Sheikh after Baghdadi, was born in Gümüşhane in 1813. After taking his first education in his town, he went to Istanbul to have higher education in the religious area. In İstanbul he was educated by notorious ulema in all fields of religious sciences and then in a short span of time he became one of the famous ulema in Istanbul. During his education, all of the ulema who

taught him had Sufic origins (Gündüz 1992:21) It could be perceived as an interesting incidence that Ahmed bin Süleyman al-Ervadi who was the first Sheikh in the spiritual chain of İskender Paþa branch was charged with the duty of giving him first Sufi education and send to Istanbul by Sheikh Khalidi Baghdadi himself; after taking his first education from the caliphs of Baghdadi, Gümüşhanevi in a very short time was appointed to the post of caliphate. In addition to his attachment to Naqshbandi-Khalidi tradition, he also at the age of 46 had the İcazet of different Sufi traditions from Sheikh al-Ervadi such as Kübreviyye, Çeştiyye, Sühreverdiyye, Şazeliyye, Desukiyye, Halvetiyye, Muceddidiye, Mazheriyye, Rıfaiyye. Moreover, he tried to unite all Sufi traditions in order to abolish the enemies that existed among the Sufis. At the same time his another important peculiarity is that he gave great insistence over teaching the Hadith of Prophet (Tradition) to his disciples. During his life like Sirhindi he had never accepted any discrimination between Shari'a and Sufi way of life; but rather he defended the unity of them. Gümüşhanevi did not only teach Sufism but he also led them to acquire all other religious sciences.

Similar to Ali Haydar Efendi also Sheikh Gümüşhanevi had intimate relations with the Sultans of his time. For instance, Sultan Abdülmecid, Abdulaziz and Abdulhamid II. had attended to his preachings and conversations (*sohbet*) (Gündüz 1992: 29). It is seen that Gümüşhanevi's life reflects a dynamic and socially active personality because he dealt with and tried to solve the societal problems of his time, for example, after the establishment of the first bank in Istanbul, as an opposition to it he tried to establish a financial organization in order to create economic solidarity among the Muslims. Great amount of money was acquired through a charity organization and the money was spent in order to spread ilm among Muslims. A printing machine was bought in order to reerint classical books. Beside these, at the age of 63 as a volunteer soldier he combated together with his murids against Russian armies at the Ottoman-Russian War. With all these characteristics he mainly reflects the personality of the earlier religious scholars. He possessed all the aspects of knowledge (ilm), jihad and asceticism of the scholarly tradition.

Ömer Ziyaeddin-i Dağıstani (d.1921) was from the South Caucasia. In his youth he fought against the Russian army. After the end of Sheikh Şamil's battle with the Russians he came to Istanbul where he was attached to Gümüşhanevi from whom he learned religious sciences and Khalidi tradition in a short time. Then he was appointed to the position of the mufti of troops in Edirne. After going to Egypt and Mekke in the following years, he turned to İstanbul and worked as muderris (teacher) in the Darül Hilafe (House of Successors) and Medresetü'l Mütehassisin (School of Specialists) both of which

were the highest levels of education in that time. When İstanbul was under the foreign occupation, Sultan Vahdettin proposed him the post of Sheikh al-Islam, but he did not accept this position since he insisted that one can not be in the status of fatwa (Islamic jurisdiction) while a Muslim country was under the foreign rule (Dağıstani 1992:9-10).

Similar to the previous leaders of this branch Abdulaziz-i Kazani (d.1952) did not only possessed the knowledge of the religious sciences but also was interested in the knowledge of non-religious fields. It is notable that Nurettin Topçu who had Ph.D. degree from the Sorbonne University was deeply influenced by Kazani through conversation and discussions with him.

The former Sheikh of İskender Paşa branch, Mehmed Zahid Kotku (d.1980) was born in 1897 in Bursa. In the spiritual chain, he was the first personality who was trained in his youth in a non-religious school, he was graduated from the school of art in Bursa. In the age of 24 he was attached to Sheikh Dağıstani and get the cailphete in the age of 27. He attended to the religious courses in the Bayezıt, Fatih and Ayasofya Mosques and in the meantime he completed memorizing Qur'an. Kotku followed not only the principles of Naqshbandi Sufism, but similar to his master Gümüşhanevi he also adopted Şazeli principles in his tariqa mission (Gündüz 1995: 90). One of the most considerable characteristics of the Şazeli order was its emphasis over the priority of knowledge. For this reason he continually encouraged youngs to knowledge and learning.

The present Sheikh of the İskender Paşa branch, Prof. Dr. Mahmud Esad Coşan was born in Çanakkale in 1938. Different than all the earlier Sheikhs he has acquired all of his degrees of education from the secular educational institutions; he was graduated from the Vezneciler Primary School in 1950, High School of Vefa in 1956, department of Arabic-Persian philology of the Faculty of Art at the University of İstanbul in 1960. In the following years he started to work at the Faculty of theology in Ankara University as research assistant. He attained his academic degrees in this university and retired in 1987 with his own will in order to carry out his tariqa activities in an easy way.

Until very recent times we do not see a considerable difference among the two branches of Naqshbandiyya. Present differences can be traced to the period starting with Mehmed Zahid Kotku. The Sheikhs of both groups before that time did not only have the knowledge of Tasawwuf, but at the same time acquired the knowledge of religious sciences. Each of them was attributed the features of mastership because they opened new ways for the improvement of

the evils of decaying society in their times in addition to their priority of spiritual development. They aimed to revitalize Islam and Islamic İlms beside their effort to promote spirituality among the people. These were the common characteristics between Ali Haydar Efendi in the İsmail Ağa branch and Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi in the İskender Paşa branch. Both of these Sheikhs had madrasa origin and were müderris in the important madrasas of İstanbul. Both emphasized that without following Shari'a, tasawwuf could not be lived. Another common point is the fact that Sheikhs of both group had close relations with the Sultans of their periods until the establishment of the Republic, particularly these two Sheikhs had close dialogue with Abdulhamid II. The main point of difference between these two is that while Ali Haydar Efendi was only bounded with and practised only Naqshbandi principles, Gümüşhanevi had tried to unify the views and practices of the ten orders that we counted above.

With the coming of the Republican period, while İsmail Ağa convent started to enclose itself within its own tariqa circle, İskender Paşa convent begun to accommodate with the modern processes to open its doors outside. But the integration of the latter did never have the goal of changing its basic discourse. But it aimed to be effective over the existing processes and institutions of the society on the basis of its traditional perspective. After the establishment of modern Republic, the first considerable difference between the two branches appeared in terms of the relations between tariqa and politics. Ali Haydar Efendi and his murids tried to desist from the political issues, while some murids of Kotku had political contacts particularly through supporting Erbakan's National Order Party. After Kotku the tie between tariqa and politics has become a common trend in the İskender Paşa branch. The adherents of the tariqa continued to give support to the National Salvation party and Wealth Party until the spiritual guide Esad Coşan and political leader Necmettin Erbakan were opposed to each other in the issue of the tariqa and political priorities. It should be noted that although Kotku has influenced the Turkish politics, his main field of interest remained within the boundaries of order.

If we consider the positions of these branches in the process of modernization in Turkey, it can be stated that as opposed to İsmail Ağa, İskender Paşa branch has a voluntary participation in the modern institutions especially in the educational institutions. Esad Coşan himself acquiring professorship in the modern institution of education, as opposed to the madrasa background of the earlier Sheikhs, indicates the common tendency in this convent. In his books and articles he advocates to his murids not only to have religious knowledge but particularly to be trained in the other fields of knowledge in the secular institutions of education. For him without Ilm there is no tasawwuf, tasaw-

wuf without Ilm leads man to deviation. Satan misleads man who does not have knowledge. Ilm is the most important weapon that saves man from all of the ignorance (Coşan 1994:15-16). For Coşan the present loss of the Islamic universe stems from its being disinterested with Ilm. For this reason, Coşan indicates that the leaders of the tekkes have directed their disciples to learn science in order to improve the prevailing conditions of Muslims. Since Coşan conceives İlm as the most important weapon, he indicates that his murids are not only the students of theology but also the students of Law, economics and engineering. Esad Hoca sees this as the basic need of the Ummah for its liberation from the Western dominance (ibid:16). However Gümüşhanevi states that 'Do not use those of the means and medicine produced by the unbelievers' (Gündüz1993: 301). This admonition, in a sense, seems to be in conflict with the present trend of the order. We can suppose that since Esad Coşan sees present man as the man being hungry in the desert and eating the carcass which is forbidden in order not to die, he insists that today man can make concession in certain issues (Coşan 1994: 12). Such a transformation or integration with the modern institutions can be observed not only in the field of education but also in economy, mass communication and the other fields of life.

THE PRESENT NAQSHBANDI SUFISM: RESEARCH PROBLEM AND METHODOLOGY

In order to analyse Sufi conception of technology and science we have determined İsmail Ağa and İskender Paşa Branches of Naqshbandi order as our research cases. These branches were particularly chosen since, first of all, they have characteristics, which suit to our aim at reaching a comparative view. İsmail Ağa branch has a form of closed organization. *Tariqa* training in this order is intensive and requires a complete devotion of its adherents. The branch uses a method of active and continuos training. Members have a close and permanent contact with the centre of the branch in Istanbul. There is no considerable *tariqa* activity in the political and economic realms and there is not specifically formal business fields directly linked to the objectives of the *tariqa*. On the other hand İskender Paşa Dergahı is inclined to determine its organizational priorities within the formal sphere. It motivates its adherents to be successful in economic and educational realms in order to contribute to the strength of the order and Islamic cause. Secondly, the possible differences among the two are considerable, since they are the branches of the same order. It would not be so significant to observe differences among the different orders.

We have been among the Sufis both as participant observer and systematic interviewer. It is rather difficult to have a true contact with them with-

out developing an intimate tie. Even if one has a close contact he is advised by the *murids*, particularly by İsmail Ağa *murids* that it would be better for him to have a spiritual link with the order in order to truly understand their spiritual aspects. They insist that since they have an emphasis over the *batini* (inner) aspect, understanding their conceptions differ from understanding the conceptions of those whose primary emphasis is over the appearances. Keeping this reservation in mind we attempted to deal with their worldviews as much as our issue is concerned.

Beside our observation of the orders through certain close relations with the adherents of the Dergahs in İstanbul and Konya, we have conducted systematic interview with 50 Sufis from each branch in 1996. Meanwhile, we participated in the gatherings of the members, in the conversation of the Sheikhs and specifically met with Mahmud Hocaefendi and his close associates in İsmail Ağa branch. We had a conversation with the Konya representatives of both branches.

To determine an exact number of the adherents is not possible, since having the tie with the order is a private issue. But on the basis of our observation, we predicted that İskender Paşa Branch is more widespread in Turkey than the İsmail Ağa branch. In the former case the *Tariqa* tie is more flexible and for certain members of it being and not-being a true adherent sometimes disappear. In the İsmail Ağa Branch such ties are rigidly determined.

In our interviews we asked questions and took notes when the informants were giving responses. Taking record is not permitted by the İsmail Ağa Branch and by certain *murids* of the İskender Paşa branch. To get rid of the ambiguities respondents would think, we did not attempt at learning, social, economic and professional positions of them.

It can hypothetically be stated that instrumental conception of technology and science gives way to a paradox in the view of the Sufis. This paradox is more seemly in the Sufi branch, which actively use technology and science. Therefore, Sufi action and thought is face to face with a challenge given way by the autonomous character of technology.

On this ground we aim to promote the view that rather than being determined by the values of their users for reenchanting world, technology and science insert its intrinsic value on the users through substantially constituting their actions and thoughts and in this sense indicate the negation of the taking place of a spiritual dimension in the actual life patterns.

Sufic approach to technology and science reflects its general view of the present state of life. Sufic vision of the present state of life is directly connected with their interpretation of the past and expectation of the future. Sufis approaches the present techno-scientific processes and socio-political institutions either in completely negative terms so that they are seen to be improved with a total transformation of the present structure of life or in relatively moderate terms so that they can be improved with having a control over them. To get the view of the Sufis on the role of technology over the past and present life styles and to consider their idea of future we have developed twelve questions that can be seen in Appendix. Their vision of technology and science is presented and interpreted under ten sub-categories presented below.

To evaluate how the Sufis think what they think, what they think about how they act we attempt to concentrate on understanding actor's own point of view and to connect their self-reflection with our conceptualization of the issue. This is because to see as they see is rather impossible since they insist that they see through the eye of the heart, through the eye of a non-conceptual experience at least in saying. This is more or less contrasted with what now we fallow, at least in principle, a more or less rational, conceptual and discursive social science tradition.

TECHNOLOGY AND SCIENCE IN THE HEART OF NAQSHBANDSM: THE CASES OF İSMAİL AĞA AND İSKENDER PAŞA BRANCHES

Quality of Life: Past and Present

In our interview a significant majority of the members of **İsmail Ağa** branch express their ideas with reference to the Qur'an and the Tradition of prophet. As far as their knowledge on these sources are not adequate they employ the conversation of their Sheikhs, the experiences of the preceding Sufi masters, Sufic tales, miracles and so on.

Adherents of this suborder believe that conducting an Islamic life style is extremely difficult because of the corruption of the social norms. At present, the social life is based on personal interests not on moral virtue and God's consent. Apart from these personal interests, the blindness of ignorance and the love of this world prevent individuals from doing favour without any material interest. For that reason, living Islam in the present society is much more virtuous than the past society that was determined by Islam.

Shari'a and Sunnah were the dominant factors in shaping social life in the Ottoman period until its late decades, whereas the present social life gives rise to disorder (*fitna*) and corruption. For İsmail Ağa adherents, today majority of people despise living Shari'a. People have become the slaves of unbelief (*kufr*). The notion and practice of friendship, relations in family and neighbourhood were strong in the past society. Fraternity and solidarity were the major concepts, which existed together with the tie of the heart around the Sufi masters. In the present society, on the other hand, jealousy, inferiority complex and vanity have replaced virtuous human behaviour. Unless the Revelation shapes human life, no society can attain happiness among its whole members. This is because of the fact that man is not created without an aim; he is given the divine responsibility. Today, man's unhappiness is caused by his ignorance of this responsibility that can be learned by studying Islamic sciences. Imitation of the western lifestyle and the ignorance of ancestors' values have led to the rise of materialism as the sole measure of everything.

For a significant majority of **İskender Paşa** adherents present society is worse than the past society by virtue of quality of life. They believe that in the present society materialism has become the absolute value so that acceptance of the will of Allah has been weakened. In the past, human relations were motivated by the consent of Allah, but today personal interests motivate them. For them, there were also egoistic tendencies in the past but they were limited with a few individuals. In any society men can get the consent of Allah since the world is a world of test. But, since today sins are committed openly and easily, living Islam became more difficult than the past. The most chanceful period in history is the period of Prophet after that comes the period of *tabiin* (successors) and then the *tabe-i tabiin* (successors of the successors). As the light becomes away from its original source the chance to see that light is weakened. Therefore, in a period when the *ummah* faces disorder; following the Tradition of the Prophet is more meritorious in the sight of Allah than doing the same thing in a society shaped by Islam.

İskender Paşa disciples believe that the disappearance of self-devotion, altruism and love has given way to the absolute selfishness that is the predominance of wild *nefs* and physical behaviour. Men aim only to realize their own interest and ignore and exclude the other people. The virtuous relations of the past do not exist. The most significant indicator of the degeneration of the value of being human is related to the fact that old persons are looked down. In the past human interaction was based on the notions of brotherhood and love. The most significant reason of this change is the breakdown of Islamic values. Love, respect and tolerance are considerably weak at present. These

three are lived only among the men having the same worldview. The source of this development is the spiritual and material degeneration of the society, which is confronted with a crisis of identity. As opposed to the developments in the technological realm, the lack of spiritual development has given way to the emergence of the materialist generations.

In the view of the İskender Paşa adherents the society has lost its peculiar characteristics. Men do not even know what they are doing and where they are going. They are confronted with the danger of loosing themselves. However, there are still some values remained from the past. In the past one lived with the Sufis who gave primacy to love, respect, fidelity and knowledge. Attitudes and actions of men had a measure and involved Islamic motives. Institutions such as Ahilik (Brotherhood) and *Vaqfs* were consolidating the permanence of the Islamic values. The present degeneration in the social relations is the consequence of the influence of the Western culture. With the impact of mass media and some state institutions, today, the society has been taken away from its own culture and forgot its identity, which is a cause of underdevelopment.

Technology, Religion and the West

The adherents of the **İsmail Ağa Dergahı** do not see an inevitable conflict between the modern technology and İslam. But the transfer of it until present is considered to have a profound impact over the Islamic values. Western technology has brought its culture and led to the disappearance of many religious values and morality. Allah commands Muslims to be superior than the others. This means that Muslims should work and develop technology themselves. We should develop technology so that West would take it from us. Technological development has not reached to the point where Islam reached centuries ago. For example no scientist has succeeded in achieving a development which could be equal to Mohammed's ascendance (*miraj*). The Ottomans were the highest in science and technology as long as they were loyal to the Qur'an.

For most of our informants, in the Qur'an many verses indicate that believers should make weapons for the strongest preparation for their wars with the infidels. Those who do not conform this command become deviant. In the Islamic society, there will not be tools contrasting with Islam. The use of technology is very important. It should be used in accordance with the Islamic principles. There is nothing in aeroplane contrasting with Islam. There is Qur'an behind man's journey over the moon with the present technology. If Muslims knew religion and lived Islam, they would be the most advanced as in the times of the Ottomans. Westerners benefited from the Muslims sources and devel-

oped science and technology. Science were firstly promoted by the Muslims. For example in 1100s there were important developments in astronomy which West did know nothing. Uluğ Bey was one of the scientist of that time. After the Crusaders, West took science from the hands of Muslims who then forgot and West developed it. Persons going to West for learning science turn back having distorted ideas because they go with wrong ones. Jeune Turks is the most striking example in the transfer of the western ideas. These persons brought not the science and the technology but its culture namely its movies and theatres. The impact and penetration of Western culture stem from the fact that Ottoman state has became weak. Both tasawwuf and Islamic religion is not against all the technology, they see them as service to mankind. The reason for this is the creation of matter in the service of man. Technological tools differ among themselves in terms of conforming Islamic values. For example television is different than the washing machine in terms of the aim of their use. Washing machine is a mere service. But brings of Western culture if woman is interested in make-up while machine washes clothes. There is a cultural exploitation coming with the technological instruments. Rather, woman should be interested in more beneficial issues and take herself from its harms. The reason for the society's imitation of the Western culture lies on its own illness and on leaving its own way of life. The roots of technology are found in Islam but west is more advanced than it because westerners worked more. But what makes one Muslim is his belief in secret. Persons in İsmail Ağa suborder insist that present use of technology and science it brings Western culture but escaping this is possible through an Islamic use. Science and technology are given a great importance unless they are not harmful to Islamic values. As Ghazali says one who does not know astronomy is weak in the science of morality. However, today doctors can not attain salvation since they work for money not for Allah. The present scientists are in the side of the West since when they talk about sun and moon they do not say that they are created by Allah.

Similarly for Most of İsmail Ağa disciples, there is no harm in technology when it is used in a good manner. Washing machine, aeroplane, refrigerator, automobile are not naturally bad. Rather than preventing from the religious tasks, they have benefits. For example one can go to pilgrimage in a shorter time. But there are some problems especially in relation to game technology such as atari and computer games that waste one's time. The aeroplane is itself good, but the hostesses are placed within it. Muslims have faced handicaps in developing their own sciences and technologies. In Turkey alphabetical revolution is the most decisive one that has led to Muslims' break with their own past. Distortion of the madrasas in the later Ottoman period and ineligible persons'

occupation of the religious affairs have been the factors behind Muslims' backwardness in the realm of technology and science.

Common view among the İsmail Ağa adherents favours Islamic use and development of technology. Developing technology is seen as a command of Allah saying in the Qur'an that I created you and your makings. It does not make any difference whoever develops technology since it is a benefit for the whole humanity. Prophet advises that the crafts of the infidels can be taken but not their morality. This means that anything, which is beneficial for man, must certainly have a positive place in religion.

İskender Paşa disciples believe that technology and science themselves do not bring Western culture. Western culture comes if the users of technology and science have not Islamic values. Islam permits the development of them. In a *hadith* it is indicated that Muslims should be armed with the weapons of their enemies. Therefore, today they must be more advanced than and have a control over the West. The development of Islamic world can be realized through technology and science. In Iraq, Bosnia and Çeçenistan unbelievers attack Muslims and Muslims remain helpless. In this age, Muslims should have technology in order to be independent.

It is believed that when technology is transferred, Western culture can be filtered. If there is a woman TV announcer she is seen by men and, there is a man TV announcer he is seen by women, although there is a strong view among Muslims that the voice of woman is confidential. Muslims can use technology omitting its Western values. For instance woman can direct the TV programs for woman. Telephone, television and radio are foreign inventions. But their role can be determined through the use of them. Technology contributes to a life in ease and creates leisure that can be used either for selfishness (*nefs-i emmare*) or for being the servant. The possibilities technology creates should be used for the consent of Allah. However today to ask whether technology has a place in religion is same with asking whether man should eat bread or not. Everything existing in the nature created by Allah can be used every time. Technology effects culture all the time; there is not Islamic and non-Islamic technologies. It is nobody's own property. But since the present technology is Western, it has some negative influences in its transfer to our society; at least certain foreign words have been introduced. Its negative aspects that are of necessity are not much harmful, but imitation of the West accompanying with the degeneration of Islamic culture and the mass media and state that promotes Western culture have the decisive impact over the Islamic values. Western culture penetrates even to Muslim's home without their approval. It is diffi-

cult to resist its predominance, since men are naturally inclined to realize their desires.

On the basis of a *hadith* it is asserted that knowledge (Wisdom) is the lost property of believer. Science (*İlm*) should be taken even from China. As a Society and Islamic world our development is dependent on the application of this view. The first verse of Qur'an shows how the development of technology and science are seen in Islam in a positive sense. But Islam advocates that for the improvement of all humanity, there should also be efforts and development in the spiritual realm. By emphasising the superiority of knowledge over ignorance Islam promotes learning and inquiry. In our society Western culture has become dominant as a result of the colonization policies. Today it is clearly seen that West do not accept anything which is opposed to its interests. Technology and science have a great role in Islam in spite of the claims of the Westernists seeing Islam as a backward religion. Their incorrect judgement of the imitators of the West stems from the fact that they do not know and do not want to know Holy Qur'an every verse of which includes tens of secrets and meanings. The reason for the development of science and technology by the West lies on their use of their sources and minds through working hard. But still they have a fear of Muslims. The youths of the West are in a state of sinking into a bog. The human relations have almost disappeared and families entirely fragmented.

Islamic religion gives more importance to technology and science than the other religions. Technology brings its culture inevitably. In the society it is the responsibility of the Muslims to have a trust in its own values and power rather than seeing itself powerless against the Western society. İskender Paşa adherents believe that Islamic culture will be superior to all the other cultures. The spread of Islam in the Western societies without our effort is given as a proof of this view. Islam is not closed against positive sciences that are not the present technology of the West. If Muslims develop their own technology independently from the West, they can protect themselves from the influence of the foreign culture. This means that if Muslims continue to transfer Western technology, they will never reach to the point of Western development, although Islam advocates that Muslims should be superior to its enemies.

Human Relation: Inner Enlightenment and Mass Salvation

In the view of the **İsmail Ağa Murids** a Muslim should be concerned with the ills of his society so that he could cure them. According to a *hadith,* if there is an evil, one should primarily improve it by hand, if he is not capable of doing this, he should improve it by language, even if one is not capable of doing this, he should dislike it in his heart. This last is the weakest form of faith.

Desisting from the society is not approved since every man has rights on every other. Prophet wanted Muslims both to realize their tasks and to develop their human relations according to Islam; man needs others in living Islam as he can not live in isolation. There are *Hadiths* concerned with praying with community and the rights of Muslim on Muslim. Allah commands that Muslims should migrate to the side of people who live Islam.

A Muslim, they insist, should both be with the people and live Islam and develop his inner spirituality. Rabbani said that living in isolation is another name of the empty affairs. Attaining the taste of the prayers through conforming the prohibitions and obligations, one should be together with men and beneficial for them. All of the prophets lived among the people. The prophet Davud wanted to withdraw into seclusion for *dhikr,* but Allah persuaded him that his calling anyone who desists from Him is better than living in isolation. Without being isolated from the society one should attempt at the improvement of society. If solitude is necessary, it can be realized within the society. Unlike Christians, a Muslim can not lock himself within a monastery. But he can live in isolation for learning science (*ilm*). The world is the need, but the other world is the goal. He can conduct *amr-i bil ma'ruf* (promoting the good) after learning science. He may withdraw into seclusion in cases of disorder (fitna). But isolation is not the solution, there is not monasticism in Islam. Allah says that we should contribute to the proliferation of the goodness and prevent the badness. In order to do this we should know the sciences of *shari'a.* As said by Garibullah who was the sheikh of Sultan Abdulaziz, one should call the unbeliever to Islam but not share anything with them. In this sense one should not be trouble in calling men to Islam as the prophet did. If the person is not equipped with the religious knowledge, he should prepare himself in the Islamic sciences as much as necessary and go outside to lead people into Islam. Allah had destroyed a community, which lived Islam but did not attempt to prevent disbelief. It is a common view that if one is an *alim* (scholar), he should convey Islam, but if he is not eligible, he should learn science and then teach it to people. Prophet advised not desisting from the social relations but conduct *emr-i bil ma'ruf.* Today the source of the evils in society is the spread of western culture. In order to have a solution, it is necessary to have a sense of deep spirituality. Cutting off from the society is not possible, since man's nature necessitates a life within community. Living within the community is to be realized together with an inner world of the self. Even if the society is wholly formed of evils, it is required to live this inner world within society and try to persuade this inner world to the other people.

For most of persons in **İskender Paşa** suborder, a Muslim should participate in the social relation rather than isolating himself from the society. He should fight against the evils of society within the society. It is an important principle of Naqshbandiyya that man should live among the people without ignoring the Truth. The principle of being solitude within the society (*halvet der enjuman*) is extended to every realm of the societal life. While the hand is interested with the work, the heart should be concerned in the beloved (Allah). This has been a famous view known among the Turkish people as *El karda gönül yarda.* But it is indicated by our informants that this is a rather difficult goal to be realized. A *hadith* says that it is better to be among the people enduring their torments than trying to improve the *nefs* going into retirement. Retiring to one's own corner may be required for certain periods. For example in the last ten days of Ramadan one should remain be interested in his *nefs,* but this is a kind of camping that one collects energy there and use it later for the better going of the society. To be indifferent to what the evils of society is opposed to human nature, since man is a social being. For this reason to make himself spiritually powerful, man should exhibit an exemplary personality with his hand, tongue and particularly with his action, and must be together with Truth among the people for the benefit of them.

Muslims should strengthen their religious culture, revive their customs and habits, and use their capacity of calling people into Islam. This is rather a difficult task to realize being lonely, similarly it is also difficult to combat for the divine cause by desisting from the social relation. On the basis of the İskender Paşa conception of tasawwuf training, one should be together with Truth among the people. Man should save his self and his spirituality from the evils of society and not make concession from his beliefs. When he is alone, he should develop his spirituality and when he is among people, he should continue on his combat through winning persons one by one. This is the only way to improve the evils of society. It seems to be a strong view that the non-Muslim people can know the Truth through seeing the attitudes and behaviours of Muslims who fallow true norms of Islam. One should undertake an active task in the human interactions. This is connected with the non-existence of monasticism in Islam. Since the increase of evils in society also constitutes a threat for every Muslim, they should seek the ways of improving society and purifying it from these evils here and now. Every Muslim should carry on the tasks on his responsibility and attempt at establishing ideal society. Whatever the strength of evils in society, there is no requirement to be isolated from the people; if the good persons withdraw into seclusion, the society remains in the hands of evil doers. Here the measure should be both not to break with the social ties and to try to direct the society in the right path by not being painted with the colours

of society. Moreover, if man stay lonely he is confronted by his *nefs* and than he commits sins in ease. Therefore, it is claimed that Islam advocates living together with people.

Knowledge: Heart and/or Reason

For the followers of **İsmail Ağa Dergahı**, present science involves some elements beyond its limits. When it is moulded with religion and the existing distortions within sciences are clarified, it becomes more developed and beneficial. For instance, the doctors operate the ills and suppose that they cure them without needing Allah. If they know that their intelligence and capability are given and Allah çures the ill; there will not be anything against Islam.

Reason is seen as proof but not an adequate proof. It is completed through the message of the prophets. Man cannot know the heaven, hell, angels and Allah only through his reason. Reason can lead man but to a certain point. The heart is essential, but different from what we know as an organ like the pine capsule consisted of blood and flesh. The heart of the believer is the home of Allah i.e. Allah fits into the heart of the believer, which is non-spatial but not into the earths and skies, because they are spatial. Allah created the heart of the unbeliever also in a non-spatial form but unbelievers and defeatists (*fasiks*) lost this character by tending to this worldly things. In this sense, reason is seen in two forms: this worldly reason and otherworldly reason. Today this worldly reason is the predominant one. For example, people go to the doctor when their outer heart becomes ill, but now although the inner heart of the people is ill, they do not go to doctor in order to cure it.

İsmail ağa murids believe that present science is in the wrong way since it is not bound with the religion. For instance it says that it does not rain with the ritual prayer for rain. This view is contrasted with the religious belief. Anyone should do *dhikr* if he wants to have an access to Allah. A heart is considered as ill, if there is the love of this world even as little as mustard grains within it. If reason does not accept Qur'an, it cannot be considered as a guide. The present science is seen as similar to a ship on the sea that if the ship sinks into the sea, the sea becomes harmful to the ship. Today since science is taken far from the religion and it is connected to a body without the spirit it leads man to stresses and crises. If the heart is ill the whole body will be ill, if the heart is healthy the whole body is also healthy. The distortion of the heart leads to the mal-functioning of reason so that it cannot discriminate between good and evil. In the Qur'an; it is said by Allah that we have given to you reason which discriminates evil from good. If it is based on Qur'an, reason can find the true way. The heart divorced from the Qur'an is obliged to mislead. But all the

wrongs will inevitably be corrected; all the unbelievers will become Muslims in the Last Time. Science should be in the service of man. Its point of departure is very important. Sciences discover the already existing laws, it can not create a new thing. Today some people use science for the benefit of man while others use it for their harm. For example, amnion liquids coming after women's giving birth to child are sometimes used as the cosmetic materials, their being a trade commodity is immoral; and the chickens are squeezed into the narrow cages in order to get more meat, this is against their nature. In the present society the heart and reason not in the place where they should be as opposed to their place in the past society. Although the scientists are correct in some issues, in certain others they are wrong. For example, they insist that marriage among the close relatives result in abnormal birth, though Allah allows it. They cannot know better than Him. This fact indicates that the reason is insufficient without the help of the heart but the heart, should be purified from the evil things.

Allah created his servants and send the Book so that they could know Him. If science is practised according to this divine revelation it will be beneficial for men, otherwise it will be the source of disorder as in the present society. Our knowledge stems from the meaning of Qur'anic revelation. However, the more man follows his self (*nefs*), the more his heart becomes darkened. If the heart is healthy it directs reason and the reason obeys it without any objection. The present science is inadequate since it does not teach anything through which man could learn Allah. Any work realized by a religiously unclean (*cunub*) man is *haram*. There is not *besmele* in the beginning of the books; there is not *barakah*, the *rahmah* (grace) of Allah and angles if there is not *besmele*. The explanations of science are inadequate and wrong because they exclude Islam. Islam does not say 'do not work', but it does not also say 'work in a degree of ignoring the other world'.

Science is divided into two: religious and rational. The science taking man away from Allah is against the Islamic values. In our country for seventy years there has not been a religious education. In the textbooks of present education there are many statements leading man to disbelief. The reason can not help in the spiritual matters. In these realms man should follow Tradition. Bashfulness and belief should go together with reason. However, today science does not serve for the spirituality that is the inner world. For this, only the spiritual sciences are sufficient. In this connection Imam Rabbani Said that astrology (*ilm-i nücum*) is unnecessary. In the schools only Qur'an, Tradition, and Islamic Law should be taught. For happiness and tranquillity of man not reason but heart should be given primary importance. As a result of the increase of heart's sensitivity, people become more respectful, lovely and intimate among

each other. Reason lonely is seen as incomplete, it should be unified with the heart. Since the people attempt to solve all of their problems on the basis of reason, they do not have a solution to their anxiety and inner troubles. It is insisted that one cannot know anything only on the basis of reason. The heart should seek the consent of Allah. The science has some conspicuous and multi-faceted un-islamic features in its present state. It makes anything remote from the religious practices and Islamic values. One should live by the guidance of revelation, as the prophet did, not with the guidance of reason. For instance, although the bottom not the upper surface of the *mes* becomes dirty, its upper surface is touched with the wet hand. This is a religious obligation and not in conformity with the reason. Nothing should be allowed to penetrate into the heart except Allah. No vengeance and enmity (*haset*) should be fed in the heart against any Muslim.

For the adherents of **İskender Paşa Dergahı** science is valid to a certain extend, since it must be dependent on revelation. Present science does not lead man to the source of Truth. It fills the gap that is a result of man's loosing his value judgements. The place of reason in our life is limited. Heart and reason are complementary of each other. Pure reason can not lead man to salvation. Reason unified with the heart can be the real guide for man. The present science is insufficient, it should be much more developed. For example the computer chips are produced in the West and from an Islamic point of view, we should ourselves produce it. Technology and science are utilized without considering the values of our own society. As far as Muslims do not possess science, the present science that is in the hands of the enemies of Islam continues to be used against Muslims as a means of oppression. Scientific theories change in time but in Islam there is the acceptance of the Natural Laws conceived as the Law of Allah (*Adet-i İlahi*). This means that there can be laws in the Islamic natural sciences, but for the social issues we can not speak of scientific laws; these fields are relative, reason accepted as valid in the realms outside of the absolute beliefs that are the *nasses* (revelation). Honeycomb is given to be filled by him. There are the domains where Allah puts limits for men and the domains Allah sets no limit to men so that he can use his reason. Belief comes first then comes reason. Reason is reliable as far as belief is not concerned.

It is difficult to speak about heart without being the man of heart. Belief starts with the love of heart that should be satisfied for the completion of man's faith. Present science is interventionist to men's life and encompassing it from every aspect. It has been continually increasing its pressure over the world-views and practices of men who are missway in order to be more and more scientific and rational. Their will to more and more prevents them from being

themselves and lead to personal and social crisis. In this age people accept the ideas they produce as a result of their mental gymnastics as their law and order. For Muslims this situation is in conformity with the nature of man. But in the Islamic view this is not the way to the meaning of life, since reason, should be on the command of heart as a complementary part of it. When men only trust in reason they come to an impasse. As a matter of their creation men can both be very good and very bad. Only those who unite their reason and heart become successful both in this and the next world. Heart gives a direction to men's extreme and harmful ideas and actions by setting a limit to them. In a sense, it undertakes a role of brake. Acting only on the basis of reason resembles to an automobile without brake.

Science can be developed as far as it is not opposed to Islamic values. Man is distinguished from the other living beings by his reason, but it should be properly used in the way of being servant to the Truth. We can use reason to the extent that Allah allowed. We do and make most of the things in our daily life with reason, which is one of the important guides in understanding events and in solving the problems but not an adequate one since there are secrets to which reason has almost no access. These are the domains where reason stops and heart starts to work in the way to Truth. In this sense, man of present age should not ignore the relevance of revelation. In principle the heart and reason should be negotiated and work in conformity. Reason should not be made an idol through accepting it as the sole measure of everything, although it is still the most distinctive feature of man from the other living beings. In the Qur'an, there are verses mentioning reason in a positive sense. It advocates using *aql* (reason), but *aql* should come after *naql* (revelation). The role of the heart in human life is very great. In a *hadith* it is uttered that if the heart is in a good state, the whole body is in a good state, and if it is in a bad state the whole body is in a bad state as well. Without the tranquillity of our emotions and spirituality, reason has no benefit for us. Tranquillity and happiness of the heart effect the whole life. Heart does not mislead us but reason does. Although the present science has provided many facilities for human life; man, in a sense, has become a servant of it. Today science attempts to legitimize certain taboos more than contributing to the happiness of man. Science and reason do not mean everything Muslims should have. It does not give absolute explanations, what it puts forth is disputable. The belief and practices of Muslim are provided by Qur'an and *Hadith*.

The spirit that obeyed Allah in the time of its first creation (*Qalu Bela*) is man's body in this world. *Nefs* should be dependent on *Aql*, *Aql* on *Qalb* (heart), *Qalb* on *Ruh*. A man attaining the highest point in belief knows his self

and knowing self means knowing the cosmos. This is the way of turning back on his essence. Muslims' belief of the birth of every child as a Muslim stems from the belief that all the spirits obeyed Allah in *Qalu Bela* and they remain as Muslim until they grow up to the eligible age. *Aql* symbolizes *İlm* (knowledge) and *Qalb* symbolizes Tasawwuf. *İlm* breeds Tasawwuf and vice versa. That is why they should have equal place in our life.

In sum, for İskender Paşa disciples, today science has an important place in human life; it provides practical easiness, saves time and facilitates life. The developments in science have contributed to the material and physical satisfaction of man. However, such developments have never touched the spiritual aspects of man and leave him hungry in these realms. Therefore, men have never become happy. This means that science is not sufficient for the tranquillity and happiness of men.

Nature and Human Will

İsmail Ağa Murids insist that whoever does not love for his brother what he loves for himself cannot be a true Muslim. A Muslim cannot cut the forest for his interest more than his own need. The same is true for fishing. However, today the forest is cut to produce paper used for publishing obscene pictures and immoral writings. Wood is utilised for bedroom. Muslim has no need of ostentation of bedroom that is a waste forbidden (*haram*) by religion. Prophet says that 'even if you are near by the river do not waste its water'. A Muslim desists from destroying environment and from anything that might be harmful for man and nature, since they are created by Allah and obey Him. Allah utters that 'take the benefits of that food I have given to you and do not seek benefit from the things I have forbidden to you'. Man should approach to the other creatures with reverence because it is *haram* to give any harm to any of the creatures. Nature is a gift to man. He should see it in the same way as he sees himself. As the man and society are degenerated the nature is also degenerated. If the forests become smaller and smaller as a consequence of the present production, two trees should be planted for the every one being cut. Man pollutes both himself (his body is also considered as nature) and the nature by using them for an aim which contradicts with the aim of their creation. Islam also determines how a man should treat his own body; it is *haram* to do any harm to it. His own body is also a trust given to him. For this reason, suicide is forbidden in Islam.

For them, today the nature is being destroyed and no one is able to stop it, since man acts not with the stimulus of *riza-i İlahi* (the acceptance of the will of God) but with the stimulus of money. Whoever internalizes the mo-

rality of Islam knows that all of the creatures have rights on man. Islam advises man to make attempts for the livelihood of nature by giving them certain values such as planting trees and not polluting the water. However, man is naturally interest oriented. Islam aims to prevent those aspects of interest through setting certain values. Whoever accepts Islamic values is lees harmful to the living beings, since he behaves with the principles advocating the love of the creatures for their creators. According to Tasawwuf there is nothing empty, all the possession belong to Allah. A man, not knowing, this principle, thinks that there is nothing wrong in letting flow the pollution of his plant to the land around it because he assumes that that land is empty. A Muslim having favour (*ihlas*) do not think that it is empty because it is in the possession of Allah. It is in the same belief that even plucking a weed is to be made with a divine sensitivity. By one of our informants a Sufic tale is given as an instance explaining this divine contemplation: 'The Sheikh of Hüdai wanted from his disciples to bring him a lively rose. Hüdai went out and turned with a dead rose. Sheikh asked why did not he bring a lively one that he wanted? Hüdai responded that he had searched all the roses and saw that all of the life was in a state of recollection (*dhikr*) that is why he brought that one'.

For the persons in **İskender Paşa** circle, nature is believed to be given to men as a blessing of Allah for the benefit of all humanity. Men have no right to destroy nature, since it is divine trust. A Muslim can not pollute environment, since the soil, the water and the air are used commonly, the common values of men should be utilized with care. To do and make everything in the best way is an artistic value of Islam; one should be interested in every creature with the most possible sensitivity, protect it from the harms. Keeping the space in its natural beauty is vitally important in the spiritual life. Not only Muslims but also non-Muslims' rightful share in nature is taken by those mistreating it. Even men have no right to destroy the things in his own possession. For instance, one should not fire his money on the basis of the view that that money is in his own possession. He has also not any right to devastate the public buss and elevator. Beside this, nature should be conserved as what it is. Today, the Siberian forests are being cut for cellulite. Tomorrow, its clamity will be smeared to us. Sprays used for odour or killing the flies spreads clora flora carbon gas giving way to danger to all humanity. It is not permitted to use by a Muslim, since it is a threat to the rights of the creatures. Every action of men polluting air, soil and water is also a violation of human right and therefore should not be conducted by a believer. Muslim has a polite, refined and amicable personality. A Muslim should not pass across when the traffic light is red since it is a violation of the right of creatures.

Man's violence toward nature is dependent on the values brought by the modern age. In the Islamic societies man attempted to protect and enrich the nature. The Ottoman capital, Istanbul is given as an example of this approach, there were Kağıthane, Sadabat and Yıldız popular excursion spot places. Now, there are leather complexes and swear in Kağıthane, carcass smells in Sadabat, Yıldız has been saved since it became a public park. Today, even it seems that we compete with each other for the destruction of environment.

The present environmentalist movements do almost nothing for the improvement of environment. Their fault stems from the fact that they do not know the source and the solution of the problem. For the İskender Paşa adherents the source of the problems lies on the individualistic ethics of the modern age. And the solution lies on the acceptance of the view that if the individuals are introduced with the beauty of Allah, they desire to protect the beauties in the creatures and develop reverence for them. Man's being fond of material interests and insufficient in the spiritual dimension constitute a threat both to his environment and to the whole humanity. Enormous developments in technology and science created a new man thinking only his material interest. 'An egoist person burns his neighbour's house for cooking his egg.' Therefore there is a need for meritorious persons. Today the harms men have done are not limited with the earth; they sprung into the deep sky. Men having a complete belief in and fear of Allah can not do any harm to anything. It is believed that in the process of industrialisation West has destroyed the nature for its interest. West realizes its own interests over the Muslims on the basis of some activities in the name of saving nature. Without feeling pain modern man has been doomed to live within the masses of concrete. If this wrong is not improved in the nearest feature, our world will face with a gigantic danger. Man should primarily protect himself in order to protect the eco-habitat. If the nature is used for the benefit of society but not for individualistic interests, the least harm is given to it. There should be some measures and attempts to protect the nature, otherwise there will be a great danger not only for the life of non-human but also for all human beings. Therefore, it is not only a responsibility of Muslims but also all the people over the earth to develop the ways of protecting nature. On the basis of a statement of an Indian chief, it is argued that as the technology advances, man destroys the nature and prepares his own death. It will be a good step to try to relive the nature gifted to man. If the balance of nature breaks down, man will not have a tranquil condition. Destroying thousands hectares of forest for building a university site, known and unknown distorting effects of installing nuclear power centers are conceived as infidelity toward the divine gift.

The Last Day and Mahdi

For most of the adherents of **İsmail Ağa** branch of Sufism, although the big signs of the Day of Judgement (*Yevm al-Qiyamah*) have not appeared yet, most of the small signs of it have been seen until present. On the basis of the *Hadith* literature these signs are mainly accepted as increase of open drunkenness, high buildings, ignorance, bribery, coming down of the bandits from the mountain to the city (in the past the bandits were attacking city suddenly from the mountains, today they have became official burglars: İSKİ and Civan-Gates and swindling of Horzum and other similar events in 1980's and 1990's are given as some examples of this phenomenon) the wife's directing her husband, men's being decorated in the outer aspect though their inner aspect is dark (empty), sudden deaths (heart attacks), the hegemony of non-Muslims all over the world, resemblance of women to man and men to women, doing injustice to the orphan, unification of unbelievers against Islam, hand and eye adultery, children's appraisal to their parents, the decrease of trust and respect among men as a result of injustice to the trust and the disappearance of the *barakah* of life and acceptance of the will of God. Today these signs are accepted to exist all over the world. These small signs are seen as the harbingers of the big ones. This means that the Day of Judgement is near to come.

It is generally believed that when Mahdi will come the present technology will be totally disappeared and the natural things will remain in the world. This belief is supported by the view that as the present consumption nwm-8continues on, reserves of petroleum will be exhausted up in the near future and there will be a turn to the past and inevitable use of sword in the wars. Allah will give a supernatural power to Mahdi and Mahdi will fight with sword. Since Mahdi will be on the service of Islam, Mahdi will fight with making no oppression to the masses-enemies of the Muslims since Islam does not permit the use of injustice. Mahdi will fight against Dajjal and kill him by sword. The war of the Last Day will be the war of foot soldiers. Invisible armies will help to the Muslims. Allah has so powerful friends for whom atomic bomb is very weak. Since Mahdi is a friend of Allah, he will conquer the battle with Dajjal even the war will be with the present technological weapons and no matter he will fight with sword or any other tool of war. Allah's help to the Muslims is considered to be decisive throughout the history of wars between the Muslims and non-Muslims. In the Bedir war the angels supported Muslims. Even today in Çeçenistan, Çanakkale and Cyprus wars these supports have been seen. Materialism or the technological weapons cannot attain a permanent victory over the

spirituality or the Muslims. The artillery pieces and guns of the unbelievers will not be effective against Mahdi. Dajjal is believed to have a gigantic power. On the basis of a *hadith* it is indicated that a believer will be easily turned to an unbeliever in his own home and outside by a big power. A significant number of the informants said that although they are not exactly sure, the present television can be seen as Dajjal and that certain of the Sufi masters said this in their conversation with them. Allah will give an enormous power to Dajjal who will deceive many people; for example he will cheat them by cutting and killing a man who will not believe him by a saw and than reconnecting the parts of that man he will bring him to life again. Whoever will read the *surah of kehf* will be able to escape from the calamity of Dajjal who will not be able to approach them. Dajjal will enter to every home and taking everyone under his control and encompassing. He will get many people and associates through misleading them. Mahdi will not come immediately. He will appear in order to liberate the people from the tyranny of Dajjal after the people will have been deeply troubled.

A significant number of persons in **İskender Paşa** circle said that they did not know how Mahdi will fight with Dejjal. A few insisted that the issue of Mahdi is a disputable one in Islam. On the basis of the *Hadith* literature, about a half of the İskender Paşa *murids* with whom we interviewed believe that although the big signs of the Day of Judgement have not been seen yet, most of the small signs of the Day of Judgement have been appeared. These small signs are counted as: the increase of the high buildings, immorality, adultery and prostitution, injustice, killings, drunkenness, gambling, interest, the decrease of trust among men, decrease of the number of *ulema,* the spiritual collapse of society, women's being governor and the weakening of the Islamic values. A *hadith* says that in the Last Day Islam will become like a piece of ember which will burn the hand when it is kept by it and will be extinguished if it will fall down.

It is argued by the great majority of those who gave response to our question that Mahdi will fight against Dejjal with the most modern technological weapons of his age, this is because of the principle that advocates to the Muslims to be armed with the weapons of their enemies.

The Evil: TV and/or Its Use?

İsmail Ağa murids contends that today television is a dragon. An intelligent man should not nourish it in his bosom. Although Television is good in itself, it should not be used since its content is demonic. It is, at present, a box

of foolishness. But the box has not a fault in itself. In its present use it makes itself gigantic by gathering everybody's attention to a single point. It leads man to forget that man was created for a test and for the aim of acquiring the next world. This means that under the influence of TV a new species came into presence resembling the man who do not sow in the summer and becomes hungry in the winter. It is difficult for men to avoid the harms of the television since they are inclined to their desires by their creation. Whoever has television in his home, cannot realize his religious worships purely and it has a shaking influence over the family life. Television effects the friendly conversation, fraternity in a negative direction. For learning anything it is better to be found in the actual conversation and sitting together than watching TV. Today it is not possible to use it in a positive way. For this reason, today, a Muslim can not say that the present television can be used in a way consistent with the Islamic values. Man may think that he can control his desire, but still he will be under the pressure of television. It can be used according to *Shari'a*, *Ehl-i Sunnah* (Orthodoxy), and *İcma-i Ummah* (the consensus of the Islamic community).

Television can be used if it is completely controlled and administered by the Muslims. However, today even Muslims have Islamic channels there is the danger of shifting to the other channels. When it enters home, the other channels are also watched. The spiritual state of man resembles the pool to which flow water from the five fountains one of which including dirty water makes the pool wholly dirty, though the other four fountains include clean water. At present, though confidential woman is shown in most of the channels. Since television directs man to action and makes the heart dark by leading the self (*nefs*) astray, watching it is forbidden. Beside this, it takes time, mislead man and uses people as a means of exploitation. Advertisement, which force man to buy commodities, is another reasons for not watching television. Radio is different than TV channels but the use of the voice of woman is contradictory to the Islamic values.

For the adherents of **İskender Paşa Dergahı**, the value of the TV is determined by its users. Muslims'use of TV in accordance with the Islamic values means that there should not be programs which lead men to disbelief, unrest against Allah, and sexual desires. Every tool and equipment can be used to contribute to the constitution of positive personalities. Muslims should facilitate from the possibilities of technology in order to reach to a good world, good society and good man. As an instrument television is a marvel of technology. However, today it has more harms than benefits because of channels having programs against Islam. There may not be problem if there is only Islamic channels. But today when news is watched or when a child is watching TV, its

negative influences can not be resisted. Moreover, it is also necessary for the Muslims to have knowledge about the daily events all over the world.

Television, today, has become an inevitable means of society. It can be used as long as it has programs for the benefit of our society and nation. It can be thought that in the present condition a conscious Muslim should not use it. However, when we think the state of society, it is difficult to say that it should not be used. Although it has some benefits, it effects the personality of individuals deeply in a negative way. There are both good and bad TV programs. In the present time TV takes men as its prisoners. Particularly today's children grow up with the culture of it. It leads one to develop a passive personality, to have anti-social feelings and to be deprived of the reading ability. It is not possible to prevent the negative influences of TV when it is used. It is also difficult to say that we may leave it altogether; it is not in one's hand not to put it at home, since the children want it very much. They believe that there is not a feasible alternative to the role of the present TV. If possible, television should not be used, but if not it should be used consciously for the beneficial programs. Television should be used but with control over it, with selecting and timing the good programs and not watching the others so that one should not be controlled by but should have a control over it. Its benefits should be taken and its harms should be removed. It should be used as a means of training; but there are programs which lead wasting time, chaining man to TV, and which are against the moral values, but not watching them is in the hand of men. With its present characteristics television is full of immorality. When it is improved it can be used for training and informing the society and individual.

The Problems of the Present Economy

The murids of **İsmail Ağa** circle think that in the present conditions for a Muslim businessman it is difficult to work without mixing *haram* to his earnings particularly without being involved in interest. He should work according to Islamic Law with a fear of Allah. A Muslim businessman should avoid *haram* and take refuge behind Allah. As opposed to this, today it is required to abandon religion for the world though this world is transitory and the next world is permanent.

Islamic trade among the people has been gradually diminishing. Non-Islamic trade resembles a speedy flowing river that rolls the stones resisting it. It can make no harm only to the big and strong stones. In order to be a strong stone it is enough to have a fear of and trust in Allah. In a *hadith* it is said that 'near the Day of Judgement one will protect his religion with money'. In another *hadith* Prophet says that 'I take refuge behind Allah from poverty.'

The dominant non-Islamic life pattern constitutes a barrier to the work of Islamic businessman. Today, since large part of the foods and clothes are opposed to Islamic values, their purchase and sale become extremely difficult. The activities of a Muslim businessman should conform to the Islamic Law. The most important difficulty stems from the fact that Islamic Commercial Law is not adequately known. For example, a Muslim businessman should not employ woman secretary. Rather he should employ Muslim and male worker that is difficult today. In time Muslims should develop business fields conforming to Shari'a, such as Islamic holiday villages, production and sale of the Islamic clothes and foods. However without a Shari'a order a completely Islamic economic activity is not possible. A Muslim businessman can not sell a commodity accidentally. However most of the exchanges are luxury goods and services; TV sets, cigarettes, banks, stock exchange. Finance is another problem. A Muslim businessman may be in difficulty when he needs money; he cannot take it from the bank since Islam forbids interest and he cannot borrow it from a friend in the present conditions of the inflationist economy. The prevailing economic conditions push a Muslim businessman to small enterprise. He should work with cash in order to be consistent with the religious values. The present financial institutions, which have a claim of working without interest, are doubtful in relation to their being Islamic or not. It is really difficult to believe that they are without interest. In the traditional times there were no interest and inflation. Material being of the money determined its value. For instance the gold had a value according to its weight. The numbers did not determine the value. The value of the paper was paper no more or no less than that, and this prevented inflation.

For the follower of **İskender Paşa** Sufism, interest is forbidden by Islam. It is seen as an unjust earning and as the most important problem for a Muslim businessman in the present economic system. Beside this, there are many barriers preventing the development of the Muslim enterprise. In the view of İskender Paşa murids it is a point of emphasis that the source of the present obstacles is connected with the features of the non-Islamic rule. One has to use interest through at least bank procession.

Man can live most of the values of Islam in any society. A Muslim businessman can work with the Islamic principles if he wants to do so. Allah indicates what is forbidden and what is permitted to him. One can work with his own capital without the use of interest. Muslim businessman faces with a situation that prevents the marketing of his goods. Lobby activities of the non-

Muslims are prevalent in our country. Not having trust to the promise is another obstacle for the Muslim entrepreneurs aiming to prevent themselves from the non-Islamic rules of the present formal economic activities. There are hindrances for a Muslim businessman not only in Turkey but also in the international level. There is the pressure of having capital in the conditions of an interest economy.

The big enterprises are opposed to Islam, since not the right but benefit is sought. This prevents the development of a Muslim businessman. An unjust order is an obstacle to his growth. Even when the Muslim businessman achieves a growth, he can not escape from becoming smeared by the non-Islamic values. He is taken away from justice and conquered by his *nefs* as his capital grows. A Muslim businessman can not do work today if he does not accept the non-Islamic market values. The most difficult aspect of working in accordance with the Islamic values in the present conditions is the fact that he has to manage an enterprise with the non-Islamic (*batil*) rules of present economy. A Muslim businessman is subordinated in the present economic system because of his fear of becoming smeared by *haram.* In this issue there are important responsibilities of the *ulema.* System is particularly organized to keep the Muslims out of economic activities. The enterprise of Muslim businessman gets difficulty because of the inevitability of working by interest.

Urban Life

By the adherents of **İsmail Ağa Dergahı**, human life in the urban centers is seen as suitable for human nature rather than being opposed to it; but when we consider the phenomenon of present urbanization, we see that it gives way to the increase of immorality although for those who choose Islam conducting an Islamic life pattern becomes more easy. Urbanization itself is not the source of evil but its misuse. Beside this, cities are evaluated as superior to the villages since Islamic sciences (ulum) are more prevalent in the city than the village. Prophet uttered that 9 from 10 of *barakah* is found in the city and in the Qur'an it is stated that the tribes (Bedouin) in the villages are more harsh than the city dwellers by virtue of their disbelief and discord. No prophet had lived in the villages. The people in the big cities are better for the tranquillity of a believer. The big cities are also better for getting the otherworld since there are abundance of the mosques, libraries and advises.

Since Islam had been lived throughout the Ottoman history; there had occurred totally 100 retaliation and 30 burglary events (17 of them were conducted by the Armenians). In the big cities, for a Muslim, besides living in accordance to Islam, there is more possibility of calling the non-believers to Islam.

In the present time the small places are spiritually dead. Big cities have more *barakah*. Therefore İsmail Ağa branch particularly advocates living in the big cities. The city is seen as a place of freedom, one can live there as he wants; since the big cities push man to loneliness and nobody interferes the life of nobody else. Man's being uninterested to each other makes practising the values of the *tariqa* in ease. The society does not control your life. On the other hand in the villages people interfere to your life manner. In the big cities one can go to the mosque with *sarık* (turban) and *shalwar* (baggy trousers). In this sense in the village there is an interference, the manner of behaviour is controlled. The value of anything can be known by their opposites. Avoiding from the evils is more difficult in the cities but since nobody interferes nobody else, living Islam in tranquillity is more easy. For example, Muslims in Istanbul has become more conscious since they saw the danger, saw the disgracefulness of the people living in sin. For the one knowing his nature (*fitrat*) and fond of the Islamic belief, living in the big cities is more beneficial. As far as Islam is lived, the evils of the big city does not make any problem.

İskender Paşa murids believes that the life in the present cities is seen as opposed to the nature of man. They make a clear distinction between the present cities and Islamic cities of the old periods. Islam, in their view, is a city-centred religion and advocates living in the urban rather than rural areas. Prophet of Islam was not a peasant, moreover he advised being *medeni* (urbanised). For them Islam promotes living in the city as the centers of knowledge (*ilm*). Although Islam is an urban religion, present cities are opposed to living Islam properly, since they are not in consistency with human nature.

The present cities and Islamic cities are completely different in terms of their priority of values of life, but city should be preferred to live in, since it is today a task of Muslim to convey Islam and to have an access to the people. But life in a more tranquil area is more suitable for living without distorting our nature. However, today there is no place where living in accordance to nature is possible. Man lives in the urban centers in difficult conditions wearing them out. Big cities have many features making life easy. Man is naturally inclined to easiness. Metropolitan areas have some advantages, since there is the possibility that man finds everything he seeks. Man is a social being and he becomes more productive in the atmosphere of city. But artificial rules of the city life are against human nature and limit freedom of life. İskender Paşa *murids* believe that Sufi masters advise living in the cities rather than in the rural areas. They remain in the hands of the evil doers, if Muslims desist from living in these places. This is against the fact that it is very difficult for man to live in the big city without degeneration and being assimilated by it. Not only spiritual but also

materiel aspects of life such as noise and air pollution and expansiveness of life lead men to a feeling of loneliness and passivity.

Islam does not advocate life long *Khalva* (seclusion). 'A bite and a cardigan' is always true in the sense that one should not be attracted by the world. However, it does not have a meaning for not working and earning money, since it leads man to poverty both in the material and religious sense. The Islamic orders have tended to make trade since they see it as an Islamic mission. Today earning money is an Islamic task, since money is necessary for being in the service of Islam. But, on the other hand, entering into trade wears out the spiritual aspect of community, since it is difficult to earn money according to Islamic principles. Although the mission of the order is to give spiritual service to man, when the trade become a part of their concern the goal of spirituality is damaged. The trade activities today are not based on but against the Islamic norms.

Education and Morality

It is a general view among members of the **İsmail Ağa** branch that in the present schools man is produced irreligious and immoral. Primary School is seen as dark, secondary school is darker, high School is much darker and university is the darkest. University education is equated to the imitation of the West. Nobody is concerned in learning and teaching real science (*ilm*). If anyone is contempt of the sciences taught in the university, it means that he has a distorted morality and knowledge. Universities are seen as the scorpion nets or the swamps of immorality. The faith of man is weakened in these institutions. In the universities, progress and developments are seen as connected to Christianity and Judaism and the dominant mentality in universities teaches that if we want to be developed, we should resemble them.

They believe that Islam forbids education of girls and boys together. Moreover, Islam does not permit the teaching of a woman by a man and man by a woman. That's why today girls and boys are not religiously permitted to have an education in the universities. In the University man is not taught any part or section of spirituality and religion. The present institutions are the institutions paralysing Islam. The dominant idea and application are against the separation of woman and man. Even though the sciences taught in the universities may be beneficial for the material aspect of man, there are immoral and deviant issues as well; the sciences are distorted in the same way as a drop of poison spoils a saucepot of milk. If those going to universities do not learn something from their parents and neighbours, they are graduated from the university as irreligious persons. Universities and lower schools are conceived as

the representatives of Europe in Turkey. Moreover, İmam-Hatip Schools and Faculties of theology are not completely the Islamic solution, since these institutions teach Islam in a wrong way. The solution of the present problems of education and morality, for the İsmail Ağa Dergahı of the Naqshbandi Order lies in the establishment of Madrasas and Islamic society.

It is a considerable view of the İsmail Ağa branch that the universities, high and primary schools in Turkey have been established in order to destroy Islam, since all of their principles are against Islam. Children should not be send to these institutions, rather they should learn Arabic, *tariqa*, and memorizing Qur'an. Beside this, negative ideas about the culture and history of Islam are instilled. One of our informants insisted that 'When I was in the Secondary School, in the textbook, Sultan Abdulhamid was called as Red Sultan, Turgut Özal said that this insult toward Abdulhamid was wrong.' For İsmail Ağa members, today universities attempt to take the Turkish people away from Islam and promote a European life pattern and belief system. They are far away from being the centers of science and training scientist. The science is kept separated from Islam, although the belief in Islam motivates man to make inquiry and the non-Islamic motivating factors lack their validity. Science is a gift of Allah and cannot be gained only on the basis of human aim. Today universities teach the reverse of this i.e. it teaches that in achieving knowledge there is no need to Allah. They are foreign to society and its morality and therefore away from being the places of sciences. An informant having a university graduation exclaimed that 'universities are separated from the society and have a life standard of their own: agricultural engineers have no relation with agriculture, sociologist with society, psychologist with human psyche, they only imitate Western science'.

İskender Paşa murids see universities as inadequate by virtue of their morality and quality of science. They are less developed than the European Universities in terms of scientific and technological training. Morally, it produces juggler scientists. It is argued that universities are interested nothing other than the translation of the European materials: They have no original invention and discovery and idea or thought of their own. They give an education that is against Islamic structure and norms. Rather than directing students to Islamic values, they are taken away from them. In this sense, they have deviated from their roles and aims that were the characteristic of Islamic *madrasa* education.

They see universities as being in conformity with the general trends in society. Western culture is more influential than the culture of our own society. It is stated that as a society we do not think but only suppose that we think. Since the paradox of social life in our society has sprung into the structure of

state and university as one of its parts, it is not possible to say that the quality of education is high. Even the zealous persons are subordinated and pacified because the dominant view promotes the imitation of the West. We have a social identity, which shakes itself; we are devoid of the capability of understanding ourselves. As a society we look each other as enemy. This duality stems from the emerging differences of ideas as a result of the spread of Western culture. The behaviours of those going to university for education are changed in negative rather positive direction. That is why they are evaluated as the front branches of imperialism. However, since the degeneration in our society started from above, from the intellectual strata, the improvement will also come from the same category. In this sense, although they are now insufficient, they must be the centers of Islamic education and revival.

Most of the persons in İskender Paşa Dergahı claim that in Turkey universities are in full of backwardness unable of preparing students for their business life. This is because of the memorizationist education in the university as continuity of the character of High school. The only indisputable feature of universities is the fact that they graduate students with a materialist point of view giving no priority to knowledge and wisdom. Education gives vague knowledge and does not motivate the students to inquiry, because incompetent persons who are not interested with the problems of society occupy the chairs in universities.

DISCUSSION: STRATEGIES OF INSTRUMENTAL CONCEPTION OF TECHNOLOGY AND SCIENCE

A comparison of the two branches of Naqshbandi order in question reveals that although their conceptions of science and technology do not differ at the substantial level, their views on the use of present technology and science indicate considerable differences. The most striking difference does not stem from their vision of the present, but it arises to the extent that they are compelled to compromise their thoughts on action and the consequences of technology and science in their daily life. This means that even though a specific order, which takes active part in the presentn socio-economic techno-scientific processes, its views on the present institutions and the processes resembles the one that does not take such an active position.

İsmail Ağa Dergahı promotes, on the one hand, the view that its disciples should cut off some of their ties with the dominant institutions and seems to advocate an inner spiritualization through taking them into its own web of relations, it provokes, on the other hand, an ideology of mass mobilization for the aim at mass salvation. This case in itself indicates the main paradox of

spirituality; a Sufi order is forced, by the techno-scientific reality as the substance of everyday life, to fight against its own *reason d'etre.* This does not mean that the order has abandoned its attempts at self-salvation. Rather the reverse holds more correct; the order has increased and strengthened its role in carrying out the task of promoting the ideal of self-salvation among its members. The discipline over the disciples is more clearly defined, systematised in order to lead them in the way to Truth and to conceive the status of the worldly affairs. This explains us the fact that the traditional Sufic ideal and practise of subjective experience and self-contemplation have been superseded by the more 'objective' and 'tenable' means of persuasions. İsmail Ağa Dergahı isolates the relations of its adherents from the non-believers in order not only to keep them apart from the distortions they would come face to face with, but also to prepare them as the possible agents of a mass salvation. It defines its outer sphere as the one to be emancipated from the worldly tyranny of their *nefs.* It has an aim of spiritualization, but at a popular level. It is a closed community but has an open-salvation project in the sense that it involves both universalistic and the particularistic aspects. Its particularism is rooted in its being a school of Tasawwuf and universalism in its being a part of the already established globalized reality that is a function of the techno-scientific constitution of action. Then the pervasive contradiction in the realm of Islamic spirituality seems to manifest itself as the one between inner and outer, experience and necessity, ideology and reality, particularism and globalism, art and technology, or in completely Sufic terms between *Qalb* and *Nefs,* but never between heterodoxy and orthodoxy and moderate and radical Islam, since Islam has never meant other than the interpretations of the commonly accepted sources until the impact of the techno-scientific processes. As any other Islamic trend, İsmail Ağa Dergahı must also proceed in the way opened by the commonly criticised framework of necessity more than the one provided by its Sufic priorities.

As a result of our observations and interviews it is seen that İsmail Ağa Dergahı is not against technology and science themselves. It promotes the view that today the evils are the consequences of the misuse of them; the ills of the present processes can be cured on the basis of Islamic use of them. On the other hand, it can be stated that İsmail Ağa conception reflects a techno-scientific character, since it conceives the present conditions of life in totalitarian terms. University, TV, Urban life, economy, human relations are almost totally evaluated as the networks of evil and seen as the realms that should be given a new shape and quality within the guidance and framework of Qur'an and Sunnah. On the one hand complete rejection of the present university education, present character of TV and the structure of present economy by the adherents of İsmail Ağa, on the other hand their preference of community life

in the city, indicate that *zahir* (outer) and *batin* (inner) aspects of Islam are unified in order to pursue a mass salvation strategy. The Dergah is primarily focused on the realization of the *tariqa* tasks of the disciples and than to convey Islamic message to the larger sections of society. The disciples desist from university education and watching TV because of protecting themselves from their evils. It seems to them that for the improvement of society people should first of all be trained within the *tariqa* network.

On the İskender Paşa side, Murids are advised to take active roles within the present institutions of society. It interprets the Naqshbandi principle of *halvet der enjuman* (solitude in the crowd) as a point of personal initiative in the ongoing matters of society. On the issues concerning Morality and Education, Last Day and Mahdi and TV, the adherents seem to accommodate with the present processes; university education is not only permitted but advised especially in the technical fields, Mahdi is thought to fight against Dejjal with the modern technological weapons and watching TV at present is not considered harmful as far as the Islamic channels and the programs involving no non-Islamic values are concerned. As opposed to İsmail Ağa murids, they tend to accept present university education with some minor modifications. Their views are much grounded on political-religious terms, while the views of İsmail Ağa seem to be much grounded on ethico-religious terms as well. İsmail Ağa Dergahı waits the coming of an Islamic social order for their true engagements in the institutional sphere, whereas İskender Paşa Dergahı attempts to prepare the cornerstones of such an order within the present institutions with an aim of substantially transforming them. Both presuppose that quality of life and the institutions of 'society can be given an Islamic shape when they are controlled by the Muslims'. However, so far, we have touched on some of the remaining paradoxes of such an approach that is not only a speciality of İsmail Ağa and İskender Paşa branches but also common to all of the modern subjectivist illusions concealing the nihilistic roots of the contemporary existence from the sight.

Traditional Islamic science and art, in the Sufic sense, aimed at discovering the divine order of universe and revealing the secret ties of creation as opposed to the so-called humanism and pragmatism of the modern science and technology. This unity of theology and science, man and nature did not allow the development of a separation between sacred and profane domains so that for the one, to be a true Sufi, it was required that this world should be changed into a world of divine manifestation in his vision rather than visualising it as an independent entity. However, with the impact of Western penetration into the Muslim world on the basis of its armed forces in its earlier phases and techno-

scientific packages in the later phases, Sufic way of life, together with its conception of knowledge and practise, has been subjected to a total transformation of its traditional outlook. This means that Sufism for the centuries has been counterpositioned itself with the Western style of life rather than being concentrated in its inner spiritual experience, that the diversity of the Sufi orders in the Islamic world started to see West as a common enemy. Sufism tries to make Islamic life style dominant in the daily life that is considered in a state of corruption. In this sense the emphasis of the traditional Sufism on the esoteric/inner (*batin*) dimension has shifted to the emphasis on the exoteric/outer (*zahir*) aspect. This can be considered as the victory of political Islam over the ethical one. Not only protecting oneself from the evils of society, but also developing a framework of superiority has become the point of Sufic concern.

As a consequence of the analysis of present Sufism's worldview, it can be stated that instrumentalization of thought and action has been the pervasive fact subordinating the experiential inner development to the ideological priorities of the divine cause. Then the main problem Islamic spirituality is confronted is connected to its being a part of a framework of necessity of life; integrism, abstractionism, universalism or globalism takes priority over particularism or distinctiveness, subjective experience or localism. Traditional Sufism as the inner spiritual dimension of the Islamic way of life has given way to the emergence of diversity of paths to Truth and all of them had found a legitimacy on the basis of subjective experience of Truth, since subjective experience has not a binding character. On this ground, it came to terms with the different cultures as opposed to the unitarian trends within Islam. On the basis of the eye of the heart and Sufic contemplative attitude, Sufism has established a close affinity between all of the creatures not only between the men of different cultures and beliefs. This is one of the most important points explaining the spread of Islam into the diverse cultures and the emergence of the different paths to Truth.

Islamic ideology has a view of action that parallels the dominant social scientific conception of reality. Both of them misinterpret the techno-scientific substance of everyday life. They have a consideration of individual action in humanitarian terms either as rational and purposeful or as determined by socio-cultural context. This means that subjectivism, either culturalist or individualist, determines whatever the meaning of action is, but in reality action is a form of instrumentality required by the ongoing techno-scientific production, consumption and information links. As a matter of fact, action is a prerequisite for the maintenance of anti-humanitarian processes. Action not capable of coping with these processes is automatically dismissed from the realm

of the possibilities making reality. Even though systemic rationality destroys the power of practical Islam, it cannot dissolve the power of Islamic imagery. In the end this results in a Muslim conception of reality as having alienated and wicked character. On the one hand, for the individual Islam is still a ground of giving meaning to his/her life, eternal and eschatological. On the other, it ceases to be a source of meaning in orienting his/her action, which in turn has dramatic consequences for the individual psyche. Such is the context where Islam achieves a reactionary-ideological position. Universalistic and totalitarian religious project is at the same time a reaction to secular universalism of modernity and a result of existential tension between practice and belief. Abstract and integrist Islamic discourse is the point of contemporary peculiarity that has no equivalence with the so-called heterodox and orthodox varieties of traditional Islam.

APPENDIX: INTERVIEW QUESTIONS (TURKISH AND ENGLISH)

1. Bugünkü toplumu, insanların hal ve hareketleri ve birbirleriyle ilişkileri açısından nasıl görüyorsunuz? Bu konuda eski ve yeni toplumun bir mukayesesini yapar mısınız?

1. How do you see the present society by virtue of the attitudes and actions of men and relationships among themselves? In this issue can you make a comparision between the past and present society?

2. Teknoloji ve bilimin dindeki yerini açıklar mısınız? Bunların Batı kültürünü beraberinde getirip getirmediği hususunda ne düþünüyorsunuz?

2. Can you explain the place of technology and science in religion? What do you think about whether they bring Western culture or not?

3. Toplumdaki olumsuzluklardan dolayı insanın, kendi iç dünyasına dalması mı; yoksa bu olumsuzlukları gidermek ve toplumun maneviyatını sürekli yüksek tutabilmek için insanlarla birlikte olması mı gerekir? Nedenlerini açıklar mısınız?

3. Should man desist to his corner because of the evils in society or should he be together with men in order to improve the society and make it spiritually developed? Can you explain the reasons?

4. Bilimin insan hayatındaki yeri sizce ne olmalıdır? Bügünkü bilimin hayatımıza etkisini bu açıdan değerlendirir misiniz?

4. What should be the place of science in men's life in your opinion? In this sense can you evaluate the place of present science in our life?

5. İnsanın kendi çıkarı için tabiatı tahrip ettiği ve onun dengesini bozduğu söyleniyor; bu konuda siz ne düþünüyorsunuz?

5. It is said that man has destroyed the nature and thrown it off its balance; what do you think about this issue?

6. Sizce aklın hayatımızdaki yeri ne kadar olmalıdır, kalbin yeri nedir?

6. In your opinion what should be the place of reason in our life, what is the place of heart?

7. Sizce bügünkü toplumda kıyamet alametleri görülüyor mu? Görülüyorsa bunlar nelerdir?

7. Are the signs of the day of judgement seen in the present society? If they are seen, what are they?

8. Siz, Mehdi geldiğinde Deccal'a karşı hangi savaþ araçlarıyla, nasıl mücadele edeceğini düşünüyorsunuz?

8. When Mahdi comes which instruments of war he will use and how will he fight against Dejjal?

9. Televizyonun kullanılıp kullanılmamasıyla ilgili düşüncelerinizi nedenleriyle açıklar mısınız?

9. Can you explain your thoughts and give reasons about whether television should be used or not?

10. Müslüman bir işadamı günümüzde nasıl çalışmalıdır? Varsa, ne gibi problemlerle karşılaşmaktadır?

10. How should a Muslim businessman work today? If there are, what kinds problems he faces with?

11. İnsanın fıtratını etkilemesi açısından büyük şehirlerde yaşamayı nasıl değerlendiriyorsunuz?

11. How do you see living in the big cities in terms of their influence over man's nature?

12. Bugünkü eğitim sistemini, özellikle üniversiteleri verdikleri eğitim, ahlak ve kültür açısından değerlendirir misiniz?

12. Can you evaluate the present system of education especially universities by virtue of their educational, ethical and cultural characteristics?

REFERENCES

Abu-Manneh, Butrus 1990. Khalwa and Rabita in the Suborder, *Naqshbandis*, M. Gaborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 290-301.

Adams, Charles J. 1990. The Naqshibandis of India and Pakistan Movement, *Naqshibandis*, M. Goborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 221-229.

Algar, Hamid 1976. The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance, *Studia Islamica* Vol.XLIV, ed. A. L. Vdovitch and A. M. Tvrki. Paris: G.-P. Maissonneuvre-Larose,123-152.

Algar, Hamid1990. A Brief History of Naqshbandi Order, in *Naqshbandis*, M. Gaborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 3-45.

Brunessen, Martin v. 1990. Naqshbandi Order in 17th Century Kurdistan, *Naqshbandis*, M. Gaborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 338-359.

Bruinessen, Martin v. 1992. *Agha, Sheikh and State*. London: Zed Books.

Coşan, Esad 1994. *Zaferin Yolu ve Şartları*. İstanbul: Seha Neşriyat.

Dağıstani, Ömer Z. 1992. *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, İrfan Gündüz and Yakup Çiçek(tr),. İstanbul: Seha Neşriyat.

Damrel, David W. 1990. The spread of Naqshbandi Political Thought in the Islamic World, in *Naqshbandis*, M. Gaborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 270-287.

Eraydın, Selçuk 1994. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.

Erzurumlu, İbrahim H. 1977. *İnsan-ı Kamil*. İstanbul: Hisar Yayınevi.

Erzurumlu, İbrahim H. 1981. *Marifetname*. İstanbul: Alem Yayıncılık.

Fusfeld, Warren 1984. Naqshbandi Sufism and Reformist Islam, in *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, B. B. Lawrence (ed), Leiden: E. J. Brill, 89-110.Green,

Arnold H. 1976. Political Attitudes and Activities of the Ulema in the Liberal Age, *International Journal of Middle East Studies* Vol.7(2)

Gündüz, İrfan 1992. Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri, *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyum Bildirileri*. İstanbul: Seha Neşriyat, pp. 17-49.

Gündüz, İrfan 1993. *Büyük İslam ve Tasavvuf Büyükleri*. İstanbul: Seha Neşriyat.

Gündüz, İrfan 1995. Mehmed Zahid Kotku (Rh.A)'in Tarikat ve İrşad Anlayışı, *Mehmed Zahid Kotku (KS) ve Tasavvuf*, Hüseyin Erkaya (ed), İstanbul: Seha Neşriyat, pp. 85-95.

Haar, Johan G.J.T. 1990. The Naqshbandi Tradition in the Eyes of Ahmad Sirhindi, in *Naqshbandis*, M. Gaborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 84-93.

Al-Hani, Abdullah 1995. *Adab*, Ali Hüsrevoğlu (tr), İstanbul: Erkam Yayınları.

Hourani, Albert 1994. *The Emergence of the Modern Middle East*. Chippenham: Antony Rowe Ltd.

Iqbal, Mohammad 1990. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.

Kadri, Ali 1994. *Tarikat-ı Nakşibendiye Prensipleri*. İstanbul: Pamuk Yayınları.

Kraus, Werner 1990. Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiyya-Khalidiyya into Indonesia, *Naqshbandis*, M. Gaborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 691-706.

Malik, Fateh M. 1990 Naqshbandiyya and Ideology of Muslim Nationalism, in *Naqshbandis*, M. Gaborieau (ed), Paris: Editions ISIS, pp. 231-235.

Mardin, Şerif 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey*. New York: State University of New York Press

Rabbani, İmam 1977. *Mektubat-ı Rabbani. Vol. I.*, Abdulkadir Akçiçek (tr), İstanbul: Merve Yayınları.

Sarkpuri, M. Halim 1978. *İmam Rabbani*, Ali Genceli (tr), İstanbul: İslam Neşriyat Yayınevi.

Schimmel, Annemarie 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North California Press.

Schneck, Gustav 1990. Three Forms of Knowledge According to the Naqshbandi ('Designers') School, *Sufi Thought and Action*, Idries Shah (ed), London: The Octagon Press, 224-226.

Es-Sühreverdi, Ebu Hafs Ö. 1993. *Tasavvufun Esasları*, H. K. Yılmaz and İ. Gündüz (tr), İstanbul: Erkam Yayınları.

Temir, Fatma ?. *Gönül Dostları* (3.edition) İstanbul: Siraç Yayınevi.

Türer, Osman 1995. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat.

TİMUR'UN İSTANBUL'U FETİH PLANI VE ÇALIŞMALARI

Prof. Dr. Mikail BAYRAM*

Ünlü cengaver Timur Leng "Menem Timur-ı Cihan-guşay" (Ben cihan fatihi Timur'um) adlı hatıratında Sultan Yıldırım Bâyezid'i Ankara savaşında mağlup ve tutsak ettikten sonra doğruca Osmanlı devletinin başşehri Bursa'ya geldiğini ve Bursa'daki işlerini tamamladıktan sonra İstanbul'u fethetme plân ve hazırlıkları ile ilgili çalışmaları, boğaz ve haliç çevresindeki inceleme ve keşif faaliyetleri hakkında geniş bilgiler vermektedir. Burada Timur''n İstanbul''u fethetmek için yaptığı hazırlık çalışmaları, düşünce ve plânları keşif faaliyetleri hakkında Timur''n kendi hatıratındaki anlatımlarına dayanarak bilgi verilmeye çalışılacaktır. Bu konuya geçmeden önce Timur'un bu yöndeki çalışmaları hakkında kaynakların genel durumu ile ilgili kısa bir açıklamada bulunmayı gerekli görüyorum.

Timur'un hatıratında anlattığı İstanbul'un fethi ile ilgili olarak yaptığı çalışmalar hakkında ne Osmanlı kroniklerinde ne de Timur'u ve seferlerini anlatan Şerfü'd-Din-i Yezdi ve Nizamü'd-Din-i Şâmi'nin "Zafernâme"lerinde ve ne İbn Arapşah'ın "Acaibü'l-makdur"unda ve ibn Tağribirdi'nin "en-Nucumu'z-zahire"sinde söz konusu edilmemektedir. Ayrıca Timur Leng ile çağdaş olup, onu yakından tanıyan ve diplomat olarak bizzat Timurla veya yakınları ile görüşmelerde bulunan İspanyol Clavijo ve Alman Johannes Schilterberger gibi batılı yazarlar, Bizanslı Dukas ve Halkondis gibi yazarlar ve Bizanslı elçiler de Timur'un İstanbul'u fetih plân ve teşebbüsünden söz etmemişlerdir. Keza Timurla aralarında yakın bir dostluk bulunan Sultaniye Kardinal'i (Eskaf-i Sultaniye) Katolikos da Timur hakkında gayet mufassal bilgi verdiği halde onun İstanbul'u fetih plân ve girişimleri hakkında hiçbir açıklamada bulunmamıştır. Ancak "Künhü'l-ahbar" sahibi Ali Efendi gibi bazı Osmanlı tarihçileri Timur'un Bizans'ı haraca bağladığını

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyesi.

yazmaktalar. Fakat Bizans ile askerî münasebâtına dair en küçük bir açıklamada bulunmadıkları gibi Timur Leng'in Marmara denizine geçtiğinden de söz etmemişlerdir. Timur'un Anadolu'da iken bir Bizans elçi heyetinin çok ağır ve kıymetli hediyelerle gelip, Timurla görüşmelerde bulundukları da kaynaklarda anlatılmaktadır.

Timur Anadolu'ya gelmeden önce Emevîler zamanında müslümanların İstanbul'u feth etmek amacıyla düzenledikleri seferler ve bu seferlerin başarısızlıkla sonuçlanmasının sebepleri ve Timur'un tabiri ile Bizantiyum şehrinin durumu boğaz ve haliç, surlar ve limanlar hakkında mufassal bilgi edinmiştir. Bilinmektedir ki, Timur Anadolu'ya gelmeden önce Yıldırım Bayezid İstanbul'u muhasara etmiş ve İstanbul'u feth etmek için saldırı başlatmak üzere idi. Fakat Timur'un Erzincan üzerinden Anadolu'yu istilaya başladığı haberleri üzerine Sultan Yıldırım Bayezid muhasarayı kaldırdı ve Timur belasını savmak için harekete geçmişti. Sultan Yıldırım Bayezid Timur'a mağlup ve esir olunca bu defa Timur İstanbul'u muhasara altına almak ve şehri fethetme plânları kurmaya başladı. Onun İstanbul'u feth etmek hususunda çok istekli olduğu görülmektedir. Bu konuda yanında esir olarak bulunan Yıldırım Bayezid'den geniş bilgi aldı. Yıldırım da ona İstanbul'un durumu, Bizans hükümetinin askeri imkanları ve Bizanslıların ellerinde bulunan "Rum ateşi" denilen silahın özellikleri,İstanbul'u zapt etmek için lazım olan gemilerin evsafı hakkında Timur'a geniş bilgi vermiştir.

Timur Kilikya'dan deniz yolu ile İstanbul'a asker sevk etmeyi planlıyordu. Fransa kralı VI. Şarl'a elçi olarak gönderdiği Sultaniye Kardinali Katalikos Aracılığı ile Fransa kralına 500 gemi sipariş vermek üzere Katalikosu Fransa'ya göndermek istiyordu. Ancak gemilerin Rum ateşinden korunması için gemilerin bütün gövdesini bakırla kaplamayı düşünüyordu. Ancak Fransızların elinde bakır bulunmadığı kendisine arz edilince doğuda bakırın bol ve ucuz olduğunu ve tacirler vasıtasıyle bakır satın alıp Fransa'ya göndermek için talimat vermiştir.

Timur İstanbul'u feth etmeye girişmeden önce, Boğazı, Halici ve şehri görmek istemiştir. Yanına Yıldırım Bayezid'ı da alarak boğaz kenarında İstanbul'u görebilecek bir mevkiye gelmiştir. Burada ordusunu boğazdan nasıl geçireceğinin hesaplarını yapmıştır. Denizde iyi yüzen mandalarla boğazın geçilebileceğini müşahede etmiştir. Timur bu incelemeleri sırasında boğaz ve haliç çevresindeki tepelerden Altın Boynuz denilen haliç içinde binlerce kayıkların seyr-u sefer halinde olduğunu görmüş ve İstanbul'daki çok sayıda muhteşem yapıları ve kiliseleri hayranlıkla seyretmiştir. Bu incelemeleri sırasında Timur'a İstanbul hakkında geniş bilgi verilmiştir. İstanbul'u feth ettiği takdirde sadece kiliselerden yüz haraldan fazla altın elde edebileceği kendisine ifade edilmiştir. Bizans'taki hazinelerde binlerce senenin birikimi olan servetin haddi ve hesabının olmadığı ve burada her ailenin şahsi hazineleri bulunduğu anlatılmıştır. Hiç şüphesiz Timur'a bu konularda bilgi verenler Osmanlı memur ve yetkilileriydi. Timur'un

kendisi çevredeki tepelerde incelemelerde bulunurken Tokat adlı komutanı emrinde birkaç gemiyi de keşif faaliyetlerinde bulunmak için Haliç önlerine göndermişti.

Bütün bu incelemelerden sonra Timur şu sonuca varmıştır: Bizantium'u zaptetmek gayet kolaydır. Şehre girmeyi zorlaştıran tek engel üç taraftan denizle çevrili olmasıdır. Timur bu sırada Haliç'e nazır bir tepenin üzerinden çevreyi seyrediyordu. Yıldırım'ı da yanına getirtmiş ve Yıldırım'a, yıllardan beri Diyarı Rum hükümdarı olduğu halde bu şehri niçin alamadığını sormuştur. Bayezid İstanbul'u zapt edemeyişinin sebeplerini ve güçlüklerini anlatırken Tokat emrindeki gemilerden biri Rumların attığı Rum ateşi ile yanmaya başladığı görülmüştür. Yıldırım bu manzarayı Timur'a göstererek Rum ateşinin etkisini ona anlatmaya çalışmıştır. Muaviye zamanından beri bu şehrin feth edilmesini engelleyen bu ateş ve Haliç'i kapatan zencir olduğu Timur'a ifade edilmiştir. Timur "Rum ateşi" denilen ve suda bile sönmeyen bu ateş ve Altın Boynuz'u kapatan zincir hakkında daha önce bilgi edinmiştir. Fakat şimdi bunu gözleri ile müşahede etme imkanı bulmuştur. Timur bu ateşin nasıl imal edildiği hakkında da yetkililerden bilgi almaya çalışmıştır. Ancak yetkililer bu ateşin imali Rum kral ailesi arasında sır olarak saklandığı, asırlardan beri hiç kimsenin bu maddenin imali hakkında bilgi edinemediğini ifade etmiştir. Timur bu sönmeyen ateş hakkında bilgi aldıktan sonra şöyle diyor:

"Benim ülkemde de yerden fışkıran bir ateş var. O ateşi söndürmek ve ona yaklaşmak kabil olmamaktadır. Fakat o büyük ateşin etrafında yerden fışkıran küçük ateşler var. Bu ateşlerin Baku çevresinde olduğunu da bildirmektedir. O yörenin insanları bu küçük ateşleri su ile söndüremediklerini fakat üzerine toprak dökünce söndüğünü görmüştüm." Dedikten sonra bu sönmeyen Rum ateşinin de üzerine kül dökmek suretiyle söndürülebileceğini düşünmüştür. Bu düşünce aklına gelir gelmez Emir Tokad'ı huzuruna çağırmış ona bu tedbirini anlatmıştır.

Ertesi gün gemilerine bol miktarda kül almasını ve gene Haliç'in ağzına gelmesini, Rumlar gemilere bu ateşi saçtıkları an bu ateşin üstüne kül dökmelerini ve bunu tecrübe etmelerini sıkıca tembihlemiştir. Ertesi gün Emir Tokad beş gemi ile tekrar Haliç'in önüne gelmişler, Rum gemileri her zaman olduğu gibi Emir Tokad'ın gemilerine ateş saçmışlar. Emir Tokad'ın mürettebatı öngörülen tedbir ile ateşi söndürmüş ve beş gemi sağ salim dönmüşlerdir.

Yıldırım Bayezid, bu tedbirin müsbet netice verdiğini öğrenince Timur'a "Ey Emir bu tedbir ile Bizans'ı ayakta tutan iki sütundan birini yıktın. Eğer ikinci sütunu (yani Haliç'i kapatan zencir) da yıkarsan bu şehirdeki bütün hazineler senin olacaktır" demiştir.

Timur bu minval üzere İstanbul'u fethetme planları yapmak ve hazırlıklarda bulunuyorken Saruhan ilinde ve Doğu Anadolu'da kendisine karşı ayaklanmaların başladığı haberi geldi. Bu haberler ile Timur acilen bölgeden ayrılmak, keşif ve araştırmak mahiyetindeki muhasarayı kaldırdı. Deniz yoluyla İzmir'e oradan Anadolu'ya geçti.

Sonuç

Timur Bizans'ın sosyal, siyasi ve askeri durumunu ve İstanbul'un savunma imkanlarını ve sistemini çok iyi inceledikten sonra İstanbul'u kolayca zapt edeceğine inanmıştır. İstanbul'u zapt ettiği takdirde çok büyük hazinelere sahip olacağını düşünüyordu. Bu durum onun İstanbul'u zapt etme isteğini tahrik etmekteydi.

İstanbul'u feth etmek için güçlü bir filoya ihtiyaç olduğunu görmüş ve bunun için Fransızlarla temasa geçerek kendisine beş yüz gemi inşa etmeleri için sipariş vermiştir. Timur o dönemde en kaliteli ve maksada uygun gemilerin Fransızlar tarafından yapıldığını öğrenmiş ve bu gemilerin Bizans'ın kullandığı Grejuva Rum ateşine karşı kullanılabilmesi için gemilerin bütün gövdelerini bakırla kaplanmasını Fransızlardan talep etmiştir. Fransa'da gemi inşa malzemelerinin çok kaliteli olduğunu ancak ellerinde yeterli miktarda bakır bulunmadığını, kendisi için inşa edilecek gemilerde kullanılmak üzere Fransa'ya bakır sevkiyatı başlatmıştır. Ayrıca Rum ateşini etkisiz hale getirmek için kül kullanmayı denemiş ve olumlu sonuç almıştır. Böylece Timur, asırlardan beri Rumlar'ın elinde mükemmel bir savunma silahı olan Rum ateşini etkisiz hale getirmenin yöntemini keşfetmiştir.

Timur İstanbul'u feth etmek için güvendiği bir silahı da bizzat kendisinin icad ettiğini iddia ettiği barut dolu testileri fitilleyerek el bombası şeklinde şehre ve kaleye atması metodudur. Timur bu silahı birçok savaşlarda kullanmıştır. Feth etmeye çalıştığı kale ve şehirlere bu bombaları atarak surlar içinde büyük yangınların çıkmasına sebep oluyor ve kalelerin düşmesini sağlıyordu. Bu silahı İstanbul'da da kullanmayı düşünmüş olmalıdır.

Timur'un kale kuşatmalarında başarı ile uyguladığı bir diğer yöntem de şudur: Timur feth etmeye çalıştığı kale ve şehir surlarının dibine lağımlar açıyor ve bu lağımlara çuvallar dolusu barut yerleştiriyor ve sonra bu barutu patlatmak suretiyle çok muhkem surların bile yıkılmasını sağlıyordu. Şüphesiz İstanbul'da da bu metodu uygulamayı düşünüyordu. Bu ve benzeri tedbirleri gözönünde bulundurulursa gerçekten Timur İstanbul'u feth edebilecek imkan ve vasıtalara sahip bulunuyordu. Ne var ki o günün siyasi şartları Timur'un İstanbul'u fethetme emel ve isteğine kavuşmasına ve düşündüklerini uygulamasına imkan vermemiştir. Zira Timur'un bu işi gerçekleştirebilmesi için an az bir yıl burada kalması gerekiyordu.

BYZANTION'UN KLASİK ÇAĞ'DA (M.Ö 500-300) İSTANBUL BOĞAZI ÜZERİNDEKİ TİCARETİ KONTROL MESELESİ

Dr. Muzaffer DEMİR*

Byzantion'un Karadeniz ve Ege Bölgeleri arasındaki ticaret[1] üzerindeki rolü üzerine bizi kapsamlı olarak bilgilendiren bir Eskiçağ metni vardır. Bu metin M.Ö 3.yüzyılın sonunda Bizanslılar'la Rodoslular arasında yapılan savaşın temel nedenlerini açıklayan Polybios'a aittir:

> Denize göre Byzantion'un pozisyonu kendi güvenliği ve refahı açısından dünyanın bu kesimindeki herhangi bir şehirden daha fazla avantajlar arzetmektedir. Fakat karaya göre durum tam anlamıyla tersinedir. Denize

* Muğla Üviversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

[1] Yunan kolonizasyonu döneminden Klasik Çağ sonlarına kadar (M.Ö. 800-300), Karadeniz ve Ege Bölgesi arasındaki ticaret konusunda bakılacak çalışmalardan bazıları: E.H.Minns, *Scythians and Greeks* (Cambridge, 1913), s.436-444; J.Boardman, *The Greek Overseas, their early colonies and trade* (*2.nd ed.*, London, 1980); A.X. Kocybala, *Greek Colonization on the north shore of the Black Sea in the Archaic Period* (Diss., University of Pensylvania, 1978); G.R.Tsetskhladze, *The Greek Colonisation of the Black Sea Area, Historical Interpretation of Archaeology* (*ed.*, Stuttgart, 1998) ve " Plutarch, Pericles and Pontus: some thoughts", *Actas Del V Simposio Español Sobre Plutarco*, 1996, *ed.* C.Schrader-V.Ramón-J.Vela (Zaragoza, 1997), 461-463; T.S.Noonan, "The Grain Trade of the Northern Black Sea in Antiquity" *American Journal of Philology* 94 (1973), s.231-242; C.J.Tuplin, "Satyros and Athens: IG ii² 212 and Isokrates 17.57", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 49 (1982), s.121-128; S.M. Burstein, "IG ii² 653, Demosthenes and Athenian Relations with Bosporus [Kırım]in the Fourth Century B.C.", *Historia* 27 (1978), s.428-436; D.Braund, " Fish from the Black Sea: Classical Byzantium and the Greekness of Trade", *Food in Antiquity, ed.* J.Wilkins-D.Harvey - M.Dobson (1995), s.162-170 ve D.Braund-G.R.Tsetskhladze, "The Export of Slaves from Colchis", *Classical Quarterly* 39 (1989), s.114-125; N. Ascherson, *Black Sea* (London, 1995).

bakıldığında Karadeniz'e girişi tamamiyle öyle bir şekilde kontrol eder ki Bizanslılar'ın rızası olmaksızın kimse Karadeniz'e giremez veya Karadeniz'den dışarıya yelken açamaz. Bunun sonucu da Byzantion'un dünyanın diğer şehirlerinin günlük gereksinimleri için ihtiyaç duyduğu ve özellikle Karadeniz'in zengin olduğu bu sayılı ürünlerin sağlanması üzerine kesin bir kontrol uygulayabilmesidir. Hayatın ihtiyaçları dikkate alındığında hiç şüphe götürmeyen gerçek şudur ki Karadeniz'i çevreleyen topraklar; büyük miktarlarda ve yüksek kalitede sığırlar ve köleler sağlar; ve lüks şeylerle ilgili olarak aynı bölgeler bize [Yunanlılar'a] sadece bal, balmumu ve büyük miktarda konserve balığı sağlamakla kalmayıp aynı zamanda bizim ülkelerimizin üretilen fazla ürünlerini, yani zeytin yağı ve her çeşit şarabı alırlar. İhtiyaç duyduğumuzda bazen bize hububat sağladıkları ve bazen bizden hububat ithal ettikleri iki yönlü bir trafik vardır. Eğer Bizanslılar Yunanlılar'a karşı kasten düşmanca bir tavır takınmış; geçmişte veya şimdiki zamanda Galyalılar'la veya Trakyalılar'la ittifak etmiş; veya şehirlerini onlara [Galyalılar ve Trakyalılar] karşı savunmayıp tekrar hep birlikte terketmiş olsalardı, Bizanlılar Yunanlılar'ı tamamıyle bu ticaretten mahrum bırakıbilirlerdi ve bu durum Yunanlılar'ı çok fazla bir zarara uğratabilirdi. Çünkü boğazların darlığı ve kıyılarında yaşayan barbarların sayısının çok olması sebebi ile Yunan gemilerinin Karadeniz'e seyahati imkansız olurdu. Hiç şüphesiz Bizanlılar bulundukları konumdan dolayı en büyük finansal yararı elde edebilmekteydiler. Çünkü onlar kendilerine kar getirecek bir şekilde fazla ürünlerinin çoğunluğunu kolaylıkla ihraç edebilmekte ve neye ihtiyaç duyarlarsa ithal edebilmekteydiler. Bununla kalmayıp yukarıda işaret ettiğim gibi diğer insanlara büyük hizmetlerde bulunmaktaydılar. Bu sebeple Bizanlılar'a bütün Yunanistan'a faydaları olduklarından dolayı sadece şükran duymakla kalmayıp aynı zamanda barbarlar tarafından ne zaman tehdit edilirlerse onlara Yunan halkının tam desteği sağlanmalıdır.[2]

M.Ö 3.yüzyılın sonunda Keltliler tarafından ağır bir şekilde vergi ödemeye zorlandıklarında Bizanslılar Yunanlılar'a onlardan bu krizde yardım ve destek isteyen elçiler göndermeye başladılar; fakat Yunan şehirlerinin büyük çoğunluğu bu konuya ilgi göstermediğinden Bizanslılar Karadeniz'e giren gemilerden vergi almaya zorlandılar. Karadeniz'den getirilen mallar üzerine Bizanslılar tarafından vergi konulması herkesin büyük kaybına neden olduğundan uygun görülmedi. Büyük bir hoşnutsuzluk meydana geldi ve denizcilikle uğraşan bütün tüccarlar tarafından lider olarak düşünülen Rodoslular'a şikayet ettiler. Bunun üzerine Rodoslular kendileri ve komşularının maruz kaldığı kayıplardan dolayı harekete geçerek, Bizanlılar'a bu verginin kaldırılmasını isteyen bir delege heyeti göndermekle işe başladılar. Bu dönemde Byzantion hükümetinin başında bulunan Hekatodoros ve Olimpiodoros sunmuş oldukları kendi savlarının doğruluğuna inanarak Rodos delege heyeti ile yaptıkları toplantıda Rodoslular'ın geçiş vergisinin kaldırılması üzerindeki isteklerini reddettiler. Bunun üzerine Rodos delege

[2] Polybios, *Historiai*, IV, 38 *v.d.*

heyeti bir şey elde edemeden toplantıyı terketti ve Bizanslılar'a karşı savaşmaya karar verdi.[3]

Polybios'un yukarıda aktarılan metninin ana teması Bizanslılar'ın dost Yunan kardeşlerinden daha fazlasını hakettikleri ve Rodoslular'ın savaşa gitmekle onların halinden anlamadıklarıdır. Bizans şehrinde yaşayan Yunanlılar, Polybios tarafından Karadeniz ve Ege arasındaki deniz taşımacılığına engel oldukları düşünülen barbarları uzaklaştırmış ve Karadeniz ticaretini mümkün kılmışlardı. Polybios, Bizanslılar'ın büyümekte olan barbar tehdidini (Keltliler) Yunan kardeşlerinin yardımı olmaksızın daha fazla önleyemeyeceğini, ancak bu yardımın reddedilmesi sebebiyle Bizanslılar'ın son çare olarak Karadeniz ticaretini vergiye bağlamak zorunda kalmalarından dolayı suçlanamayacaklarını savunur.

Polybios'un gözlemlerinin merkezinde Byzantion'un Karadeniz ile Ege arasındaki deniz geçidini kontrol etmesi bulunmaktadır. Çünkü Byzantion Polybius'un açıklamaya çalıştığı çatışmanın meydana geldiği yerdir ve Bizanslılar yeni bir geçiş vergisi uygulayarak konumlarını sömürmeye zorlanmışlardır. Biz aşağıda, Polybios'un bu hükmündeki haklılığı sorgulamaya çalışacağız.

Polybios, Byzantion'un Karadeniz ticaretini kolaylıkla kontrol edebilecek bir yerde olmasını bu şehrin bir avantajı olarak kabul eder. Fakat şunu hemen vurgulamak gerekir ki Bizans şehrinin pratik olarak faydalanabildiği en büyük avantaj Karadeniz ticari trafiğini kontrol ederek gemilerden geçiş parası almaktan çok, geçmekte olan gemilerin liman olanaklarından faydalanmak için bu şehre liman vergisi ödemesinden kaynaklanmaktadır. Zaten Polybios da bunu bu şehrin kendine has bir mükemmel özelliği olarak sonraki metinlerinde bildirir. Açıkladığı gibi, meydana gelen akıntının gemilerin Kadıköy' (Kalkhedon) den daha çok Byzantion'a demirlemelerine yol açması ve Byzantion'a coğrafik yaklaşımın daha kolay olması bu şehre avantaj sağlar ve ekliyor: *Çanakkale boğazından gelen bir Güney Rüzgarı veya Karadenizden' den Hellespont'a esen Etesian Rüzgarları önünde ilerleyen bir gemi için Byzantion'dan Marmara Denizi' nin ağzındaki Abydos ve Sestos*[4] *şehirlerine kadar Avrupa kıyısını takip eden bir rota ve aynı şekilde dönüş doğrudan ve kolaydır.*[5] Buna Polybios'un belirtmediği, Haliç körfezinin ve tepedeki Byzantion'un arkasında Marmara'yı gören deniz kısmının gemilerin fırtınalardan korunmasına uygun bir coğrafya arzettiği düşünülürse, Byzantion'un transit geçiş yapan gemilerin konaklamasından büyük

---

[3] Polybios, *a.g.e.*, IV, 45, 9; IV, 46, 5 - IV, 47, 6. Ayrıca Titus Livius, *Ab Urbe Condita*, XXXVI, 16, 1' de Galatların Propontis'e hakim olmaları ve buradaki tüm sahil kentlerinin kendilerine vergi vereceği konusu işlenmiştir.

[4] Çanakkale Boğazı'nın en dar kısmında Asya (Abydos) ve Avrupa (Sestos) kanadında bulunan karşılıklı iki şehir.

[5] Polybios, *a.g.e.*, IV, 44 *v.d.*

gelirler elde etmiş olabileceğini de kabul etmek gerekir. Bu bağlamda Polybios'a hak vermemek elde değildir.

Byzantion aynı zamanda transit geçiş yapan gemilerden geçiş vergisi alabilecek bir konumda olmasına rağmen, M.Ö 220 yılından önceki bir tarihte Byzantion'un tek başına böyle bir uygulama yaptığına dair bir delil yoktur. Bu tarihte de Polybios'un belirttiği gibi zorunluluktan dolayı böyle bir uygulamaya gidilmiştir. Diğer taraftan günümüze kadar gelebilmiş deliller ışığında değerlendirildiğinde Byzantion'un liman hizmetlerinden sağlayabildiği yüksek miktardaki gelir ve geçiş vergisi uygulayabilecek bir konumda olmasını Polybios'un ifadesinin tersine aslında bu şehrin kendisinin tamamiyle yararına olduğu söylenemez. Bunun sebebi ise bu konumundan yararlanmak isteyen dış güçlerin bu şehre daha fazla dışarıdan müdahelede bulunarak şehrin politik dengelerini bozmuş olması gibi görünüyor.

M.Ö 490' ların erken dönemindeki İonya ayaklanması sırasında Herodotos Miletli Histiaios'un daha sonra ayaklanmaya katıldığını, fakat Milet'e girmesine rağmen ayaklanmanın önderliğinin ona verilmediğinden söz eder. Khios (Sakız) ona gemiler vermeyi reddeder. Buna rağmen Lesboslu' (Midilli) lardan gemiler sağladıktan sonra, Çanakkale boğazına gider.[6] Herodotos daha sonra bize bu şahsın Milet Persliler tarafından ele geçirildiğinde Byzantion'da olduğunu ve Karadeniz den çıkan özellikle İonya'ya ait gemilerin önünü kestiğini anlatır.[7] Göründüğü kadarı ile Histiaios Milet'i ele geçirebilecek kadar güç ve para toplama kabiliyetini gösteremeyince Byzantion'a gitmeye karar verir. Coğrafi olarak gemilerin önünün kesilmesinin kolay olmasından dolayı Byzantion'u tercih etmiş gibi görünüyor. Fakat Herodotos'un belirttiği gibi en önemli nokta kısa sürede mali olarak güçlenmek ve aynı zamanda intikam almak için sadece İonya'ya ait gemileri engellemesidir. Durum onu gösteriyor ki Histiaios Ege deki çeşitli Yunan şehirlerinden ticaret gemilerinin tümüne müdaheleyle gasp etme cesareti gösterememiştir. Bu bağlamda Histiaios'un Byzantion'u ele geçirecek böyle kapsamlı bir müdahelede bulunduğuna dair de bir delil yoktur. Byzantion muhtemelen bu dönemde İonyalıların ve özellikle Miletlilerin dışarıdan müdahele edemeyecek kadar güçsüz olmasından dolayı böyle kısa süreli bir harekata göz yummuş gibi görünüyor.

M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında karşı konamaz deniz gücünü kullanarak kendi gelirlerine büyük bir kazanç getirebilecek durumda olan Atina İmparatorluğu'nun bile bir geçiş vergisini Bosporus' (İstanbul Boğazı) da uyguladığına dair tek olay vardır ve bu olayda aşağıda tartışıldığı gibi bu yönde uzun

---

[6] Herodotos, *Historiai*, VI, 5.
[7] Herodotos, *a.g.e.*, VI, 26.

vadeli bir politikadan çok konjöktürden, kaynaklanan kısa süreli ve zorunlu bir teşebbüs olarak görünmektedir.[8]

Böyle bir geçiş vergisini Atinalılar Byzantion'un karşısındaki Khrisopolis' (Kadıköy de bir yer, muhtemelen bugünkü Üsküdar) de M.Ö. 410 da uygulamışlardı. Ksenophon Atina generali Alkibiades' in acilen paraya ihtiyaç duyduğundan Kyzikos, Perinthos (Marmara Ereğlisi) ve Selimbria (Silivri) ya yelken açıp bu şehir halklarından M.Ö 410 de büyük miktarlarda vergi topladığını bildiriyor. Ve şöyle devam ediyor: *Selimbria*'dan *sonra Kalkhedon' (Kadıköy) daki Khrysopolis'e ilerlediler ve istihkâm haline getirip şehirde gümrük evi kurdular, ve Karadeniz den gelen gemilerden onda bir nispetinde vergi toplamaya koyuldular; aynı zamanda orada 30 gemilik bir garnizonla, iki general Theramenes ve Eumakhus'u hisarı kumanda etmek, çıkış yapan gemilere eşlik etmek ve düşmana herhangi bir şekilde zarar verebilmek için orada bıraktılar. Diğer generaller Hellespont'a geri döndü.*"[9] Diodoros'un rivayeti ise kısa olmakla birlikte Ksenophon'un ki ile uyuşmaktadır: "*Kyzikos* [Çanakkale Boğazı'nın Asya kısmında] *şehri civarında olan generaller Kalkhedon'*[Üsküdar] *a yelken açarak orada Khrisopolis hisarını kurdular ve geride yeterince bir kuvvet bıraktılar; ve görevli olan askerlere Karadenizden gelen gemilerden onda birlik bir vergi toplama emri verildi. Bundan sonra güçlerini böldüler ve general Theramenes, Kalkhedon ve Byzantion'u kuşatmak için 50 gemi ile geride bırakıldı.*"[10]

Burada ilgi çekici olan Diodoros'un onda birlik bu verginin daha sonraki Byzantion ve Kalkhedon kuşatması ile bir bağlantısı olabileceğini ima etmesidir. Çünkü rivayetinde Atinalı'ların bu vergiyi koyduktan hemen sonra adı geçen şehirleri kuşatmaya aldığını bildiriyor. Diğer taraftan, yukarıda aktarılan Ksenophon'un rivayetini iyice analiz ettiğimizde politik ve askeri nedenlerden dolayı, diğer bir deyişle Byzantion'u dize getirebilmek için bu çeşit bir harekata o zamanda başvurulmuş olunabilirdi.

Bu bağlamda basit bir soru sormak gerekirse "Neden Atinalılar gümrük evini her hangi bir karşı saldırı karşısında daha iyi savunabilecekleri ve boğazın daha dar olduğu Çanakkale Boğazı' nda ellerinde bulunan Sestos şehrinde kurmadılar?" Bu geçiş vergisinin Sestos'da alınmamasında Bizans şehrinin tekrar ele geçirilmek istenmesi muhtemelen etkili bir faktör olmuş olabilirdi. Dolayısıyla

---

[8] Bu dönemde Atina İmparatorluğunun Boğazlardan geçen gemileri engellediğine dair herhangi bir delil yoktur. Peloponnesos Savaşı sırasında Boğazlarda konuşlandırılan *Hellespontophylakes*'in (Çanakkale Boğazı Muhafızları) gemilerin geçişlerini kontrol etmekten çok Boğazlar'dan geçip Atina veya müttefiklerine giden ticaret gemilerinin korumasını yaptıkları büyük bir olasılıktır. Bu tartışma, kaynaklar ve çalışmalar konusunda bk.: M. Demir, *Aspects of Athenian Relations with the Black Sea Region between 600 and 300 BC* (Diss., University of Exeter, 1999), s.144 *v.d.*

[9] Xenophon, *Hellenika*, I, 1, 19-22. Bu konudaki tartışma için bk.: J. Hasebroek, *Trade and Politics in Ancient Greece* (London, 1933), s.162-3.

[10] Diodoros, *Bibliotheka Historika*, XIII, 64, 2-3

daha uygun olan Çanakkale Boğazı'nda bir yer seçeceklerine Khrisopolis'i tercih ederler. Polybios'un bize anlattığına göre bu şehir muhtemelen Karadeniz'den Byzantion'a akıntının ulaşmadan önceki Asya tarafındaki bir noktadaydı.[11] Böylelikle bu hisar özellikle Karadenizden gelen gemilere vergi uygulayabilecek çok elverişli bir yerdeydi. Ksenophon'a göre verginin toplanması orada bırakılan kalıcı bir askeri gücün sorumluluğundaydı ve onlar aynı zamanda çıkış yapan gemilere eşlik edecekler ve Bizanslılar'ı her ne şekilde olursa olsun zarara uğratacaklardı. Böylelikle aynı zamanda Atinalılar kendilerinden ayaklanmış olan Byzantion veya Kalhedonluların temel ihtiyaçlarını sağlamalarını önlemek için gayret etmiş olabilirlerdi. Bu ihtiyaçlar sadece hububat değil aynı zamanda Karadeniz'den getirilebilecek paralı askerleri de kapsayabilirdi. Bizanslıların temel ihtiyaçlarının deniz yolundan gelmesinin önünün kesilmesi onların M.Ö 408 de Atinalılar'a teslim olmasında etkili olmuş olabilirdi.[12] Karadan, kara ticaretini önleyebilecek düşman barbar kabileleri tarafından kuşatılmışlardı.[13] Aynı zamanda Ksenophon'un rivayetinde de belirttiği gibi Atinalılar Karadeniz'den çıkan gemilere Byzantion'a varmadan eşlik ederek Bizanslılar'ı liman vergisi almaktan mahrum edebilirlerdi. Böylece muhtemelen gelirlerini çok büyük oranda ticarete bağlamış olan Byzantion temel maddeleri alabilmek için gerekli olan parayı bulamayabilirdi.

Kısaca belirtmek gerekirse, Byzantion'un tekrar ele geçirilmesi Atina'nın bölgedeki konumunu koruması açısından çok önemli olduğundan, Atinalıların bu geçiş vergisini uygulamalarının temel sebebi, Bizanslıları tekrar ittifaka zorlamaya yönelik gibi görünmektedir.

Aynı zamanda şu unutulmamalıdır ki vasal devletlere ihraç ve ithal vergilerinin M.Ö 413 de uygulanmasından üç yıl sonra Atinalılar böyle bir uygulamaya başvurmuşlardır.[14] Eğer gerçekten paraya ihtiyaç duymuş olsalardı onlar bu geçiş vergisini kolaylıkla M.Ö. 413'de almaya başlayabilirlerdi. Bunun sebebi Bizanlıların o zamanda Atinalılar'a karşı ayaklanmamış olması ve daha sonra ayaklandıklarında Atinalıların onları ittifaka zorlamak için böyle bir politikaya başvurması olabilir. Byzantion ve Kalhedonlular Atinalıların vasal devletleri iken Atinalılar onlardan liman vergileri toplamayı başarmışlardı. Fakat daha sonra,

---

[11] Polybios, *a.g.e.*, IV, 44.

[12] M.Ö. 411 yazında Spartalılar Byzantion ve Kalkhedon'a bir sefer düzenleyerek Bizansın Atinalılardan ayaklanmasını sağlamışlardı. Thukydides, *Historiai*, VIII, 80 ve Xenophon, *a.g.e.*, I, 1, 36.

[13] Polybios, *a.g.e.*, IV, 45 *v.d.*

[14] İhraç ve ithal vergilerinin tarihi konusunda bk.: B.D. Meritt, *Athenian Financial Documents of the Fifth Century* (Ann Arbor, 1932), s.16-7 ve "Greek Inscriptions" *Hesperia* 5 (1936), s.388-9; K.J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, 4 th.Volume (Oxford, 1945-81), s.401-3; H.B. Mattingly, "Periclean Imperialism" *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg on his 75 th Birthday*, ed. E. Badian (Oxford, 1966), s.199-200 ve "Two notes on Athenian Financial Documents" *Annuals of British School at Athens* 62 (1967), s.13-4.

Bizanslılar ayaklandığı için Atinalılar muhtemelen tekrar bu geliri karşılamanın en iyi yolunun Khrisopolis'e bir vergi evi kurup Byzantion'a gidebilecek bütün gemilerin önünü keserek bu gemileri Khrisopolis'e yönlendirip liman vergilerini toplamak olduğunu düşündüler. Buna rağmen asıl amaç liman olanaklarının daha güzel olduğu Byzantion'u tekrar ittifaka zorlamak gibi görünüyor. Bunun Atina'nın finansal krizinin çözülmesinde ne kadar faydalı olduğunu bilmiyoruz. Fakat bu vasal devletlerin ihraç ve ithal vergilerinin haricinde gelirlerinin küçük bir miktarını oluşturuyor olmalıydı. Çünkü Byzantion coğrafî konum olarak çok daha elverişli olduğundan ve bütün Yunan dünyasından tüccarların çıkarlarına zarar vermeden ve zorlamadan liman vergileri gelirleri ile daha büyük karlar getireceğinden Khrisopolis'de uygulanan geçiş vergisine daha fazla ihtiyaç duyulmayacaktı. Zaten bu vergi iki yıl sonra Byzantion ele geçirildiğinde kaldırılmıştır.

Karadeniz'e giden gemilere ilk geçiş vergisi uygulanılmasına teşebbüs edilen kasaba Chrysopolis'di. Bu yeri Atinalılar Alkibiades' in tavsiyesi üzerine derhal işgal etmişlerdi ve Chrysopolis'den yolcular kendilerini akıntıya verirler, bu akıntı onları ister istemez Byzantion'a taşırdı.[15] Polybios'un bu açıklamasına göre Atinalılar böyle bir politikaya ilk kez başvururlar ve bu vergi sadece Karadeniz'e giden gemilere değil aynı zamanda oradan gelen gemilere de uygulanır. Bu uygulama aynı zamanda Karadeniz'e gitmek için Byzantion'da duran gemilerden bu şehrin liman vergisi almasını engelleyecekti. Polybios'un asıl ilgisi Khrisopolis'in Byzantion'dan sonra Karadeniz'e giren ve çıkan gemilerin yük boşaltabilecekleri ve önlerinin kesilebileceği tek yer olması gibi görünüyor. Muhtemelen Çanakkale Boğazı'nda operasyonlardaki tecrübesinden dolayı bölgeyi çok iyi bilen Alkibiades'in tavsiyesi üzerine Atinalılar bu vergi istasyonunu kurdular. Sonuç olarak bu metodu takip ederek yüksek miktarda vergi toplamaya ve aynı zamanda asıl amaçları olan Byzantion'u tekrar ittifaka zorlamayı başardılar.

M.Ö. 4.yüzyılda da Atinalılar bir defaya mahsus ve geçici olmak üzere böyle bir geçiş vergisi toplama teşebbüsünde bulunmuşlardır. M.Ö 390 da Atinalılar Ege Denizi'ndeki Sparta deniz gücünün önünü kesmek için Thrasibulos'un emri altında 40 gemilik bir donanma gönderirler. Asıl amacı Rodos adasındaki demokratlara Saparta müdahelesine karşı yardım etmektir.[16] Thrasibulos sefere çıktıktan hemen sonra Rodos'a sefer düzenlemenin gereksiz olduğunun farkına vardı. Bunun yerine Atina devletinin çıkarlarına daha faydalı olacağını düşünerek Çanakkale Boğazı'na yönelir. İlk önce Odrysian Kralı Amadokos ve Atinalıların Trakya sahillerindeki Yunan şehirleri ile ilişkilerini düzelteceğini düşünerek bu krallığın Trakya sahillerinin yöneticisi Seuthes arasında arabuluculuk yaparak

---

[15] Polybios, *a.g.e.*, IV, 44.
[16] Xenophon, *a.g.e.*, IV, 8, 25-28

onlar ile bir ittifak düzenler.[17] İttifaktan sonra hatta Asya tarafındaki Yunan şehirleri bile Atinalılar'la dostça ilişkiye girmeye başlarlar. Bu Odrysian Krallığı'nın o zamanda bu şehirler üzerinde büyük bir nüfuza sahip olduğunun bir delilidir. Daha sonra Ksenophon bize şöyle aktarıyor: [Thrasibulos] *Byzantion'a yelken açtı ve Karadeniz'den gelmekte olan gemiler üzerine onda birlik bir vergi tahsis etti. Aynı zamanda Bizans hükümetini oligarşiden demokrasiye çevirdi, böylelikle Byzantion'un sıradan halkı mümkün olan en yüksek sayıda Atinalının şehirde bulunmasını görmeye üzülmediler.*[18]

Göründüğü kadarı ile Thrasibulos'un Çanakkale Boğazı'na olan harekatı temel bir hedefi olmaktan çok o anın şartları tarafından yönlendirilmiştir. Bu gerçek onun bu seferi ani bir kararla daha sonra Çanakkale Boğazı' na düzenlemeye karar vermesinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır.[19] Ana hedefi Atinalılar'ı acil olarak o yıldaki ekonomik krizden çıkarmak için para toplamaktı.[20] Bu geçiş vergisi alma politikası da uzun vadeli olarak uygulanmamış gibi görünüyor. Çünkü bu verginin toplanmasının sürekli olarak tekelleştirilmesine yönelik herhangi bir girişim önceden de belirttiğim gibi uluslar arası tüccarlardan ve onların bağlı oldukları devletlerden gelebilecek baskıya dayanamazdı.[21] Özellikle şu vurgulanmalıdır ki o zamanda o bölgeye hakim ve güçlü olan Odrysian Krallığı'nın desteği olmasaydı Atinalılar buna asla teşebbüs edemezlerdi.

Atinalılar böyle bir geçiş vergisini uzun zaman yürürlükte tutamazlardı. Çünkü bu Atinalıların vasal devletlerinden yardıma her zamankinden daha çok muhtaç oldukları Peloponnesos Savaşı sırasında yukarıda aktarılan Rodos ile savaş olayında görüldüğü gibi Marmara ve Ege bölgelerindeki Yunan şehirlerinin hoşnutsuzluğuna yol açabilirdi. Diğer taraftan bu verginin Atinalı'ların müttefiklerinden alınmadığı savunulabilir. Fakat aksine, yukarıda rivayet edilen ilgili kaynaklar bunun Karadeniz den gelmekte olan bütün gemilere uygulandığını bildiri-

---

[17] Thrasibulos'un Odrysian Krallığı yöneticileriyle M.Ö 390-389 yıllarında yapmış olduğu müzakereler için bk.: Z.H. Archibald, *The Odrysian Kingdom of Thrace* (Oxford, 1998), s.124-125.

[18] Xenophon, *a.g.e.*, IV, 8.27

[19] O sefer halinde iken onun saldırısının gerçek seyrini değiştirdiğinden dolayı Atina şehrinde şikayette bulunulmuştur.Lysias, XXVIII, 51

[20] Aynı zamanda Thasos ve muhtemelen Samothrake' (Semendirek) yide ele geçirdi. Demosthenes (Korpus Demosthenikum), XX, 59; Xenophon, *a.g.e.*, V, 17. Thasos'dan 5% lik bir vergi ödenmesi istendi. Bu 5% lik vergi aynı zamanda Thrasybulos'un M.Ö 390 veya 389 de ziyaret ettiği Klazomenai'dede rastlanır. M.N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* (Oxford, 1933-48), nu:114 ve P. Harding, *From the end of the Peloponnesosian War to the battle of Ipsus: translated documents of Greece and Rome* (Cambridge, 1985), nu:26. Atina şehrinde hissedilen hazinedeki para kıtlığı ve generallerin operasyon düzenledikleri yerlerdeki acil para ihtiyacı için bk.: Aristophanes, *Ecclesiazusae,* 823 *v.d.*, 1006 *v.d.*

[21] Bu verginin tek bir devlet tarafından uygulanması uluslarası tüccarların çıkarlarına dokunduğundan müsaade edilemezdi. Spartalıların M.Ö. 410 da bu verginin uygulanması ve Kalkhedon'un ele geçirilmesi karşısında acil bir karşı harekat düzenlediklerini görüyoruz. Xenophon, *a.g.e.*, IV, 8.31-34

yor. Buna ilaveten, böyle bir seçici politikanın zorlanarak uygulanması sorunlu olabilirdi. Çünkü çeşitli Yunan şehirlerinin tüccarlarının herbiri taşıdıkları malları Atina veya müttefiklerinin limanlarına götürdüklerini kolaylıkla iddia edebilirlerdi.

Atinalılar surları arkasında savunmaya yönelik bir strateji uyguladıkları Peloponnesos Savaşı sırasında (M.Ö. 431-405) deniz ticaretine daha bağımlı hale gelmişlerdi. Eğer bu zamanda Karadeniz bölgesinden deniz ticaretine daha çok bağımlı duruma geldiler ise, Atinalıların böyle bir geçiş vergisi uygulamaları mantıklı değildir. Ege'nin değişik şehirlerinden bireysel tüccarlar kendi karları için çabalayarak bağımsız çalışıyorlardı. Bu geçiş vergisini bir kez ödediklerinde kar edebildikleri en iyi yerde yüklerini satmakta serbesttiler. Fakat bu verginin haksız yere konması sebebiyle bu tüccarlar Atina'ya ters tepki bir başka şehirle ticaret etmeyi tercih edebilirlerdi. Dolayısıyla Atinalıların Karadeniz'den gelen hububat ve diğer temel maddelere daha fazla ihtiyaç duyabilecekleri bir dönemde bu tüccarlar Karadeniz bölgesi ile daha fazla ticaret yapmaktan vazgeçebilirlerdi.

Özetlemek gerekirse, bu tür veriler Atina devletinin o zamandaki şartların gereksinimlerine önceden planlanmamış bir şekilde karşılık verdiğini düşünmemize yol açıyor. Ne Bizanslıların ne de Atinalıların çok güçlü oldukları zaman olan M.Ö. 5.yüzyılda bile öyle uzun vadeli planlanmış Bosporus (İstanbul Boğazı)'dan geçiş vergisi alma politikasını uygulamadıkları görünmektedir. Yukarıda aktarılan üç olayın nedenleri tek tek değerlendirildiğinde zamanının gereksinimleri yüzünden dışarıdan yapılan müdaheleler ve desteklerle kısa süreli ve zorunlu olarak gemilerin önünün kesildiğini[22] ve bu verginin uygulandığını görüyoruz.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse Atinalılar bile bu geçiş vergisini keyfi olarak uzun süreli uygulayabilme cesaretini gösterememişlerdir. Bu göz önüne alındığında Polybios'a yukarıda aktarılan yargısında hak vermek gerekiyor. Byzantion sadece o zamanın şartlarından kaynaklanan bir mali kriz sebebi ile tepkilere rağmen İstanbul Boğazı'ndan geçiş vergisi alma yöntemine başvurmak zorunda kalmıştır. Diğer bir deyimle M.Ö. 5. yüzyıldan 2. yüzyıla kadar elimize geçmiş olan verilere dayanarak Bizans şehir devleti keyfi olarak İstanbul Boğazı'nda uzun vadeli bir geçiş vergisi uygulama cesaretini gösterememiştir.

Diğer taraftan Polybios'un söz ettiği Byzantion'un denizden konumunun bu şehrin kendisi açısından büyük avantajlar getirdiği konusundaki yargısına tam olarak katılamıyorum. Polybios'un özellikle belirtmediği nokta şudur: Byzantion'un Asya'dan Avrupa'ya denizden elverişli bir geçis noktasında olması dış müdaheleyi ve bu bölgeyi kontrol etme arzularını arttırmıştır. Pers Kralı

---

[22] Klasik Çağ'da Bizanslıların ve Kalkhedonluların keyfi olarak değil yiyecek sıkıntısı sebebi ile M.Ö. 362-1 yıllarında Karadeniz den gelen hububat yüklü gemilerin önünü kestikleri görülmüştür. Demosthenes, L, 6 ve 17. Bu durum karşısında Atina devleti bölgeye savaş gemileri göndererek hububat yüklü konvoyların korunarak boğazdan emniyetli geçiş yapmasını sağlamışlardır. Demosthenes, L, 21.

Darius'un M.Ö. 512 deki İskit Seferi sırasında Byzantion'u ele geçirip kendi amacı için kullanmasını bu bağlamda örnek olarak verebiliriz.[23] Kserkses'in M.Ö 480 lerdeki Yunanistan'ı işgal girişimindeki başarısızlığı ve Plataea yenilgisinden sonra Atinalılar'la Spartalıların ilk yaptıkları icraat muhtemelen gelecekte Yunanistan'a gelebilecek herhangi bir Pers müdahelesini önlemek için Çanakkale Boğazı'na ve daha sonra Byzantion'a bir sefer düzenlemek ve buraları ele geçirmek olmuştur.[24] Fakat daha sonra iki devlet arasında Byzantion'u elde tutma mücadelesi Sparta kumandanı Pavsanias'ın hırslı tutumu yüzünden uzun sürmüştür.[25] Bunlara ilaveten yukarıda müzakere ettiğim olaylarda olduğu gibi Byzantion'un İstanbul Boğazı'nda bir geçiş vergisi uygulayabilecek bir konumda olması ve liman gelirlerinin çok olması acil paraya ihtiyaç duyan dış güçlerin bu şehre daha fazla müdahelede bulunmalarına sebep olmuştur.

Bu olgu Klasik Çağ'dan bu yana kadar devam ediyor görünmektedir. Dış baskılar nedeni ile Türkiye 24 Temmuz 1923 Lozan Antlaşması ile Boğazların askerden arınmasını kabul etmek zorunda kalmıştır. Ancak Montrö Antlaşması ile İngiltere'nin desteği alınarak Boğazlar yeniden askerileştirilebilmiştir. 20 Temmuz 1936 da Montrö de imza edilen sözleşmenin ticaret gemileri ile ilgili I. Bölümün 2. maddesinde ticaret gemileri *bayrak ve yük ne olursa olsun, gündüz ve gece, aşağıdaki 3. maddenin hükümleri saklı kalmak üzere hiç bir merasime bağlı olmadan Boğazlardan geçiş ve ulaşımda tam serbestlikten yararlanacaklardır. Bu gemiler, Boğazların hiçbir limanında durmaksızın transit olarak geçtikleri takdirde, Türkiye ilgili makamları tarafından alınması bu Sözleşmenin 1. Ekinde öngörülen vergiler veya harçlardan başka hiçbir vergi veya harca tabi tutulmayacaklardır.....Kılavuzluk ve romorkaj isteğe bağlıdır.* 3. madde sadece boğazdan geçen gemilerin sağlık kontrolünü içermektedir. Sözleşmenin 1. ekinde öngörülen vergiler veya harçlarda Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin yapabileceği hizmetler karşılığı olan çok önemsiz rakamlardır.[26] Bu antlaşma 20 yıllık bir süre için imzalanmış olmasına rağmen, imzalayan hiç bir devlet tarafından fes edilmediği için günümüzde hala yürürlüktedir.[27] Antlaşmanın maddelerinden de göründüğü gibi Türkiye Cumhuriyeti Devleti Boğazlar'dan geçen ticaret gemilerine geçiş vergisi uygulama teklifinde bile bulunamamış, sadece verilen hizmet karşılığı cüzî miktarda olan vergi ve harçlarla yetinmiştir. Bu yine Boğazı kullanarak ticaret yapan dış ülkelerin siyasi ve hatta gerekirse askeri baskılarından

---

[23] Darius'un İstanbul Boğazı'na köprü kurulması ve Byzantion'daki faaliyetleri için bk.: Herodotos, *a.g.e.*, IV, 83-89.

[24] Bak: Thukydides, *a.g.e.*, I, 94-5 ve Herodotos, *a.g.e.*, IX, 106.

[25] Bu konudaki ilk el kaynaklar için bk.: C.W. Fornara, *Archaic Times to the end of the Peloponnesosian War* (Cambridge, 1998), s.59-61, nu: 61.

[26] Bak: *Belgelerle Türkiye Cumhuriyeti' nin Uluslararası Temelleri: Lozan, Montrö*, Bugünkü Türkçeye derleyen R. Parla (*2.baskı*, Lefkoşe, 1987), s.119-120, 129.

[27] F. Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1914-1995* (*11. baskı*, Alkım Kitabevi, 1997), s.345.

çekinilmesi sonucudur. Şunu kabul etmek gerekirki Montrö Antlaşması bile Türkiye Cumhuriyeti'nin Boğazlar üzerindeki geçişler üzerinde kesin bir hakimiyetini sağlamamış ve Türkiye Cumhuriyeti günümüzde ekonomik bir dar boğazda olmasına rağmen Boğazlar'dan ciddi bir gelir elde edememektedir.

Polybios'un bundan 2100 yıl önce Byzantion hakkında yukarıda belirtmiş olduğum yargısı bu zamana Türkiye açısından yansıtılabilir. Türkiye yaklaşık 50 seneden beri fedakarlık yaparak Boğazlardan ticaret ve savaş gemilerinin emniyetli geçişi için her türlü yardımı yapmıştır. Eğer Türkiye bugünkü şartlardan kaynaklanan ekonomik durumunu düzeltemez ve Avrupa ülkeleri bu konuda yardımda bulunmazlar ise Türkiye gelecekte tek taraflı olarak Boğazlar üzerindeki rejimi kendi lehine çevirip buradan yapılan geçişlerden ekonomik karlarını arttırma yoluna dış müdahele riskine rağmen gitmek zorunda kalabilir.

DOĞUMUNUN 70. YILINDA
KADİRLİLİ ÂŞIK HALİL KARABULUT*

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU**

Türk dilinin; Orhun Anıtları, Kutadgu Bilig ve Dedem Korkut'un Kitabı gibi temel taşlarıyla yarışabilen birkaç ünlü eserinden biri de Dîvânü Lûgati't-Türk'tür. Gerçi onun yazılı olduğu dil Arapçadır, ama verilen yüzlerce örnek cümle, şiir ve metin Türkçedir. Biz orada, Türkün dilinden edebiyatına, hukukundan tıbbına, musikisinden sporuna, beslenmesinden giyimine kadar pek çok ve değişik dalda verilmiş bilgi ve örneği bulabilmekteyiz. Orada verilen atasözlerinden çoğunun hâlâ kullanılması, hayvan tedavi yöntemlerinin hâlâ uygulanması, eserin değerini bir kat daha artırmaktadır. İşte bu hazine bir de şair adı vermektedir. Dîvân'da şöyle denilmektedir: Çuçu: Bir Türk şairinin adıdır. (III/238).

Ancak Çuçu hakkında daha fazla bilgi verilmemiştir. Uzun yıllar, bu şair, bizim en eski şairimiz olarak bilinmiş ve öylece öğretilmiştir. Türk dilinin yılmaz savaşçısı merhum hocam Ord. Prof. Dr. Reşit Rahmeti Arat (1900-1964) belgeler üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda, aynı dönemleri paylaşan şairleri tespit etmiştir. Bunlar, hepimizin pek kolaylıkla hatırlayacağı üzere; Aprınçur

---

* 18 Ocak 1996 tarihinde Türk Dil Kurumunda verilen konferansın metnidir.

** S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi.

Tigin, Kalım Keyşi, Kül Tarkan, Pratyaya-Şiri, Sıngku Seli Tutung, Ki-Ki, Asıg Tutunğ ve Çısuya Tutung'dur. [1]

Ortak bir edebî dönemin şairleri oldukları için bunları, 15. yüzyıldan sonra ayırdığımız gibi, kesin çizgilerle sınıflandırmayı doğru bulmuyoruz. Ancak, 14. yüzyıldan sonra klâsik tarzda şiirler yazan şairlerin sayıca çoğalması ve bunlardan da günümüze az sayılmayacak miktarda şiirin ulaşması, şiirimizde farklı tarzların denendiği bir dönemin başlamasına yol açmıştır. Bir yandan Yunus Emre'nin şiirleri, bir yandan da onun gibi sade bir dille yazıp söylemekle birlikte din ve tasavvuf dışı konuları işleyen şairlerin yetişmesi şiirimizin üç koldan gelişmesine yol açmıştır. Bugün, her kol kendisini en iyi şekilde temsil eden pek çok "söz ustası"na sahiptir.

Âşık Edebiyatının, diğer kollara, dinî-tasavvufî ve klâsik dallara göre şanssızlığı, ürünlerinin seslendirilmesi, ancak yüzyıllarca sonra yazıya geçirilmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle olunca da, onca saz ve söz ustasının ürünü ses dalgaları halinde dağılıp gitmiştir. Günümüze kadar gelebilen, pek azı tam sayılabilecek birkaç şiiri, o talihsiz dönemin teselli ürünleri olarak kabul edebiliriz.[2] Prof. Dr. M. Fahrettin Kırzıoğlu'nun 57 yıl önce, Kars Halkevinin yayın organı olan *Doğuş* dergisinde yayımladığı bir şiir, daha sonraki yıllarda da Âşık edebiyatının en eski ve tam şiiri olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Timur'un, 1386'da Kars ilini işgal ve tahrip etmesinin anlatıldığı şiirin, o yıl veya yıllarda yazılmış olması muhtemeldir. Prof. Kırzıoğlu bu konuya daha sonra bir daha eğilmediği için, gelenek de bu şiiri öylece kabul edivermiştir. Belki, ilerleyen yıllarda bu şiir üzerine yeni görüşler ileri sürülecektir.[3]

İşte, 14. yüzyıldan günümüze, bazı yüzyıllarda son derece başarılı ve ustaların ustası diyebileceğimiz nice âşıkların yetişmesiyle gelinmiş ve pek çok âşığımızın adı haklı olarak hafızalardaki yerini almıştır. Bunlardan şu birkaçı adı, bir vefa borcunu ödemek için sıralamak istiyorum: 16. yüzyıldan Bahşî, Hayâlî, Köroğlu, Kul Mehmet, Öksüz Dede; 17. yüzyıldan Âşık Halil, Âşık Ömer, Ercişli Emrah, Gevherî, Karacaoğlan, Kayıkçı Kul Mustafa, Koroğlu, Kuloğlu; 18. yüzyıldan Derûnî, Hocaoğlu, Hükmî, Levnî, Nakdî, Talibî; 19. yüzyıldan Âşık Şem'î, Âşık Şenlik, Bayburtlu Celâlî, Bayburtlu Zihnî, Dadaloğlu, Dertli, Erzurumlu Emrah, Gedâî, Kusûrî, Ruhsati, (Develili) Seyrânî, Silleli Surûrî, Sümmânî, Tokatlı Nurî; 20. yüzyıldan Âşık Ferrâhî, Âşık Mehmet Yakıcı, Âşık Veysel, Bayburtlu Hicrânî, Davut Sularî, Efkârî, Gufrânî, İlhamî, Posoflu Müdâmî, Posoflu Zülâlî,

---

[1] Bkz. Reşit Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, Ankara 1965, XX-XXII ve oradan pek çok yeni kaynak ki en ünlüsü Hikmet Dizdaroğlu'nunkidir: *Halk Şiirinde Türler*, Ankara 1969, 15.

[2] Bu dönemlerin halk şiiri için bk. Yurdanur Sakaoğlu, "İslâmiyetin Kabulünden sonraki İlk Halk Şiirleri, *Halk Kültürü*, 1984/2, 93-105'ten ayrı basım.

[3] M. Fahrettin Çelik (Kırzıoğlu), "Tanıyabildiğimiz Karslı Eski Bir Âşığımız: Altı Yüz Yıl Önce Yaşamış Olan Baykan", *Doğuş*, 6 (47), Sonteşrin 1939.

Recep Hıfzî, Talibî Coşkun, vb. Hâlen hayatta olanlardan ise Feymânî, Fuat Çerkezoğlu, Gürünlü Âşık Gülhânî, Hacı Karakılçık, Hasretî, Mevlüt İhsânî, Murat Çobanoğlu, Mustafa Ruhânî, Nuri Çırağî, Nurî Meramî, Nusret Torunî, Sümmanoğlu, Şeref Taşlıova, Yaşar Reyhânî vb. âşıkları sayabiliriz.

Yüzyılımızda yaşayıp da ölenlerden şahsen tanıdıklarımdan ikisi dışında hepsi saz da çalardı: Veysel, Efkari, Ferrâhî, Müdâmî; ancak, Yakıcı ile Hicrânî'yi ne saz çalarken gördüm, ne de saz çaldıklarını işittim. Yine yüzyılımızın yaşayan âşıklarının ise çoğunluğu saz çalmaktadır. Ancak, günümüzde, çeşitli yarışma ve toplantılara "âşık" olarak katılıp da saz çalmayanlar da vardır. Bunlar arasında Abdülvahap Kocaman, Kul Gazi Kurt ve İhsan Kılıç Divânî'yi sayabiliriz.[4] Bu tür âşıklardan biri de Kadirlili Âşık Halil Karabulut'tur. Yani, konuşmamızın konusun teşkil eden Karabulut da saz çalmamaktadır. Bu tür sanatkârlara elbette "saz şairi" diyemeyeceğiz. Ya "âşık" diyebilecek miyiz? Biz bu tür şairlere sadece "halk şairi" demek istesek bile, başta kendileri olmak üzere bütün şiirseverler, geleneğe uyup uymadığına bakmaksızın onlara "âşık" adını verivermektedirler.[5]

İşte Halil Karabulut'un şiirimizdeki yeri budur.

Kimdir Halil Karabulut?

Âşık edebiyatı alanında aynı adı taşıyan pek çok şair vardır. Emrah'lar, Seyrânî'ler, Zihnîler, günümüzdeki Gülhânî'ler, İhsânî'ler bu ortaklığın sadece birkaç örneğidir. Şairnamelerin incelenmesi sonucunda pek çok örneğin ortaya çıkacağı aşikârdır. Halil adı ise, 17 ve 18. yüzyıllarda, ikisi de Bursalı iki âşığımızda görüldüğü gibi, yüzyılımızda da, biri yaşlı ve Çorumlu, öbürü genç ve Kadirlili iki âşığımızda da görülmektedir. Bugün eskilerin şiirlerini ayırt etmekte bazı sıkıntıları çekiyorsak da sayıları az olan belgelerin yardımıyla bilgilerimizi doğrulayabiliyoruz. Ya 20. yüzyılın Halil'leri?

1973 yılının başlarında yakın arkadaşım merhum Turgut Günay gelip "Sakaoğlu, bu yıl Cumhuriyetimizin 50. yılı... Gel, seninle *Halk Şiirinde Atatürk* konulu bir antoloji hazırlayalım. Hem Atatürk'le, hem de onun inkılâplarıyla ilgili şiirleri bir araya getirelim." demişti. Kabul ettim ve taramalara başladık.

O yıllarda ikimiz de, Erzurum Atatürk Üniversitesinde görevli idik. Belki çoğunuz bilmeyebilirsiniz diye ekliyorum. Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Türkiye'nin en zengin kütüphanelerinden biridir. O kütüphane, kendisini her zaman rahmetle andığımız M. Seyfeddin Özege'nin bağışladığı on binlerce kitap ve dergi ile bulunmaz bir hazinedir. İşte bizler böyle bir kaynak bolluğu içinde yola çıktık.

---

[4] Kocaman, ilerlemiş yaşında eline saz almışsa da pek başarılı olamamıştır. Bunun sebebi ise; bayram, şölen ve şenliklerde daha fazla şiir okumak ve atışmaya çıkmak olmalıdır.

[5] Bu konuda şu bildirimize bakılabilir: "Ozan, Âşık, Saz Şairi ve Halk Şairi Kavramları Üzerine", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri I/Genel Konular*, Ankara 1986, 247-251.

Dergiler, kitaplar, antolojiler, öğrenci tezleri, derken elimizin altında pek çok şiir birikmişti. Hatta, bir bölümü hâlen hayatta olan bazı âşıklarımız da bu antoloji için özel şiirler söylüyorlardı. İşte bu hummalı faaliyet sırasında Çorum Halkevi dergisi *Çorumlu*'da da bir şiire rastladım. "Atatürk Köşesi"nde yer alan "Atatürk'e Ağıt" adlı bu şiir[6], daha sonra M. Halit Bayrı[7] ile Refik Ahmet Sevengil'de de[8] benzer adlarla yer alacaktı. Şairin tapşırması (=mahlâsı) Âşık Halil" olarak geçiyordu. Ancak, derginin dış kapağında yer alan "İçindekiler"de tapşırmanın önünde bir de "Çorumlu" ibaresi vardı. Yani şairimizin adı "Çorumlu Âşık Halil" olarak veriliyordu. Biz bu güzel şiiri de antolojimize almaya karar verdik.

O aylarda başka bir gelişme daha oldu. Öğrencilerimize, "Derleme" dersinin uygulaması olmak üzere ödev verirdik. Onlar da ne bulurlarsa, öğrettiğimiz usullere uygun olarak derleyip getirirlerdi. O derlemelerin "Yaşayan Âşıklar" dosyasını da karıştırıyordum. Adana ilimizin Kadirli ilçesinden gelen öğrencimiz Mustafa Nacar'ın notlarını karıştırırken birden bir âşığı keşfediverdim. Daha doğrusu bir iki yıl önce hemşehrilerinin keşfettiği bu âşığı ben Palandöken eteklerinde yeniden ve kendimce keşfediyordum. Bu âşık, bizim Halil Karabulut'umuzdan başkası değildi. Nacar'ın getirdiği şiirler arasında "Kurtuluş Harbi Destanı" ve "Cumhuriyet" gibi daha sonraki yıllarda onun adıyla bütünleşecek şiirlerin yanında, "Aman Ha!", "Kalır Burada" ve "Gider" adlı şiirleri de yer alıyordu. Bu arada Halil'in doğum yeri ve yılı, anne ve baba adı, lâkapları, medenî hâli, çocuğu ve işi hakkında kısa bilgiler de veriliyordu.

Çorumlu'da "Atatürk'e Ağıt" adıyla bir şiiri yer alan "(Çorumlu) Âşık Halil" ile ödevlerin arasında ayağa kalkan "Âşık Halil" aynı kişi miydi? Bu iki âşıktan biri Atatürk'ün ölümünü, öbürü ise onun en kutsal eserini anlatıyordu. Çorumlu'da herhangi bir bilgi yoktu. Acaba, Halkevleri arasındaki şiir göndermeler bir karışıklığa veya yanılmaya yol açmış olabilir miydi? Zaten fazla olmayan âşık edebiyatı hakkındaki bilgilerimizi zorlamak istemedik. (Burada konu dışı olmak üzere şunu söylemek isterim. Mezun olduğum İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde; Yûnus Emre, Nasreddin Hoca, Karacaoğlu, Tahir ile Zühre vb. konulara hiç yer verilmemişti. Dolayısıyla biz kendimizi okuyarak tamamlamaya çalışmıştık.

Bu iki gelişmeden, yani *Çorumlu*'daki şiir ile Mustafa Nacar'ın getirdiği bilgi ve şiirlerden sonra onları destekleyen bir gelişme daha oldu. Dergi taramaları sırasında Osman Attilâ'nın *Ülkü* dergisindeki iki yazısı dikkatimizi çekmişti. Adları,

---

[6] Çorumlu, 1, 15 Şubat 1939, 341.

[7] *Halk Şiiri / XX. Yüzyıl*, İstanbul 1957, 36-37 (Hayatı: 9).

[8] *Çağımızın Halk Şairleri*, İstanbul 1967, 340-341

"Halk Şairlerinin Diliyle Cumhuriyet"[9] ve "Halk Şairlerinde Atatürk'e Ağıtlar"[10] olan bu yazıların ikisinde de "Âşık Halil"in şiirleri yer alıyordu. Bu iki yazıda da, aynı tapşırmalı şairin, hem de konuları açısından birbirini bütünleyen iki şiirinin yer alması, biz genç araştırmacılarda, her iki şiirin de aynı kişiye ait olabileceği görüşünü uyandırdı. Cumhuriyet ile ilgili yazıda, ilk örnekten önce şöyle deniliyordu: İlk parça, şimdi 21 yaşında olan bir köy çocuğunundur. Kadirli'nin Mehmetli köyünden Âşık Halil, 21. Cumhuriyet Bayramı için söylemiştir." Ancak Atatürk'le ilgili şiirden söz edilirken böyle bir bilgiye gerek görülmemiştir.

Elimizde Halil hakkında az da olsa bazı bilgiler, bir – ikisi yayımlanmış beş altı şiiri vardı. Onun, özellikle yayımlanmamış şiirleri son derece başarılı örneklerdi. Ben, çok beğendiğim bu şiirleri küçük bir makale konusu olarak ele almak istedim. Bir değerlendirme yazısı ve bibliyografyayla birlikte, yukarıda adları anılan şiirlere "Atatürk'e Ağıt" da ekleyerek *Türk Kültürü* dergisine gönderdim. (Eylül 1973). Antolojimize diğerlerinin konuları farklı olduğu için en fazla üç şiirini alacağımız, şiirlerinin yorumunu da yapamayacağımız için, böyle bir ek yazıyla onu bir an önce tanıtmak istemiştim.

Ben, o tarihte Karabulut'u ne görmüştüm, ne de tanıyordum. Ama, onu âdeta ödev yaprakları arasında keşfetmiştim. Yanılmamışım. O, temeli Konya Turizm Derneğince 1966 yılında atılan Türkiye Âşıklar Bayramı'na ilk defa 1973 yılında katılır. 1973 de önemli bir yıldönümüdür: Cumhuriyetimizin ilânının 50 yılı. O yıl, 20-30 Eylül tarihleri arasında kutlanan Sekizinci Türkiye Âşıklar Bayramı çerçevesinde, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı tarafından, "En İyi Cumhuriyet Şiiri" konulu yarışma düzenlenir. Konya Turizm Derneğince gerçekleştirilen yarışmaya, sonradan öğrendiğimize göre 81 âşık 122 şiirle katılmıştır.

29 Ekim 1973 akşamı, tesadüfen merhum Prof. Harun Tolasa ve merhum Dr. Turgut Günuy ve eşleri bize akşam oturmasına gelmişlerdi. O tarihte, radyonun gece haberleri 22.45'te başlardı. Misafirlerimiz kalkmadan önce haberleri dinlemek istemişler ve ben de seyyar radyomuzu yanlarına getirmiştim. Haberler başladı ve tabiî olarak 50. Yıl kutlamalarıyla ilgili olanları ağırlıklı idi. Bizler her şeyden habersiz dinlemeye devam ederken bir yarışmanın sonuçlandığını ve Halil Karabulut'un birinciliğe lâyık bulunduğunu işitiverdik. Haberin devamını daha dikkatlice dinledik ve dereceye giren diğer âşıkları da öğrendik.

O tarihte, Karabulut ile ilgili yazım *Türk Kültürü* dergisine gönderilmiş, fakat antolojimiz son şeklini almamıştı. Ben hemen arkadaşlara durumu hatırlattım ve Halil ile ilgili olarak hazırladığım yazının yakında yayımlanacağını bildirdim.[12]

---

[9] *Ülkü* (II. Seri), 12 (123), 1 Kasım 1946, 23, "Cumhuriyet" şiirinin tamamı yer almaktadır.

[10] *Ülkü* (II. Seri), 11 (124), 15 Kasım 1946, 3-4, "Atatürk'e Ağıt" şiirinin dört hanesi yer almaktadır.

[12] Bu yazı için bk. "Tanınmayan Bir Milliyet Halk Şairi: Halil karabulut", *Türk Kültürü*, 12 (135), Ocak 1974, 38-47.

Evet yanılmamıştım. Öğrenci ödevleri arasındaki onca âşık arasında dikkatimi çeken Karabulut, beni yanıltmamıştı. Sonradan kendisinden öğrendiğime göre Halil o yarışmaya; birinciliğe lâyık bulunan şiiri "Yenilendi", "Cumhuriyet" ve "Neler oldu" adlı üç şiiriyle katılmış. Ona, birinciliğinin karşılığı olarak 5.000 lira verilmiştir.

Sonradan kendisiyle mektuplaşmaya başladık ve 1975'teki onuncu bayramda ilk defa görüşüp mektuplardaki hasreti gidermeye çalıştık.

Halil'in böylesine ön plâna çıkması bizi daha dikkatli davranmaya yöneltti. Hemen eksilerimizi göz önüne alarak bir değerlendirmeye başladık. O, 1926 doğumlu idi ve "Atatürk'e Ağıt" adlı şiir en geç 1938 yılının son ayında yazılmış olmalıydı. Nitekim yayımlanma tarihi de Şubat 1939'u gösteriyordu. Acaba o tarihte 12-13 yaşlarında olan "Bizim" Halil bu ağıdı yazabilir miydi? Hayır, yazamazdı. O hâlde, aynı yıllarda iki Halil, hem de şiirlerinde "Âşık Halil" tapşırmasını kullanan iki Halil vardı. Dahası, Osman Attilâ da her ikisinin tesadüfen aynı tapşırmayı taşıyan birer şiirini Cumhuriyet ve Atatürk şiirlerine örnek olarak vermişti. Biz, Atatürk'e Ağıt" şiirini başka bir "Âşık Halil"e, "Kurtuluş Harbi Destanı", "Cumhuriyet" ve "Aman Ha!" şiirlerini de "Bizim Halil"e ait olarak antolojimize almaya karar verdik. Ve kitapta böylece yer aldı.[13] Ancak bu arada bizim makalede yayımlanmış, öbür Halil'in tek şiiri ile o şiirin yer aldığı kaynaklar da "Bizim Halil"e bağlı olarak verilmişti.

Bir şiirin macerasını anlatmamız boşuna değildir. Âşık Edebiyatımızın büyük âlimi merhum Ord. Prof. Dr. Mehmet Fuat Köprülü de 1914'lerde başlattığı âşık edebiyatı araştırmalarında, bizimkine benzer yanılmalara uğramıştı. O, büyük bir olgunlukla bunları düzeltmiş ve bizlere örnek olmuştu. Onun açtığı ışıklı yoldan yürürken bizler de aynı şekilde kendimizi yenilemeyi bir görev biliyoruz.

X

Halil Karabulut'un da kahramanları arasında yer aldığı bilimsel bir değerlendirmeden sonra, şimdi de onu kısaca tanıyalım. Onun kaderi, Anadolu'daki yüzlere âşığın kaderinden hiç de farklı değildir. O, bir Çukurova köyünde doğup büyümüştür ve doğum günü bilinmemektedir. Karabulut, bu konuda bir mektubunda şöyle demektedir: "Hangi ay ve günde doğduğumu bilemiyorum. Sağlığında anamdan duyduğum bazı sözlerden Ekim ayında doğduğumu çıkarabiliriz." Bu yıl 70. yaşına giren Karabulut, şahsıyla ilgili bazı bilgileri "Gurbet" adlı şiirinde şöyle dile getirmektedir:

---

[13] *Halk Şiirinde Atatürk* (hzl. Saim Sakaoğlu-Turgut Günay), Erzurum 1974, 7-8 ve 44-44.

Der Hali vatanım Mehmetli köyü,
Acep ne âlemde hep emmi, dayı,
Şimdi bal akıyor Kesik'in suyu,
O yerler gözüme nur görünüyor.[14]

Şiirde adı geçen Kesik, bir ırmak adıdır. Bu konuda, Karabulut hakkında ilk yazıyı kaleme alan adaşı, öğretim görevlisi Halil Güntan, Mehmetli'yi tanıtırken şöyle demektedir:

"Torosların güneye bakan yamaçlarında eteğin çamı, doruğun kamalağına yaslanır. Eteklerde peydahlanan sular önce biraz deli deli seker, sonra ağır ağır sürünmeye başlar Çukurova'da da. Kesik suyu bunlardan birisidir. Şairimizin köyünden geçer ve Ceyhan'ın Sumbas suyuna karışır. Buralarda ortalık kışın yağmurlu, sellidir. Yazınsa güneş hısım sözü gibi dokunur insan."[15]

Halil; Karayakupoğulları'ndan Molla Mehmet'in oğludur. Onun babası Molla Halil, onun babası Molla Ahmet'tir. Annesi Döndü de aynı köyden Ali'nin kızıdır.

Kadirli'nin Hardallık köyünden Kadir Ağa'nın kızı Naile ile 1949 yılında evlenir. 29 Kasım 1949 doğumlu tek çocukları Mustafa, inşaat mühendisidir. Halil'in biri aynı ana babadan, diğerleri ayrı anadan olmak üzere üç kardeşi olmuşsa da sonuncusu ve tek kız olanı 20 yaşlarında vefat etmiştir.

Halil'in baba tarafı hep molla yani dönemin din bilginleri yetiştirmiştir. Halil'in de fıtraten böyle bir kabiliyeti olmakla beraber şansı yaver gitmediğinden köyünde yaşamak zorunda kalmıştır. Çünkü babası, daha Halil iki yaşında iken vefat edince âşığımız da annesiyle birlikte köyünde yaşamaya devam etmiştir. Onun okula başlayacağı yıllar 1932-1933 olmalıdır. Cumhuriyetimizin onuncu yılına rastlayan o dönemde her köyde bir okulun bulunması gerçekleştirilememişti. Hatta bazı köylerde beş yıllık yerine üç yıllık ilkokulların var olduğu unutulmamalıdır. İşte, âşığımız Halil de köyündeki üç yıllık okulu bitirmiştir. Ancak o bu kısa öğrenimle yetinmeyip kendini yetiştirmenin yollarını aramıştır. Mehmetli gibi bir Anadolu köyünde kendini çiftçiliğe kaptıran sıradan bir Çukurova köylüsü olmaya razı olmayan Halil, ömrünü okumayla geçirmiştir. Köy hayatının tabiî sonucu olarak okuduklarının arasında halk hikâyelerinin ayrı bir yeri vardır. O; *Kerem ile Aslı*'yı, *Âşık Garib*'i, *Köroğlu*'yu daha küçük yaşlarında iken okumuştur. O, aynı zamanda modern edebiyatın ünlü eserlerini de ihmal etmemiştir. Halide Eidip Adıvar'ın *Ateşten Gömlek*'i, *Vurun Kahpeye*'si; *Reşat Nuri Güntekin'in Çalı-*

---

[14] *Çağrı*, 17 (201), Ekim 1974, 15.
[15] "Bir Halk Şairimizi Tanıtıyoruz", *Çağrı*, 15 (177), Ekim 1972, 14.

kuşu'su Halil'in okuduğu romanlardan sadece birkaçıdır. Âşığımız, ayrıca tarihi konuları işleyen romanları okumayı da çok sevmektedir.

Daha sonraki yıllarda şiirlerinin ağırlık merkezini oluşturacak olan dinî ve tasavvufî konulardaki bilgileri ise yine aynı yıllarda okuduğu kitaplara borçludur. *Küçük Mızraklı İlmihal*, *Büyük Mızraklı İlmihal*, *İslâm Dini* (Ahmet Hamdi Akseki) ve *Namaz Hocası* gibi kitaplar onun yetişmesinde rol oynayan birkaç addır.

Tarlasında buğday ekip pamuk yetiştiren / bahçesinde nar ve portakal ağaçları olan, karpuz yetiştirmekten de geri kalmayan Halil, bunların geliriyle geçinmektedir. Böylesine bir çiftçilikle yaşamak, ilk şiirini daha 19-20 yaşlarında *Ülkü* dergisinde gördüğümüz bir köylü çocuğu için her halde yeterli olmayacaktı. O da, şiiriyle kendisine ayrı bir dünya kurmak istemiş ve başarmış da.

Halil, 1972'ye gelinceye kadar devamlı olarak şiir yazmıştır. Askere gitmiş, orada şiir yazmış; teskere alıp gelmiş, şiir söylemeye devam etmiştir. Kısacası onun hayatından şiir hiç kopmamıştır. Ancak, onun dışarıya açılması 1972'den sonraya rastlamaktadır. O yıl âdeta Karabulut'un hayatında bir dönüm noktasıdır.

Doğu Anadolu Bölgesi'nde olduğu gibi Çukurova'da da âşık toplantıları düzenlenirdi. Bunlar daha çok köye gelen âşıkların oradakilerle birlikte olması şeklinde gerçekleşirdi. Belki de il merkezlerindeki toplantılarda daha çok kültür programları arasında âşıklara da yer verirlerdi. Bütün bunlardan pek az haberi olan Karabulut, sadece kendi yakın çevresindekilere ve köyüne gelen âşıklara şiirlerini okumakla yetinmiş ve dışarıya açılmamıştı.

Onun dışarıya açılması 1972 yılında Kadirli'deki "Âşıklar Gecesi" ne katılmasıyla başlar. Karabulut, 46 yaşında katıldığı bu ilk yarışmada ilk birinciliğini kazanır. Bu gecede okuduğu üç şiiri; "Kurtuluş Harbi Destanı", "Gizlidir" ve "Sarı Kamyon", onun dillerden düşmeyen üç şiiri olarak uzun yıllar söylenip duracak ve taklit edilecektir.

Ertesi yıl onun ilçeden ile, ilinden başka illere açıldığını görüyoruz. Önce Adana'daki "Cumhuriyet" konulu yarışmada, sonra da Konya'daki büyük yarışmada birinci gelecektir. O, bütün birincilikleri toplayıp hem kendisini sevindirecek, hem de kendisine gıptayla bakılmasına yol açacaktır. O, yanılmıyorsam katıldığı bütün yarışmaların üçü dışında daima birinci olmuştur. Onların da birinde üçüncü olmuş, birinde de mansiyona lâyık bulunmuştur. Onun dereceye giremediği 1977 yarışmasının sonucunu etkileyen olayı ise burada anlatmak istemiyorum.

Hayatı böylesine dolu olan bu insanı, bir gün olsun kazandığı madalyaları boynuna asmış veya diktirdiği özel kıyafetin üzerine yerleştirmiş olarak göre-

mezsiniz. Çünkü o tevazuun sembolü olmuş bir sanatkârdır. Belki de Halil'i böylesine büyük yapan da bu özelliğidir.

Halil, pek çok âşığın belirli günlerde veya açılan yarışmalarda söylediği bazı konuları, tek başına ele almış ve bu alandaki öncülüğünü ve başarısını herkese kabul ettirmiştir. Onun ilk kitabı, kendi imkânlarıyla yayımladığı Büyük *Mustafa Kemal Destanı* (dış kapakta *Atatürk Destanı*) adlı eseridir. Kitabın konusu başlıbaşına bir konuşma konusu olabilecek zenginliktedir. Biz onun, belki de âşık dünyasının pek yaklaşmadığı yönlerini vermeye çalışacağız. Önce, şu mısralara bir kulak verelim.

Atatürk üç şeye değer verirdi:
Devlet bakasına temel göründü.
Bunlara vukuftu bundan ötürü,
Türk dili, tarihi ve kültürü.
Bizzat ayrı ayrı üstünde durdu,
Korunması için kurumlar kurdu.

Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu,
İşte ispatlıyor bu gün durumu.[16]

Onun, Türk diliyle ilgili görüşleri değişik şiirlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Kendisi de bir dil ustası olduğu için, Halil dilimize sahip çıkmaktan asla vazgeçmemiştir.

Farisiden kurtardık Türk'ün dilini.[17]

Türklük benliğini tekrar kazandı,
Takvim yenilendi, dil yenilendi.[18]

Bugün "Lâiklik" kavramı, daha telaffuzundan başlayan bir talihsizlikle anılır olmuştur. Halil, Atatürk'ün ilkelerinden biri olan Lâiklik'i bakın nasıl anlatıyor:

---

[16] *Büyük Mustafa Kemal Destanı*, Kadirli (1986), 108.
[17] *age.*, 50.
[18] *age.*, 57.

Lâiklik dinsizlik demek değildir,
Ve dini inkâr eylemek değildir.
Din ve devlet işin ayrı tutmaktır,
Dünya ahiret işin ayrı tutmaktır.[19]

Halil inkılâplara şiirin penceresinden bakmaya çalışmıştır. O, eğitimin birleştirilmesinden soyadına, harf inkılâbından takvimin değişmesine kadar pek çok konuyu ele almıştır. Bu güzellikleri bizlere anlatırken, üç yıllık ilkokul diplomasını besleyen diğer kaynakları ne kadar güzel ifade ediyordu. Savaşından barışına kadar Türkiye Cumhuriyetini ve onun kurucusunu destanlaştıran Halil, belki de büyüklerinden dinlediği işgal ve kurtuluş günlerini böylece dile getirmiş oluyordu.

Karabulut'un üzerinde durduğu önemli konulardan biri de milli birliğimizdir. O; bölünmenin, ayrım yapmanın, ayrı baş çekmenin ülke bütünlüğüne zarar vereceği çok iyi bilmekte ve şöyle seslenmektedir:

....
Bizi ayıranlar düşmandır bize,
Türk'ten gayri değil Kürt, Çerkez, Zaza,
Onlar bu vücutta hep birer aza,
Türklük ağacının dalı demektir.
.....
Âşık Halil der ki asıl, kök birdir,
Türk milleti parçalanmaz, tek birdir,
Bu vatanın şarkı, garbı yok, birdir,
Yurt milletin ortak malı demektir.[20]

Âşığımız, Türkiye'nin dış politikasına da ilgisiz kalamamıştır. Kıbrıs'ta bir tatsızlık mı oldu, Halil hemen destanını dile getirmiştir; tatsızlık Türkistan'da ise onun kaleminde bu sefer oralar vardır. Şu iki dörtlük onun bu hassasiyetini dile getirmektedir:

Biz Kıbrıs'ı terk edersek Yunan'a,
Dostumuz ne söyler, düşman ne der?

---

[19] *age.*, 113.
[20] *age.*, 61.

Sızlamaz mı ecdatların kemiği,
Gaziler ne söyler, şehidân ne der?[21]

.....
Altay dağlarının gamlı yelleri,
Aral'ın, Baykal'ın yaslı selleri,
Avaz avaz Türkistan'ın elleri,
İmdat imdat diyor, yardım istiyor.[22]

Karabulut'un böylesine farklı bir şiir ortamında at koşturması boşuna değildir. Onun günlük olayları yakından takip etmesi, hüznü ve neşeyi birlikte yakalayabilmesi, bir yandan Çukurova köylüsünü anlatırken öbür yandan astronotlarla aya ayak basması, şiirindeki zenginliğin kaynaklarının başlıcalarıdır. Bazen acı gerçekleri, bazen de küçük olaylardan yola çıkarak ortaya koyduğu tebessümleri mısralara dökmesi onun, belki de her âşıkta görülebilen özelliklerinden biri gibi görülürse de, ondaki farklılığı yakalamak hiç de zor olmayacaktır. İşte nice yarışma jürisi, bu güzellikleri yakalayıp onu daima birinci ilân etmenin mutluluğunu paylaşmıştır. Onun şiir dünyasındaki kısa bir dolaşma bizlere kâh unutulan maziyi hatırlatacak, kâh düşündürüp güldürecektir.

Güney Afrikalı bir kalp cerrahı vardı; adı Prof. Dr. Christian Barnard. Bugün çoğumuz özellikle gençlerimiz bilmezler bile. Ancak, ilk kalp naklini gerçekleştirdiği gün, dünyanın bir numaralı adamı olmakla kalmamış, Karabulut'un da şiir dünyasına, biraz da mizah kokan bir hava ile girivermişti:

BARNARD EFENDİ

Aşk elinde hasta kalbim,
Bakıver Barnard efendi.
Maraz macca dolu abim,
Söküver Barnard Efendi.

İçinde bir sevgili var,
Bana dert oldu, ele yâr,
Çıkarmaya verdim karar
Çekiver Barnard Efendi.

---

[21] age, 61.
[22] age, 60.

Mevlâ mı gönderdi seni,
Kurtar bu illetten beni,
Yerine bir yenisini
Takıver Barnard Efendi.

Kapısını kapat pekçe,
Ona sevda girer çokça,
Aman dikişini sıkça
Dikiver Barnard Efendi.

Bu Halil'in sana sözü,
Börböcek vermesin sızı,
Birazcık da güve tozu
Ekiver Barnard Efendi.[23]

Onun "İki Düşman / Şaka", "Sarı Kamyon / Kamyon Destanı" gibi diğer şiirleri de ince mizahın güzel mısralarıyla örülmüştür.

Onun; kahramanlık, vatan sevgisi, tasavvuf ve eğitim gibi bazı konularda çok güzel deyişleri vardır. Karabulut âdeta bir Âşık Ömer, bir Bayburtlu Zihnî gibi "destanlar şairi" olup çıkmıştır. Cumhuriyet, İstiklal Savaşı, Kurtuluş Harbi, Ulusal Egemenlik, Kıbrıs vb. konularında yazdığı şiirleri büyük ilgi görmüş, toplantıların istenilen destanları arasında yer almıştır. Onun ayrıca, "Pamuk" ve "Beyaz Sinek" adlı iki destanı daha vardır ki, özellikle ikincisi Çukurova'yı bir yönüyle dile getiren en güzel şiirlerinden biridir. Bu destandaki şu iki dörtlük, onun günlük hayatı nasıl yakaladığını çok güzel bir şekilde sergilemektedir. Burada, pamuk ürününe zarar veren beyaz sinek ordusu, iki ayrı benzetmenin konusu olarak ele alınmaktadır.

.....
Meşhur oldu dilden dile geziyor,
Gazeteler harıl harıl yazıyor,
Hep artistler, anarşistler kızıyor,
Onların şöhretin sildi ak sinek.

---

[23] *Çağrı*, (225), Ekim 1976, 10'dan Saim Sakaoğlu, *Senin Aşkınla*, Konya 1987, 92 ve Âşık Halil Karabulut, *Damlada Derya Gizlidir*, Ankara 1988, 12.

Âşık Halil der ki yılıp bıkmıyor,
Ne yapsan, ne etsen birin takmıyor,
Girdiği topraktan daha çıkmıyor,
İsrail'den örnek aldı ak sinek.[24]

Halil'in en önemli cephesi, şüphesiz tasavvuf motifleriyle dokuduğu şiirlerinde kendisini göstermektedir. Gençlik döneminin sonlarında, ondaki konu ağırlığı başka bir yöne, tasavvufa kayar. Gerçi o doğrudan kadın güzelliği ve sevgisi için şiirler yazmamıştır; ama bazı şiirlerinin dış görünüşü o havayı vermektedir. Nitekim bizim, onun hakkında hazırladığımı kitabımızın adı olan "Senin Aşkınla" da böyle iki cepheli bir addır. Ancak şiirin içindeki sırları çözmeye başladıkça Halil'in asıl söylemek istediği ortaya çıkacaktır.

Güzeller güzeli sevgili yârim,
Elleri severim senin âşkınla.
Sana giden yolda olmak kararım,
Yolları severim senin aşkınla.

Halil'in tasavvuf dünyası, onu yıllardan beri besleyen duygularının en yoğun biçimde ortaya konulduğu bir alandır. O, pek az halk şairinde görebildiğimiz bir inceliği ve zenginliği, bu tür konuları işlediği şiirlerine yerleştirmiştir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bütün bunların kökünde onun okuduğu kitaplar ve duygu dünyasının zenginliği gelmektedir. Ancak onun gençliğinde gördüğü rüyayı da unutmamak gerekir. Kendisini besleyen şiir gücünün yapısında her halde bu rüyanın da önemli bir yeri olmalıdır.[25]

Onun bu tür şiirleri sıradan didaktik/öğretici şiirler olmayıp duygu, bilgi ve sanatın birleştiği güzel örnekler olmuştur. Vereceğimiz örnekler bu konuda yeterli güzelliğe sahiptir kanaatindeyiz. Aşağıdaki örneğin tapşırma hanesindeki güzelliği yakalamak her âşığın kârı değildir.

HER ŞEY GÜZEL

Varlıktaki güzelliği
Gör ne güzel, gör ne güzel.

---

[24] *Gündem* (Ankara), 30 Eylül 1977, 4'ten *Senin Aşkınla*, 99-100 ve *Damlada Derya Gizlidir*, 47-48

[25] Ahmet Çoban, "Halil Karabulut", *Türk Edebiyatı*, (169), Kasım 1987, 34-35.

Her şeyin bir özelliği
Var ne güzel, var ne güzel.

İklim iklim, diyâr diyâr.
Tabiatta bak neler var,
Göklerde ampüller yanar,
Yer ne güzel, yer ne güzel.

Hepsini hoş yaratmış Hak,
Yeter ki sen sevgiyle bak,
Orman, ova, dere, ırmak
Kır ne güzel, kır ne güzel.

Köşelerde, bucaklarda,
Ayrı âlem böceklerde,
Elvan elvan çiçeklerde,
Tür ne güzel, tür ne güzel.

Halil hele bahar faslı,
Cümle âlem giyer süslü,
Bütün güzelliğin aslı,
Bir ne güzel, bir ne güzel.[26]

Âşığımızın "Gizlidir" adlı şiiri pek sevilmiş ve çeşitli toplantılarda sık sık okunmuştur. Bu şiirin özellikle beşinci hanesindeki,

.....
Arada vasıta kırmızı inek,
Yeşil otta beyaz ayran gizlidir.

mısraları, âdeta bir vecize gibi dilden dile dolaşmıştır.

---

[26] *Türk Edebiyatı*, (51), Ocak 1978, 15'ten *Senin Aşkınla* 139.

GİZLİDİR

Kâinatta neye ettimse nazar,
Gördüm ki hikmet-i Sübhan gizlidir.
Dünya teşhir olmuş bir ulu pazar,
Hemi alan, hemi satan gizlidir.

İbretle seyrettim ben bu şem'ayı,
Gördüm onda türlü türlü simayı,
Seren bu meydana bunca eşyayı,
Getiren, götüren kervan gizlidir.

İster zâhir, ister bâtından giriş.
Kavramaz bu sırrı gözdeki görüş.
Hesaplı kitaplı yapılmış her iş,
Her şeyde ayrı bir plân gizlidir.

Anlamaz Hâlik'in kudretin kişi,
Çözülmez muamma onun her işi,
Kâh erkek doğurur ana, kâh dişi,
Olunmaz bu hikmet beyan gizlidir.

Kurtlar, kuşlar bütün envaı sinek,
Bilir geldiğini zamanı tünek,
Arada vasıta kırmızı inek,
Yeşil otta beyaz ayran gizlidir.

Birer mahluk iken kurt ile koyun,
Arada düşmanlık bilmem ne oyun,
Hocam bilir misin içtiğin suyun
İçinde ateş-i suzan gizlidir.

Yıldızlar şehrini kurmuş fezaya,
Hareket verilmiş güneşe, aya,

Denizler seyahat eyler semaya,
Sanma sözlerimde yalan gizlidir.

Bitmez yaratanın bu inkılâbı,
Şekilden şekile sokar türâbı,
Der Halil olur bir kanuna tâbi.
Kanun gizli, icra kılan gizlidir.[27]

Halil üzerine söyleyeceğimiz o kadar çok şey vardır ki, biz bir iki tanesini daha söyleyerek konuşmamızı tamamlayacağız.

Karabulut, doğup büyüdüğü toprakların dilini ustalıkla kullanmaktadır. Bölgeye has kelimeler yerli yerine kullanılmakta, varlıkları şiire yepyeni anlamlar kazandırmaktadır. Bu söyleyişler bazen kelimede, bazen de eklerde görülür.

Hasılı işler dolaşık
Her bakanın aklı *şaşık*.[28]

Gert gert ediyoruz tüccar gibi.[29]

Çalılar *tınsırır*, açar yaprağı.[30]

Doğumdan *ölenecek*
Kundağım, kefenim pamuk.[31]

Karacaoğlan'ın dilini incelerken gördüğümüz bu tür özellikleri Halil'de de görmek elbette âşıklık çizgisinin günümüzdeki devamından başka bir şey değildir. Aynı coğrafyayı paylaşan her iki âşığın dilinin de benzer olması elbette yadırgatıcı olmayacaktır.[32]

Dilini bu kadar güzel kullanan Karabulut, atasözü ve deyimleri de ihmal etmemiştir. Uygun olan her mısra, beyit veya dörtlükle bir atasözüyle şiirine

---

[27] *Çanak* (hzl. Ahmet Gebenli), Kadirli 1972, 72; *Çağrı*, (82), Mart 1973, 8; *Senin Aşkınla*, 133-134.
[28] *Senin Aşkınla*, 161.
[29] age., 163.
[30] age., 107.
[31] age., 157.
[32] Saim Sakaoğlu, "Karacaoğlan'ın Türkçesi", *Türk Dili*, 50 (405), Eylül 96 1985, 94-110.

renk katması onun vazgeçilmez özelliğidir. Onun; "Vecizeler", "Söz Söyle", "Nasihatler" ve "Oğluma Öğütlerim" adlı şiirlerinde, onun bu yönü oldukça fazla belirgindir. Başka şiirlerinde de bu özelliğini daima görebiliyoruz.

Atalar demiş ki, ser ver, sır verme,
Sana senden gayri eli yâr görme,
Düşmanın karınca olsa hor görme,
Kedinin aslana karşı kast'olur.[33]

X

Adam olmaz tembel tembel oturan,
İçki, kumar ocakları batıran,
İnsanın başına belâ getiren,
Eli, dili, bir de beli üç oğlum.[34]

X

Kanun-ı kadimde böyledir usul,
Dört unsur bir olur, yetişir mahsul,
Ne yapsan ses vermez derisiz davul,
Sazların ahengi telinden gelir.[35]

X

Atalar demiş ki, rızık getiren,
Ya bir kuşun, ya bir taşın olmalı.[36]

X

Pirince giderken bulgurdan olduk.[37]

X

Halk için kılı kırk yardık efendim.[38]

Halil Karabulut yaşayan halk şairlerimizin en güçlüsüdür. 1972'den beri kazandığı birincilikler bunun en güzel belgesidir. Girdiği her yarışmada derece alması, elbette onun şiirinde güzellikler ve başarılarla ilgilidir. Kafiye bulmada, mısra kurmada, benzetme ve güzel sözlerle süslemede son derece yetenekli

---

[33] *Senin Aşkınla*, 149
[34] age., 152.
[35] age., 183.
[36] age., 51.
[37] age., 164.
[38] age., 42.

olması, onu bugünlere taşımıştır. Daha 19 yaşında iken Mehmetli Köyünden Osman Attilâ'ya kadar uzanabilmesi, ondaki şiire sahip olma arzusunun 50 yıllık hatırasını taşımaktadır. Bence Halil yüzyılımızın son büyük halk şairidir. Mısraları, daha doğrusu şiiri bunu fazlasıyla ortaya koymaktadır.

Biz, ailesine ve kendisine nice sağlıklı yıllar diliyor, sözü kendisine bırakıyoruz.

xxx

Karabulut üzerine yaptığım yayınlar:

A. KİTAPLAR

1. *Senin Aşkınla/Kadirlili Âşık Halil Karabulut*, Konya 1987, Nur Matbaası, XV+1985.

B. ANTOLOJİLER

1. *Halk Şiirinde Atatürk* (hzl.), Erzurum 1974, 41-44 (3 şiiri), 113 (Kısa hayat hikâyesi). (Dr. Turgut Günay ile).
2. *Âşıkların Diliyle Cumhuriyet* (hzl.), Ankara 1998, 82-94 (5 şiiri), 258-259 (Hayat hikâyesi). (Dr. Zekeriya Karadavut ile). (Bu kaynak daha sonra eklendi).

C. MAKALELER

1. "Tanınmayan Bir Milliyetçi Halk Şairi", *Türk Kültürü*, 12 (135), Ocak 1974, 38-47.
2. "Günümüzün Halk Şairleri: 1. Kadirilili Halil Karabulut", *Türk Edebiyatı*, (94), Ağustos 1981, 17-18.
3. "Cumhuriyet Devrinde Doğmuş Halk Şairi Halil Karabulut'un Atatürk'ü Anlayışı", *Kemalist Atılım*, 12 (19), Şubat 1983, 24-26, 29-30.
4. "Âşık Halil Karabulut'un Şiirinin Kafiye Yapısı", *Halk Kültürü*, 1984/2, 83-91.
5. "Bir Tevazu Abidesi: Kadirlili Âşık Halil Karabulut", *Öner*, 6 (25), Kasım 1993, 12-13.

Not: Genel konulu bildiri ve makalelerimdeki dokunmalarıma yer verilmemiştir.

URDUCA İLK GAZETE VE DERGİLER

Yard. Doç.Dr. Nuriye Bilik*

İnsanoğlu yaradılışı itibarıyla içindeki merak ve araştırma duygusunu bastıramamış, ilk çağlardan günümüze kadar çevresinde olup bitenler hakkında bilgi toplamıştır. Ticaret kervanlarının yaygın olduğu dönemlerde araştırma merakı hızlanmış, zaman ve mekân kaydının gerekliliği hissedildiğinde yazılı basın doğmuştur.

Matbaa ve gazeteler yakın zamana kadar toplumdaki haberleşmenin ana unsurunu teşkil etmiştir. Öyle ki yazılı iletişim, ulaştığı kitleyle doğru orantılı olarak, geniş insan topluluklarını istenilen yönde kanalize etmekte ve kamuoyu oluşturmaktadır. Ulusların bağımsızlık mücadelelerinde ve mevcut sisteme karşı olan ayaklanmalarda kitlesel dayanışmanın perde arkasında mutlaka bu tür yayınların var olduğu göze çarpar. Nitekim Hindistan'da 1857 Ayaklanması'nın zeminini hazırlayan Urduca dergi ve gazetelerdir.

Hindistan'da Matbaanın Kuruluşu ve İlk Gazeteler:

Hint Yarımadasında haberleşme Gazne Hanedanına kadar uzanır. Özellikle Balaban döneminde şehirlere ve ülkenin en uzak yerlerine kadar vakanüvisler ve postalar tayin edilmiştir. Mümkün olduğunca doğru bilgiler toplayabilmeleri için geniş alanlar verilmekten kaçınılmış, yalan haber veren vakanüvislere ölüm cezaları bile verilmiştir. [1]

---

* S.Ü. Fen-Ed. Fak. Doğu Dilleri ve Ed. Böl. Öğretim Üyesi.

[1]- Hecazî, Maskin Ali **Pakistan-o-Hind me Muslim Sahafat ki Muhtasartarin Tarih**, Sang-e Mil Publications, Lahor, 1989,s.4.

Hindistan'da ilk matbaa 1557'de Portekizliler tarafından Gavva'da kurulmuştur.[2] Portekizli misyonerler Hristiyanlığın tebliği için Tamil dilinde Usul-e Masihiyyet adında ilk kitabı yayımlamışlardır.[3] Bu sırada John Gonslaves adında bir asker Malayalam ve Tamil alfabesinin harflerini hazırlamıştır. Ancak bunlar matbaa harfleri olmayıp tahta üzerine kazınmıştır.

Her türlü yeniliğe açık olan Babur İmparatorları tarafından matbaaya karşı herhangi bir ilgi gösterilmemiştir. Ekber'in sarayındaki hristiyan alimler matbu birkaç örneği padişahın huzuruna getirmişler fakat son derece mahir hattatların süslediği kitaplara alışkın olan Ekber, bunları beğenmemiş ve desteklememiştir.

İngilizler ilk matbaalarını 1674'de Bombay'da kurdular. Bunları Madras ve Kalküta'da kurulan matbaalar izledi. Kalküta'daki matbaalarda Fort William Koleji öğrencilerinin Farsça ders kitapları yayımlanmaktaydı. İngilizce ilk gazete 1780'de James Augustus Hicky tarafından yayımlanan Hicky Gazette'dir.[4]

İlk Urduca Gazeteler:

Cam-e Cihannuma adlı Urduca haftalık ilk gazete 27 Mart 1822'de Kalküta'da yayımlanmaya başladı.[5] Editörlüğünü Sada Sukh'un yaptığı bu gazetenin dili sade ve anlaşılır idi. Bu dönemde Urduca gazetelere rağbet az olduğundan bir süre sonra gazete Farsça yayımlanmaya başladı. Ancak bir yıl sonra İngilizlerin dikkatini çekmek için Cam-e Cihannuma gazetesinin bir sütunu Urduca yayımlandı.

Urduca ilk gazetelerden biri de editörlüğünü Maulana Muhammad Huseyn Azad'ın babası Maulvî Muhammad Bakır'ın yaptığı 1836'da Dehli'de basılan haftalık Urdu Ahbar'dır.[6] Aynı yıl Muhammad Bakır kendi evinde kurduğu matbaada Dehli Urdu Ahbar'ı yayımladı. Gazetede East India Company ve eğitim kurumlarıyla ilgili haberlere geniş yer verildi. Ayrıca İngiliz hükümeti hakkında eleştiriler de yapıldı. 1857 Ayaklanması esnasında Maulvi Muhammad Bakır'ın öldürülmesinden sonra gazete kapandı.

1844 ve 1857 tarihleri arasında çıkartılan başlıca gazeteler şunlardır:[7]Sayyid ul-Ahbar, Dehli, 1844; Dehli Urdu Ahbar, Dehli 1844; Cam-e Camşid, Merith, 1847; Banaras Ahbar, Banaras,1849; Koh-e Nur, Lahor,1850; Derya-ye

---

[2]- Ahtar, Malik Hasan, **Tarih-e Adab-e Urdu**, University Book Agency, Anarkali, Lahor, 1979, s.22.

[3]- Hurşid , Abdussalam, **Sahafat Pakistan-o-Hind men**, Maktubah-ye Karvan, Lahor, s.10.

[4]- Hurşid, Abdussalam, Sahafat Pakistan-o-Hind men, Maktubah-ye Karvan, Lahor, s.14

[5]- Farruh Abad!, Rahmat, Mahnamah "Maarif" Aligarh, **Mah-e Nau**, Karaçi, Mart 1967, s.61.

[6]- Sadid, Anvar, **Urdu Adab ki Muhtasar Tarih**, Muktadarah Kaumî Zaban, İslamabad, 1991, s.269.

[7]- Ahtar, Malik Hasan, **Tarih-e Adab-e Urdu**, University Book Agency Anarkali, Lahor, 1979, s.524-525.

Nur, Lahor, 1850; Şimlah Ahbar, Şimlah, 1850; Kutb ul-Ahbar, Agra,1850; Nur ul-Absar, Agra, 1850; Banaras Gazet, Banaras, 1850; Bağ-o-Bahar, Banaras,1850; Zairin-e Hind, Banaras, 1850; Miftah ul-Ahbar, Merith, 1850; Mavla Ahbar, Indor, 1851; Sadık ul-Ahbar, 1857.

20.yüzyılın başlıca gazeteleri; Zamindar, El-Hilal, Hamdard ve İnkılab[8]'dır. Zamindar, 1903'de Maulana Sirac-ud-din Ahmad tarafından haftalık yayımlandı. Ancak maddi sıkıntılar sebebiyle gazete Lahor'dan Karamabad'a taşındı. Ölümünden sonra oğlu Zafar Ali Han, 1909'da 9.sayısını tekrar Lahor'da yayımladı. Bu gazetenin en büyük gücü bizzat Zafar Ali Han'ın kendisiydi. İyi bir hatip, siyasetçi, rehber ve şairdi. Müslüman toplumuna kendine güvenmeyi öğreten bu gazete ne zaman kapatıldıysa, yine halkın desteğiyle tekrar yayınlanmıştır. Trablusgarb Savaşı başladığında, Zamindar'da Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili haberlere geniş yer verilmiştir.

Urdu gazeteciliğinde önemli bir yere sahip olan diğer iki gazete Muhammad Ali Cauhar[9] tarafından çıkartılan İngilizce Camred ve Urduca Hamdard'dır. Bu gazeteler halkın duygularına tercüman olmuş, halka rehberlik ederek müslümanlar arasında milliyetçilik duygusunu yaratmıştır. Siyasî ve toplumsal konulardaki makalelerin yanısıra edebî ve tarihî konularda da makaleler yazılmıştır.

Sir Sayyid Ahmad Han 3 Mart 1866'da haftalık Ahbar-e Scientific Society [10] adlı gazeteyi yayımladı. Sonraları üç günde bir çıkartılmaya başlayan gazetenin bir sütunu Urduca bir sütunu İngilizce olarak yayımlanıyordu. Bu gazetenin adı daha sonra Istitute Gazette olarak değiştirildi. Bir taraftan Ahmad Han Müslümanlar ve İngilizleri yakınlaştırmak amacıyla Ancuman-e İşaat-e Pencab derneğini kurdu.[11]. Bu derneğin bünyesinde 1870'de haftalık Huma-ye Pencab gazetesini yayımladı.1871'de bunun yerini editörlüğünü Maulana Muhammad Huseyn Azad'ın yaptığı Ahbar-e Ancuman-e Pancab gazetesi aldı. Ahmad Han'ın zamanında mizahî gazeteler de yayımlanıyordu. Bunlardan en

---

[8]- Diğer gazeteler için bkz. Sadid, Anvar, **Urdu Adab ki Muhtasar Tarih**, Muktadarah Kaumî Zaban, İslamabad., 1991, s.268.

[9] - I.Dünya savaşının başlaması üzerine Londra Times'da The Choice of Turks başlıklı bir başmakale yayımlanır. Muhammad Ali Cauhar bunu okuyunca hastalığına rağmen oturup dinlenmeden aynı başlık altında bir yazı hazırlar. 26 Eylül 1914'de Camred'de yayımlanan bu makale İngiliz hükümeti üzerinde bir deprem etkisi yapar. Yayın haklarına el konur. Hükümet makaleden o kadar korkmuştur ki, 1942'de de yayınlanmasına izin verilmez.

[10]- Hecazî, Maskin Ali **Pakistan-o-Hind men Muslim Sahafat ki Muhtasartarin Tarih**, Sang-e Mil Publications, Lahor, 1989, s.18.

[11]- Ahtar, Malik Hasan, **Tarih-e Adab-e Urdu**, University Book Agency Anarkali, Lahor, 1979, s.924.

önemlisi İngiliz gazeteciliğini taklit eden ve Ocak 1877'de yayımlanan Avadh Panç'tır.[12]

19.yüzyılın diğer iki önemli gazetesi Pesah Ahbar ve Ahbar-e Am'dır. Başlangıçta haftalık olan bu gazeteler, haftada üç kez daha sonra da her gün yayımlanmaya başladılar. Ahbar-e Am oldukça tutuldu , 1897'de tirajı 2500'e ulaştı ve 1930'da kapatıldı.

Editörlüğü Maulana Abul Kalam Azad'ın yaptığı haftalık bir gazete olan El-Hilal 13 Temmuz 1912'de yayımlandı. Dinî, siyasî, toplumsal, psikolojik ve edebî konularda makaleler ve biyografilere geniş yer verildi. Şibli Numanî, Hasrat Mohani, Sayyid Sulayman Nadavî gibi ünlü edebiyatçılar yazılar yazdılar. Urdu nesrine yeni bir üslûp getiren bu gazete üzerinde hükümetin baskılarının artması nedeniyle Kasım 1914'te kapatıldı

İlk Urduca Dergiler:

Urduca ilk dergi Hayr Hvah Hind adıyla 1 Eylül 1847'de Dehli'de yayımlanmıştır.[13] Derginin amaçları ilk iki sayfasında İngilizce Advertisement ve Urduca İştihar adı altında izah edilmiştir.

Hint Yarımadasında eğitim ve öğretimle ilgili toplumsal ve dinî hareketleri bizzat başlatan kişi olan Ahmad Han, müslüman toplumunun düşüncesine yeni bir biçim vermek amacıyla 24 Aralık 1870'de Tahzib-ul-Ahlak[14] dergisini çıkardı. İngilizce adı The Muhammadan Social Reformer idi. Ancak dergi tamamen Urduca olarak yayımlanıyordu.

Hacı İsmail Han Reis Datavali [15] Maulana Vahid-ud-din Salim Panipati ile birlikte Aligarh'ta Maarif dergisini yayımladı. Bu derginin ilk sayfasında şunlar yazılıdır:"Maarif Büyük Osmanlı Devleti'nin ünlü Türk dergilerini örnek olarak her ayın son günü Aligarh'ta yayımlanan aylık bir dergidir. Büyük bir çaba ve emekle hazırlanan bu dergide ülkenin yetenekleri edipleri, çeşitli konularda makaleler yazdılar. Amacı ilmî, edebî, felsefî, ahlakî ve dinî konularda Arapça ve Türkçe'de nadir bulunan kitaplarla gazete ve dergilerden her türlü faydalı ve ilginç yazıları tercüme ederek, Urdu dilini ilmî ve edebî açıdan genişletmek olan bu dergi maddî sıkıntılar sebebiyle Aralık 1901'de kapatıldı.

---

[12]-Ancam, C amil Ahmad, **Urdu Adab**, İlmî Kutubhanah, Kebir Street, Urdu Bazar, Lahor, s.202.

[13]- Farruh Abadî, Rahmat, Mahnamah"Maarif" Aligarh, **Mah-e Nau**, Karaçi, Mart, 1947, s.61.

[14]- Ayrıntılı bilgi için bkz. Hurşid, Abdussalam, **Safahat Pakistan-o-Hind men**, Maktubah-ye Karvan, Lahor, s.120; Kadrî,Hamid Hasan, **Dastan-e Tarih-e Urdu**, Agra, 1941, s.320.

[15]- Dönemin ünlü edebiyatçıları arasında yer alan Hacı İsmail Han Reis Datavali, birkaç yıl Arabistan'da kalmıştı. Türkçe'ye vakıftı. Orta Doğu siyasetiyle de yakından ilgilenen bu zat, seri halinde bir çok Türkçe romanın Maarif Dergisi'nde tercümesini yayınlamıştır.

20.yüzyılın başlangıcında Maulana Hasrat Mohanî 1903'teAligarh'ta Urdu-ye Mualla[16] adı ile aylık bir dergi çıkardı. Tüm divanların önsözleriyle birlikte yayımladığı bu dergide ilim ve edebiyatın yanısıra siyasî konularda da makaleler yayımlanıyordu. Siyasetle de yakından ilgilenen Hasrat Mohanî İngiliz yönetimine şiddetle karşıydı. Dergide yer alan bir makalesi yüzünden hapse atıldı. Adı geçen dergi sadece siyaset ve gazetecilik alanında değil, edebiyat dünyasanda da önemli roller üstlendi.

1903'te yayınlana Urduca bir başka dergi Zamanah'dır. Amacı Urdu edebiyatını Hind halkına sevdirmeye çalışmak olan bu dergi, edebî türde yaptığı çeşitli yayınlarla Urdu dilinin ilerlemesini sağlamıştır.

Diğer Urduca dergilerden bazıları şunlardır: Muallem-e Hind, Urdu, Humayun, Nigar, Nerang-e Hayal, Adabî Dunya, Mahzan, Sang-e Mil, Cavid, Mah-e Nau, Nukuş, Fanun, Adab-e Latef, Neya Davr ve Sahifah'dır.

Urduca Dergi ve Gazetelerin Hindistan'da Etkileri:

1857 Ayaklanmasından sonra Urdu gazeteciliğinde yeni bir dönem başlamıştır. Başlangıçta siyaset yapan gazeteler, Müslüman toplumun kurtuluşunu, batı bilimlerini ülkede yaymakta gördüler. Amacı Müslümanların ıslâhı olan çoğu gazete ve dergi; gelenek ve görenekler, yaşama tarzı gibi konularda aklı ve tenkidi içeren fikirler telkin etmiştir. Her türlü ilmî, edebî, siyasî, iktisadî ve toplumsal konularda makaleler yazılarak halkın duygularına tercüman olunmuştur. Bu arada gazetecilik biçim ve teknik açıdan da kendisini yenilemiş ve gazeteler arasında rekabet artmıştır.

Hindu ve Müslüman toplum arasında yaratılan bölünme, iç göçler, Bengal'in taksimi, ayaklanmalar ve iç huzursuzluklar halkın görüşlerine yeni bir yön vermiş, milliyetçilik duyguları güç kazanmaya başlamıştır. Özellikle de Zafar Ali Han, Abul Kalam Azad, Muhammad Ali Cauhar gibi edebiyatçı ve siyasetçiler, yazıları ve konuşmalarıyla, Müslümanların zihninde Hindu toplumundan ayrı bir toplum olmaları sıfatıyla geleceklerinin korunması hususunda bilincin oluşmasını sağlamışlardır.

Sonuç

1857 Ayaklanması'nın zemininin oluşmasında Urduca dergi ve gazetelerin rolü oldukça büyüktür. Bu gazete ve dergiler kısa ömürlü olmalarına rağmen halkın millî duygularını uyandıran vatan sevgisiyle dolu yazılar sayesinde, İngiliz hükümetine karşı bir nefretin filizlenip gelişmesinde önderlik etmiştir.

Gazeteciliğin üç büyük merkezi olan Agra, Dehli ve Lahor'da yayımlanan gazete ve dergilerde ilmî, edebî, siyasî, kültürel ve toplumsal konularda maka-

---

[16]- Sayyid, Farzanah, **Nukuş-e Adab**, Sang-e Mil Publications, Çauk Bazar, Lahor, 1998, s.159-160.

leler yazılmıştır. Bunlardan Avadh Panç, Hindu-Müslüman birliği, batı kültürüne muhalefet, doğuya has değerlerin korunması, yönetici sınıfa sert eleştiriler gibi konulara değinirken, Ahbar-e Scientific Society'de İngilizce ve Urduca makaleler yayımlanmıştır. Bundan amaç İngilizlere Hint halkının duygu ve düşüncelerini iletmek ve Hint halkında siyasete karşı ilgi uyandırmaktır. Zamindar'da ise İslâm dünyasıyla ilgili haberlere geniş yer verilmiş, halkta yabancı hükümete duyulan korku azaltılmaya çalışılmıştır. Gazetenin kurucusu Zafar Ali Han bu gazetede yazdığı şiirlerle Urdu şiirine siyasi bir kimlik kazandırmıştır. Urducanın ilk önemli dergilerinden biri olarak kabul edilen Dehli Urdu Ahbar'ın en belirgin özelliği ise eğitim-öğretimle ve toplumsal hayatla ilgili haberlere değinmiş olmasıdır.

Sadece Müslümanlara değil, tüm Hint halkına hitap eden Urduca dergi ve gazeteler, halkı tüm yeni bilimlerden haberdar etmeyi amaç edinip Urdu edebiyatını çağın istekleriyle tanıştırmış ve makale yazarlığının ilerlemesini sağlamıştır.

KAYNAKLAR

Ahtar, Malik Hasan; **Tarih-e Adab-e Urdu**, University Book Agency, Anarkali Lahor, 1979.

Ancam, Camil Ahmad; **Urdu Adab**, Ali Kutubhanah, Kebir Street, Urdu Bazar, Lahor, 1989.

Farruh Abadi, Rahmat; Mahnamah "Maarif" Aligarh, Mahnamah "Maarif" Aligarh, **Mah-e Nau**, Karaçi, 1967.

Haydar, Kurrat-ul-ayn; **İntihab-e Saccad Haydar Yıldırım**, Sang-e Mil Publications, 1990

Hecazi, Maskin Ali; **Pakistan-o-Hind men Muslim Safahat ki Muhtasartarin Tarih**, Sang-e Mil Publications, Lahor, 1989.

Husain, Suraiya; **Sajjad HaydarYıldırım Makers of Indian Literature**, Sahitya Akademi, New Dehli, 1992.

Hurşid, Abdussalam; **Sahafat Pakistan-o-Hind men,** Maktubah-ye Karvan, Kacahri Road, Lahor.

Kadri, Hamid Hasan; **Dastan-e Tarih-e Urdu**, Agra, 1941

Sadid, Anvar; **Urdu Adab ki Muhtasar Tarih**, Muktadirah Kaumi Zaban, İslâmabad, 1991.

Sayyid, Farzanah; **Nukuş-e Adab**, Sang-e Mil Publications, Çauk Urdu Bazar, Lahor, 1989.

URDU DİLİ'NİN MENŞEİ MESELESİ VE TARİHÎ GELİŞİM SÜRECİ

Dr. Durmuş BULGUR*

Bütün dillerin tek bir dilden neş'et ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak, dilin ortaya çıktığı vakit, yer ve gelişim sürecini tayin etmek zordur. Bunda yüzyıllar boyu çeşitli kültürel unsurların rol oynadığı; bu unsurların da tedricî olarak geliştiği; değiştiği ve nihayet yeni yeni dillerin ortaya çıktığı tarihî bir vakıadır. Öyleki, bu hazırlık bilinci, o dili konuşan kavimde dahi olmayabilir. Dil, yazıya dökülerek kendi yenilik unsurlarını göstermeye başladığında hissedilir. Fakat bu bilinçten sonra o dilin kendi dil gücünü kabul ettirmesi için belli bir sürenin geçmesi gerekir. Bunun için dünyadaki her dilde, dil gelişimi ve edebî ürünler arasında uzun bir süre olur.

İşte, Urdu Dili'nin aslı için de aynı durum geçerlidir. Yani, onun ortaya çıktığı zaman, mekân ve gelişim sürecini tayin etmek oldukça zordur. Araştırmacılar, bu konuda daha ziyade kendi görüşlerine dayandıklarından aralarında görüş ayrılıkları vardır. Kimilerine göre, Urduca'nın doğduğu yer taksimden önceki Hindûstân'ın merkezi Delhî ve civarındaki bölgelerdir. Kimisine göre, Lakhnau Urduca'nın beşiği; bir başkasına göre, Pencâb Urduca'nın asıl vatanıdır. Yine, Sindh ve Dakan'ı Urduca'nın doğduğu yer olarak kabul eden araştırmacılar da vardır.

Aynı şekilde araştırmacılar, dilin doğduğu zamanı tayin etmede de yanlış neticelere ulaşmışlardır. Bazıları, Şâh Cihân döneminde Urduca'nın temelinin

* S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, D.D.E. Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

atıldığını söylerken; bazıları, Ekber dönemine bağlamış; bazıları, Timur'un fethine; bazıları da, Kalaç dönemine dayandırmıştır. Yine bazı araştırmacılar, Gur Hanedanı dönemine kadar giderken; bazıları da, Ğaznelilere dayandırmıştır. Bazıları, dilin oluşumu ve yayılması hususunda Muhammed b. Kâsım'ın Sindh ve Multân'ı fethinin kültürel ve lisanî etkilerini ortaya koymuş; hatta daha da ileri giderek dilin doğuşunu, İslâmiyyet öncesi Arabistan-Hindûstân arasındaki ticarî ilişkilerin başlangıcına kadar götüren araştırmacılar dahi olmuştur. Bununla birlikte, bugün Urduca olarak adlandırılan bu dilin Hind Yarımadası'nın en eski yerli dili Prâkirtçe'den doğduğu hususunda hiç bir şüphe yoktur. Prâkirt dili, asırlarca çeşitli unsurlardan etkilenmiş ve bu unsurlar, tedrîcen gelişerek yeni bir kalıb hazırlamıştır. Elbette, Urduca'nın kendi varlık bilincine, müslümanların yarımadaya gelişlerinden sonra sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bir başka deyişle, Urduca, Hind Yarımadası'nın en eski yerli dili Prâkirtçe'nin yine bu topraklara dışardan gelen bazı dillerle (Sansikrit, Ap Bhranş) karışması neticesinde ortaya çıkan gelişmiş şeklidir. Ancak, dilin bu oluşumu yüzlerce yıl sürmüştür.

Şimdi bu sürece kısaca bir göz atalım.

Hind Yarımadası'na dışardan gelen birçok kavim,[1] dilini de beraberinde getirmiştir. Nitekim bu diller, buranın eski yerli dili Prâkirtçe üzerinde etkili olmuşlardır. Yarımadaya ilk gelen Ariler,[2] dilleri olan Sansikritçe'yi (Hind-Avrupa Dili) de birlikte getirmişlerdir. Her ne kadar onların dili, ilahların dili olarak başlangıçta Prâkirtçe ile irtibat kuramamış ise de; sonraları Budha'nın[3] tebliğ çalışmaları, Sansikritçe ve Prâkirtçe arasında bir kaynaşma zemini hazırlamıştır. Prâkirtçe, sadece Sansikritçe ile kaynaşmamış; aynı zamanda Budhizm'in geniş tebliğine paralel olarak İran, Afgânistân, Beluçistân ve diğer ülkelerin dilleriyle de karışmıştır. Başlangıçtaki bu geniş irtibata Urduca'nın hazırlık dönemi denebilir. Çünkü bu ilk irtibatla yerli dil Prâkirtçe'ye diğer dillerden kelimeler girmeye başlamıştır.[4]

Herât ve Kandahar arasında yerleşik Abher kavmi, Arilerden sonra Hind Yarımadası'na akın etmiş; kendi dili Ap Bhranş'ı m.6. yüzyıla kadar buranın yerli

---

[1] Farklı zamanlarda, farklı yönlerden Hind Yarımadası'na giren kavimler hakkında bk. Sâhibzâdah 'Abdu'r-Rasûl, **Târîh-i Pâk-o-Hind**, Lâhor, 1964, (1. kısım, Hindû Ahd) s.8-11; Farîdâbâdî, Sayyid Hâşmî, **Târîh-i Musalmânân-i Pâkistân-o-Bhârat**, Ancuman-i Tarakkî-yi Urdû, Karâçî, 1987, c.1, s.2 v.d.

[2] Ariler, herhangi bir vakitte, bir anda yarımadaya gelmemişlerdir. Aksine, onların bu göçü, yüzlerce yıl devam etmiş ve çeşitli Ari kabileleri yarımadaya gelerek yerleşmişlerdir. Sâhibzâdah 'Abdu'r-Rasûl, **a.g.e.**, (1. kısım, Hindû Ahd) s.35; Çerâğ, Muhammad 'Alî, **Târîh-i Pâkistân**, Lâhor, 1986, s.54

[3] Gotem Budh'un kendi dinini tebliğ ettiği Pâlî dili de, bazı bilim adamlarına göre bugün Urduca adı verilen dil idi. Camîl, Hâvır, **Adab, Kalçır aur Masâil**, (Camîl Câlbî ke Çhappan Tankîdî-o-Fikrî Mazâmîm) Karâçî, 1986, s.366

[4] Fârânî, Salîm, **Urdû Zabân aur Us kî Ta'lîm**, Lâhor, 1953, s.65-66

dilleri Prâkirtçe ve Sansikritçe'nin seviyesine getirmişti. Abher kavmi, Pencâb'a Hind Yarımadası'nın kuzey batısından gelmiş; daha sonra Orta Hindûstân ve buradan da 4. yüzyıla kadar Dakan'a ulaşmıştır. Siyasî güçleriyle birlikte onların dilleri de bütün yarımadaya yayılmıştır. M.2. yüzyıldan 4. yüzyıla kadar Ap Bhranş, Prâkirtçe, Sansikritçe ve diğer bölgesel dillerin kelimelerini özümsediği için yaygın bir dil olarak kullanılmış; ancak, farklı bölgelerde farklı adlarla anılmıştır. Meselâ: Pasâçî Ap Bhranş, Şorasînî Ap Bhranş, Mâgadhî Ap Bhranş, Mahâraştrî Ap Bhranş. Bu Ap Bhranşlar arasında Şorasînî Ap Bhranş'ın etki alanı diğerlerinden daha geniş olmuştur. Zamanla m.700-1000 yılları arasında Şorasînî Ap Bhranş, kavimler arası Ari dili niteliğiyle kullanılmaya başlanmış; bu durum, farklı bölgelerin dillerini birbirlerine yakınlaştırmıştır. işte Urduca, yarımadanın tamamında konuşulan Şorasînî Ap Bhranş'ın en yeni şeklidir. Müslümanların yarımadaya gelişlerinden çok önce Şorasînî Ap Bhranş, Bengâl'den alarak Pencâb, Sindh, Keşmîr, Gucrât ve Râcpûtânah'ya kadar; Kuzey Hind ve Nepâl'den Mahâraştar'a kadar yayılmıştı. Ap Bhranş, yerli dillerle birleşerek her bölgede yeni yeni Ari dilleri meydana getirmiştir. Birc Bhâşâ, Avadhî, Pencâbî, Hindî vb. Şorasînî Ab Bhranş'ın kollarıdır.[5]

Ariler ve Abher kavminden sonra Hind Yarımadası'nda Büyük İskenderle birlikte az da olsa Yunan[6] etkisi görülmüş; müslümanların gelişiyle Arap, Türk ve İran etkileri de görülmeye başlanmıştır.[7] Muhammed b. Kâsım'ın h.93'te Sindh ve Multân bölgelerini ele geçirmesi, geniş ölçüde kültür ve dil etkileşimine zemin hazırlamıştır. Bu etkileşim, o kadar güçlü idi ki Sindhliler, Sindhçe isimlerine Arapça ikinci bir isim dahi eklemeye başlamışlardı. Bu açıdan bakıldığında müslüman ve hinduların ortak dili olarak gelişen Urduca'nın ilk beşiği, Sindh vadisi ve Multân topraklarıdır.[8] Müslüman Arapların seferleri, Muhammed b. Kâsım'ın Sindh ve Multan'ı fethinden sonra yine bu bölgelerle sınırlı kalmıştır. Ancak, onların dil ve kültürü, yarımadanın dil ve kültürünü takriben 300 yıl boyunca etkilemiştir. Müslümanlar, Mahmûd Ğaznevî'nin seferinden (1001) çok önce batı Hindûstân'da önemli bir konuma yükselmişlerdi.[9]

İslâm kültürü, egemen ulusun kültürü olduğundan müslümanlar, iktidarı ellerinde bulundurdukları dönemde kültürleri ve dilleriyle yarımadada derin izler bırakmışlardır. Bu etkinin en büyük sebebi de onların yarımadaya geçici olarak değil, kalıcı olarak gelmiş olmalarıydı. Nitekim müslümanlar da, Ariler gibi yarımadayı vatanları yapmışlardır. Bu etkilerle birlikte dil gelişmeye devam etmiş-

---

[5] Câlbî, Camîl, **Târîh-i Adab-i Urdû**, "**Urdû Zabân aur Us ke Phelne ke Asbâb**" Lâhor, 1987, c.1, s.5-7; Tarîn, Rûbînah, **Multân kî Adabî-o-Tahzîbî Zindigî min Sûfiyâ-yi İkrâm kâ Hissah**, Multân, 1989, s.76-77

[6] Çerâğ, Muhammad 'Alî, **a.g.e.**, s.79-83

[7] Fârânî, Salîm, **a.g.e.**, s.66

[8] Tarîn, Rûbînah, **a.g.e.**, s.79-82

[9] Câlbî, Camîl, **a.g.e.**, c.1, s.8

tir.[10] Dil, başlangıçta gayet sade ve halkın ihtiyaçlarını karşılamak için yeterliydi. Farsça, Arapça ve Türkçe'ye ait kelimeler, Urduca'ya girdikçe dilin ifade gücü artmıştır. Yazarlar, kulağa hoş geldiği için kitaplarında çokça Farsça kelime[11] ve terkibe yer vermişlerdir. Edebiyatta dahi konu ve üslûb yönünden Farsça'nın büyük tesiri olmuştur.[12] Bir bütün olarak bakıldığında müslümanların yarımadaya gelişleriyle sadece din, sanat, edebiyat ve felsefe, İslâmî unsurları kabul etmekle kalmamış; aynı zamanda bizzat Hind medeniyetinin ruhu ve hindu düşüncesinde de değişiklikler olmuştur. Kısaca, müslümanlar, hayatın her alanını etkilemekle kalmamışlar; buna paralel olarak yeni bir dil karışımı da ortaya çıkmıştır.[13]

Müslümanların yarımada halkına toleranslı davranmaları, halkı cezbetmiş ve idarecilerinin dilini öğrenmeye sevketmiştir. Aynı şekilde, idareciler de, halkın sevgisini kazanmak için onların diliyle konuşmaya başlamışlardır. Bu karışım sayesinde, yarımadada konuşulan dilin kelime haznesinde bir artış olmuş; ifade tarzı etkilenmiş; terkiblerde yenilik meydana gelmiş; yavaş yavaş bu dilin şekli, yeni bir hâl almaya başlamıştır. İşte bu yeni tarz, mustakil şekil kazanarak dile "Urdu" adının verilmesine sebep olmuştur. Urduca'nın terkibinde Hind Yarımadası'nın her eyalet ve yöresindeki dillere ait kelimeler bulmak mümkündür. Örneğin: Talangu, Tâmil, Pâlî, Bircî, Kannûcî, Pencâbî, Gucrâtî, Multânî, Bengâlî[14] vd. Ayrıca, Hind Yarımadası'nda, bu dilin konuşulmadığı herhangi bir eyalet veya bölgede Urduca'nın yabancı bir dil olarak görülmemesinin en büyük sebebi de budur.[15]

---

[10] Müslümanlar, Hind Yarımadası'na geldiklerinde sırasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe'yi konuşma ve yazma dili olarak kullanmışlardır. İktidarı ele geçirdiklerinde ise Farsça resmî dil olmuştur. Câlbî, Camîl, **a.g.e.**, c.1, s.2,9

[11] Hindûstân'da yaygın olan Farsça, içerisinde pekçok Türkçe kelime olan Turânî Farsça'ydı. Türkmen, Erkan, "**The Turkish Elements in Urdu**" Osmanlı Araştırmaları VI, İstanbul, 1986, s.3

[12] Saksînah, Râm Bâbû, **Târîh-i Adab-i Urdu**, Karâçî, 1929, s.26-27

[13] Câlbî, Camîl, **a.g.e.**, c.1, s.10

[14] Urduca'nın müslümanlarla birlikte ulaştığı yerlerdeki bölgesel etkileri özümseyerek ortaya çıktığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bunun bir şekli, Sindh ve Multân'da oluşmuş; daha sonra bu lisanî amel, Serhad ve Pencâb'da tezahür etmiş; buradan takriben 200 yıl sonra Delhî'ye ulaşmış ve buradaki dilleri içine alarak bütün Hind Yarımadası'na yayılmıştır. Gucerât'ta bu dile Gucrî veya Gucrâtî denilmiş; Dakan'da Daknî ismiyle çağrılmıştır. Emir Hüsrev, buna Hindî veya Hindvî demiştir. Bazıları, ona Lâhorî veya Dehlevî adını vermiştir. Bazıları, Birc Bhâşâ'ya dayandırırken; bazıları da, Kharî lehçesiyle irtibatlandırmıştır. Bazıları, Pencâb'ın dili demiştir. Bazıları ise Sindh bölgesini onun doğduğu yer olarak göstermiştir. Velî döneminde ise Rîhtah adıyla anılmıştır. Câlbî, Camîl, **a.g.e.**, c.1, s.3; Tarîn, Rûbînah, **a.g.e.**, s.83

Diğer taraftan, bütün bu isimlendirmeler, Urduca'nın aslı noktasında bizi yanılgıya düşürebilir. Bu dil (Urduca), bugün de aynı adlarla anılan yukarıdaki dillerden farklı bir dildir. Çünkü bu isim (Urduca), Prâkirtçe'nin farklı lehçelerinden oluşan dile verilen isimdi ve müslümanlar, bu dili kendi alfabe ve kelimeleri ile yazıya geçirmişlerdi. Hâlbuki, hinduların konuştukları diğer bütün lehçeler, sürekli yerli alfabe Devnâgari ile yazılmıştır. Ahmed, Azîz, **Barr-i Sağir min İslâmî Kalçır**, (İngilizcesi: **İslamic Culture**. Urduca'ya tercüme eden: Camîl Câlbî), İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1990, s.374-375

[15] Fârânî, Salîm, **a.g.e.**, s.66-68

İSİMLENDİRME SEBEBİ

Dile Urdu(ca) isminin verilmesiyle ilgili farklı görüşler vardır: Urdu (Ordu) kelimesi, Türkçe veya Tatarca bir kelime olup[16] bir devletin silahlı kuvvetlerinin tamamını (ordu) veya askerin konakladığı, barındığı yeri ifade etmektedir. Bu kelimenin eş anlamlısı, Urduca'da Leşker'dir. Nitekim Çengîz Hân'ın halifelerinin ordugâhlarına "Urdû-yi Mutallâ" (Altın Ordu) denilmekteydi. Bâbur'un fetihlerinden sonra askerî kamplar ve padişahın karargâhı için ordu kelimesi kullanılmıştı. Bu açıdan bakıldığında Urducanın sözlük anlamı, ordunun dili veya askerin dili olmaktadır.

Bu dile farklı açılardan yaklaşılarak da Urdu(ca) denilmiştir. Bazılarına göre, ordunun dili birkaç dilden mürekkeptir. Ordunun içinde farklı bölgelerden, farklı dilleri konuşan askerler bulunur. Farklı dilleri konuşan askerlerin karışımıyla orduda müşterek veya karışık bir dil yürürlükte olur. İşte buna ordu dili denir. Urduca da, farklı dillerin karışımıyla oluştuğundan bu karışık dile, yine bu karışım sebebiyle Orduca (Urduca) adı verilmiştir. Bazı araştırmacılar ise Urduca'nın Türk ve İranlı askerlerin geliş gidişi ve alış verişleriyle başladığını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla dile bu isim verilmiştir. Hindu dil bilimcilere göre Urdu kelimesi eski İrân hükümdarı Erdebîl'in adından türemiştir.

En meşhur görüş ise şöyledir: Ekber döneminde padişahın askerlerine veya sultânın karargâhına, "Urdû-yi Mu'alla" denilmeye başlanmıştı. Sultanın karargâhının bulunduğu çarşıya da ordu pazarı (Urdû Bâzâr) denilirdi. İşte bu Urdû-yi Mu'alla veya Urdû Bâzâr'da konuşulan dile de yine buraya nisbetle "Zabân-i Urdû" (ordunun dili) denilmiştir. Zamanla Zabân-i Urdû yerine sadece "Urdu" kelimesi söylenir olmuştur. Her halükârda, bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere ordu veya pazara nisbetle bu dilin adı Urdu(ca) olmuştur. Ancak, bu isim, dilin ortaya çıkmasından çok sonra verilmiştir. Çünkü bu dile, Hindî, Rîhtah,[17]

---

[16] Aziz Ahmed, Urdu (Ordu) kelimesinin Mongolca bir kelime olup "askeri kamp" manasına geldiğini ve bunu ilk kez tarihçi el-Cuveyni'nin Farsça tarih yazarlığında kullandığını söylemektedir. Bk. Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.373
Ancak, Erkan Türkmen"e göre bu kelime, Türkçe olup Türkçe'den Mongolca'ya geçmiştir. Çengiz Hân'dan sonra yani 13. yüzyılda Mongolca'dan Avrupa dillerine girmiş ve "horde" şeklini almıştır. Ayrıca, Erkan Türkmen, değişik lügatlardan faydalanarak Urdu (ordu) kelimesinin ne anlamlara geldiğini şu şekilde vermektedir: 1) Hükümet merkezi, başkent, kamp, 2) Padişahın sarayı veya padişahın ikâmet ettiği şehir veya çadır, 3) Kışla, 4) Ordu, harem, sultanların sarayı, 5) Komutanın tebası veya ülkesi, 6) Bir ülkenin bütün ordusu. Bk. Türkmen, Erkan, "**Lafz-i Urdu ka Matlab aur Târîhî Pasmanzar**", Ahbâr-i Urdu, Muktadirah-yi Kaumî Zabân, İslâmâbâd/Pâkistân, Temmuz,1987, c.4, sayı,7, s.2

[17] Sonraki yazarlar, Rîhtah kelimesini (yani Urduca-Hintçe kelimelerle birlikte Farsça kelimelerin çokça kullanıldığı dil) edebî dil ile günlük konuşma dilini ayırmak için kullanmışlardır. Rîhtah kelimesi, dille ilgili olarak artık çok az kullanılmaktadır. Başlangıçta nazım için bu kelime kullanılırdı. Saksînah, Râm Bâbû, **a.g.e.**, s.32

Urdû-yi Mu'alla, Urdû-yi Şâhcihânî, Hindûstânî,[18] Muriz, Langua İndûstânî de denilmekteydi.[19] Her halükârda bu kelime, ordunun dili anlamında ilk olarak 18. yüzyılın ortalarında kullanılmıştır.[20]

URDU DİLİ VE EDEBİYATI'NIN GELİŞİMİNDE SUFİ VE ALİMLERİN PAYI

Sufiler, Mahmûd Ğaznevî'nin akınlarından[21] sonra Hind Yarımadası'na gelmeye başlamışlardır. Bu kişiler, yüzbinlerce kişiyi İslâm'a kazandırmakla kalmamamış; aynı zamanda müslümanların kimliklerini muhafaza etmeye de çalışmışlardır. Nitekim Urduca'nın gelişiminde en çok onların payı vardır.[22]

Sufiler, bu yeni dile fazla ilgi göstermişlerdir. Çünkü onlar, "Arapça ve Farsça'nın resmî ve ilmî dil olduğu dönemlerde Hind Yarımadası'nda herkesin anladığı Urduca'yı konuşma dili olarak benimsemişler"[23] ve gayri müslim insanlarla bu şekilde irtibat kurmuşlardır.[24] Nitekim mahalli diller, İslâm'ın tebliğinde şüphesiz önemli bir rol oynamıştır.[25] Bu gönül sultanlarının çoğunun ana dili, Arapça ve Farsça idi. İşte bu sebeple sufilerin melfûzatları[26] çoğunlukla Farsça'dır. O kadar ki, Hindli sufiler dahi (bunlar içerisinde Multân'daki Suhreverdiyye Tarîkatı, Hâfız Cemâlullah, Hvâcah Hudâ Bahş, Hz. Suleymân Tonsvî), çoğunlukla Farsça konuşmuş ve yazmışlardır. Bununla birlikte bu sufiler, bir dille sınırlı kalmamışlar; aynı zamanda gittikleri yerlerin dillerini öğrenmişler; bölge halklarının dilleriyle insanlara hitap etmişlerdir. Nitekim Şâh Yûsuf Gardîz, Mu'în-ud-Dîn Acmîrî, Bâbâ Farîd Ganc-i Şakar, Kutb-ud-Dîn Bahtiyâr Kâkî, Cihâniyân Cihân

---

[18] Müslümanların yarımadaya gelişinden önce ülkenin tek bir adı yoktu. Her eyaletin adı ayrı, her devletin adı ise başkentinin adı ile meşhurdu. İranlılar, yarımadanın bir eyaletini ele geçirdiklerinde Arapça'da Mehrân olan bugün de Sindh Nehri denilen nehre Hindhû adını verdiler. Pehlevice ve Sansikritçe'de **-s** ve **-h** harfleri birbirlerinin yerine kullanılırlardı. İranlılılar, burayı Hindû diyerek çağırdıklarından dolayı ülkenin adı Hind olmuştur. Sindh'e ilâveten ülkenin diğer şehirlerini de bilen Araplar, Sindh'e Sindh demeye devam etmişlerdir. Ancak, bununla birlikte Hindûstân'ın diğer şehirlerine Hind demişlerdir. Nihayet işte bu isim, bütün dünyaya farklı şekillerde yayılmıştır. Hayber'den gelen kavimler, ülkenin adını Hindû İsthân koymuşlardır. Dahası Hind kelimesini çok beğenen Araplar, kendi eşlerine de bu ismi koymuşlardır. Nadvî, Sayyid Sulaymân, **'Arab-o-Hind ke Ta'allukât**, Urdu Academy Sindh, Karâçî, 1987, s.36

[19] Fârânî, Salîm, **a.g.e.**, s.69-71; Saksînah, Râm Bâbû, **a.g.e.**, s.31-32

[20] Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.374

[21] Önce Sebuk Tegin, daha sonra Mahmûd Ğaznevî kuzeybatıdan Hindûstân'a sefer düzenlemiştir. Mahmûd Ğaznavî kısa sürede Sindh, Multân ve Pencâb'dan alarak Mîrath ve Delhî civarına kadarki bölgeleri saltanatına katmış ve takriben 300 yıla yakın Ğazneliler burada hüküm sürmüşlerdir. Sâhibzâdah 'Abdu'r-Rasûl, **a.g.e.**, (2. kısım, Ahd-i Salâtîn) s.16-30

[22] Tarîn, Rûbînah, **a.g.e.**, s.86

[23] Kâdirî, Muhammad Ayyûb, **Urdu Nasir ke İrtikâ min 'Ulamâ kâ Hissah**, İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1988, s.19

[24] Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.376

[25] Kâdirî, Muhammad Ayyûb, **a.g.e.**, s.19

[26] Konuşulan şeyler, telaffuz olunmuş, okunmuş olan, söylenmiş, ağızdan çıkan söz, kelime veya harf.

Gaşt gibi sufiler, yerli dille konuşmuşlar ve tebliğ yapmışlardır. Aralarında Hâfız Cemâlullah, Hvâcah Hudâ Bahş, Hz. Suleymân Tonsvî, Mûsa Pâk Şehîd, Ğulâm Hasan Şehîd gibi sufilerin bulunduğu h.10. yüzyıldan sonraki sufiler, Serâikî ve diğer bölgesel dillere ilâveten Urduca'yı da duraksamadan konuşurlardı. Bununla birlikte onlar, aldıkları eğitim ve ilmî faziletleri sebebiyle yerli dilleri konuştukları zaman farkında olmadan Arapça ve Farsça'ya ait kelimeleri kullanmışlardır. Nitekim yerli dillere Arapça ve Farsça pek çok kelime bu şekilde girmiştir. Dilin bu karışımı sadece bir bölgeyle sınırlı kalmamıştır. Çünkü sufilerin tebliğ halkası, bir bölge ile sınırlı değildi. Aksine onlar, gittikleri yerlerin bölgesel dillerinden etkilendikleri gibi bizzat o dilleri de etkilemişlerdir. Bu şekilde, farklı bölgelerin dillerinde farkında olmaksızın değişiklik meydana gelmiştir. Dahası, sufilerin tebliğ ve telkini sayesinde dilin bu oluşum faaliyeti Hind Yarımadası'ndaki bütün bölgelere yayıldığından her yerde öyle ortak bir dil ortaya çıkmıştır ki bu dil, kendi bölgelerinin özelliklerine rağmen şekli ve içeriği itibariyle de tek idi. Bu dil, yüzlerce yıllık dil oluşum faaliyeti sayesinde ortaya çıkan Urduca'ydı.[27]

Cemîl Câlbî, bu durumu şu şekilde ifade ve teyid etmektedir.

Sufiyâ-yi Kiram, Hind Yarımadası'nın farklı bölgelerinde hakîkatın ışığını yaymaktadırlar. Bâbâ Ferîd Ganc-ı Şeker Multân'lıdır. Şeyh Hamîd-ud-Dîn Nâgorî Orta Hindûstânlı, Bû Alî Kalender Pencâb ve Heryânah'lı, Şeyh Şeref-ud-Dîn Yahya Munîrî Bihâr ve Bengâl'li, Emîr Husrev[28] Delhî'li ve Şeyh 'Abd-ul-Kuddûs Gangohî Avadh'lıdır. Pencâb'da olanın dilini Pencâbça etkilemiştir. Bihâr'da olanın dilinde Mâgadhîce'nin etkisi vardır. Kimisinde Birc Bhâşâ'nın etkisi vardır. Kimisinde Kharî dilinin; kimisinde Serâikî dilinin etkisi vardır. Kimisinde ise Gucrât dilinin etkisi vardır. Ancak, bir bütün olarak bu dilin yapısı ve içeriği temelde birdir. Dahası bu dil, henüz geçiş sürecinde olduğundan bu etkiler ayrı ayrı görülebilir ve hissedilebilir.[29]

Sufilerin melfûzatlarında ve biyografilerinde 13. ve 16. yüzyıllarda yaşamış olan mutasavvıfların ilk Urduca'ya ait şaşırtıcı kelimeleri ve sözleri de mevcuttur. Bazı diğer sufiler de okunması için yerli dilde "dohe"ler[30] yazmışlardır. İlk Urduca, 14. yüzyılda o kadar gelişmişti ki bazı sufiler, onu zaman zaman konuşmuş; musikîde kullanmış; buna ilâveten o dilde düzenli olarak yazmaya da başlamışlardı. Geysûdarâz'ın "Mi'râcu'l-Aşıkîn" adlı eseri genellikle Urduca'da ilk mensur eser sayılır. Sufiler, bu aşamada yükselen Urduca'yı kullanmakla onu edebî makama ulaştırdıklarında İslâmi ve tasavvufî kelimeler dile girerek yayılmıştır. A-

---

[27] Tarîn, Rûbînah, **a.g.e.**, s.378-379

[28] Delhî Sultanları döneminde, Urduca'nın gelişiminde Emir Husrev'in büyük payı vardır. Onun manzum ve mensur eserlerinde pekçok Urduca kelime bulunmaktadır. Kâdirî, Muhammad Ayyûb, **a.g.e.**, s.20

[29] Câlbî, Camîl, **a.g.e.**, c.1, s.41

[30] İki mısradan oluşan Hintçe şiir.

rapça ve Farsça tasavvuf kitapları, Urduca'ya 18. yüzyılın başlarında tercüme edilmeye başlanmıştır. Urduca, 13. yüzyılda Bahâu'd-Din Bâcan'ın eserleriyle birlikte Gucerât'taki gelişimini hemen hemen tamamen sufilere borçlu idi.[31]

Sufiyâ-yi Kiram'ın sözlerinden oluşan eski numûneler, melfûzatlar, cümleler ve beyitler, Urduca'nın ilk oluşum safhasını onlarla katettiğini teyit etmektedir. Farklı bölgelere ait olan bu örnekler, biraraya getirildiğinde bunların hepsinin bir dile ait olduğu görülür. Bunlara farklı zamanlarda farklı isimler verilmiştir. Ancak, bütün bunlar, aslında aynı dil yani eski Urduca'nın örnekleridir. Gerçekte, eski Urduca'ya ait örneklerin tamamı, daha ziyade sufilerin melfûzatlarına aittir. Dolayısıyla sadece günlük konuşma dilinde değil, yazı alanında da Urduca'yı makbul ve yaygın kılmada sufilerin payı büyüktür. Urduca ilk eserler de, daha ziyade sufiler tarafından yazılmıştır. Çünkü ilim ehli, bu dili iltifata layık görmüyordu. Onlar, Farsça'yı iletişim vasıtası yapmışlardı. Gerçek şudur ki İslâm'ın yayılması, kültürün revac bulması, eşitlik ve kardeşlik telkîni, maneviyat ve ahlâk tebliği ile birlikte Urdu Dili ve Edebiyatı'nın gelişiminde de sufilerin hizmetleri gözardı edilemez.[32]

Alimler de, Urdu Dili kapsamında önemli çalışmalar yapmışlardır. Ahmed Hân, Veliyullahî Ekolün âlimlerinden Şâh Refi-ud-Dîn'in Kur'ân tercümesine, Şâh Abd-ul-Kâdir'in tercümesinin akıcılığına, deyimlerin ve dilin sağlamlığına bizzat şahitlik etmektedir. Ayrıca, (Bâbâ-yi Urdu) Maulvî 'Abd-ul-Hakk'a kadarki bütün tarihçiler, onların tercümelerindeki edebî ve ilmî güzelliği itiraf etmektedirler. Bunlardan sonra Maulvî 'Abd-ul-Hayy ve Şâh İsmâîl Şehîd'in dönemi gelmektedir. Bu her iki zâtın deyimlerle dolu Delhi Urducasıyla yazdıkları Takviyet-ul-İmân mevcuttur. Bu zâtların ilmî ve dinî çalışmaları, Devband Ekolünün âlimlerine miras kalmıştır.[33]

Devbandlı âlimler, ilmî ve edebî alanda da pek çok eser kaleme almışlardır. Maulânâ Muhammed Kâsım Nânotavî, Hâcî İmdâdullah Muhâcir Mekkî ve Reşîd Ahmed Gangohî gibi zâtların o dönemde, deyimlerle günlük konuşma dilinde, kolay ve anlaşılır bir Urduca'yla pek çok eser yazmış oldukları bir gerçektir. Medresenin kurucularından olan Hâcî İmdâdullah Muhâcir Mekkî ve Maulânâ Muhammed Kâsım Nânotavî, Urduca'da yetenekli birer âlim ve yazar idiler. Muhammed Kâsım Nânotavî, kelâm, akaid, fıkıh ve diğer konularda 25'ten fazla eser bırakmıştır. Ondan sonra gelen öğrencileri de, geleneksel ilimlerde pek çok eserler vermişlerdir. Bunlar içerisinde en çok eser bırakan kişi, Maulânâ

---

[31] Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.376-377

[32] Tarîn, Rûbînah, **a.g.e.**, s.381-384

[33] Şâh Cihânpûrî, Abû Salmân, "**Dâr-ul-'Ulûm Devband, Yâdgâr-i Azmat-i Aslâf**", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **Târîh-i Dâr-ul-'Ulûm Devband**, Kutubhânah-yi Markaz-i 'İlm-o-Adab, Karâçî, 1976-78, s.95-97)

Muhammed Aşraf 'Alî[34] Thânvî'dir. Arapça, Farsça ve Urduca olarak bine yakın kitap tasnif etmiştir. Şeyh-ul-Hind Mehmûd-ul-Hasan, Devband'ın meşhur öğrencisi ve rehberi olmakla kalmayıp, aynı zamanda ehli kalem biriydi. Onun Kur'ân tercümesi, Urdu Edebiyatı'nın şâheserlerindendir. Bunlara ilâveten, Anvar Şâh Kaşmîrî,[35] 'Allâmah Şabbîr Ehmad 'Usmânî, Maulânâ Badr-i 'Alem Mîrathî, Maulânâ Seyyid Muhammed Miyân, Maulânâ Manâzir Ehsan Geylânî, Maulânâ Hifz-ur-Rehman,[36] Maulânâ Sa'îd Ehmad Akbarâbâdî, Maulânâ Kârî Muhammed Tayyib'in yazıları ilmî olmakla kalmayıp, beyan ve üslûp açısından da zamanın edebî yazıları arasında sayılmaktadır. Tâcûr Nacîbâbâdî, Mazhar-ud-Dîn Bacnorî, Hâmid-ul-Ansârî Ğâzî, Şâik Ehmad 'Usmânî, edebiyat ve şiir alanında meşhur edebiyatçı şahsiyetlerdir. Maulânâ Aşraf 'Alî Thânvî, Maulânâ Husayn Ehmad Mednî ve diğer pek çok Devbandlı âlim, edebiyatçı olarak meşhur olmamışlarsa da ilmî, tarihî ve siyasî alanda yazdıkları eserlerin çoklukları ile meşhur olmuşlardır.

Devband tarafından yayımlanan kitaplar, daha ziyade Urduca olduğu için Urdu Dili'nin dairesi de gün be gün genişlemiştir. Devband âlimleri, çeşitli konularda 5 binden fazla eseri, Urduca, Farsça, Arapça ve İngilizce olarak yazmışlardır. Devband âlimlerinin eserleri, Hind Yarımadası'na ilâveten Afğânistân, Barmâ, Nepâl, Seylun, Güney Afrika, İngiltere ve Amerika'ya da gitmektedir. Dinî kitapların çokça basılması sebebiyle Devband, Hindûstan'da en büyük dinî kitaplar merkezi sayılmaktadır. Basılan kitaplar, dünyanın dört bir tarafına ulaştığı için Urduca, uluslararası bir dil niteliğini kazanmıştır.[37] Dolayısıyla, âlimlerin bu alanda yapmış oldukları çalışmalar da sufilerinki kadar önemlidir.

---

[34] Devband'da yetişen seçkin alimlerdendir. Muzaffernagar bölgesi Thânabhûn'da (U.P.) 1863'te doğmuştur. Maulvî Muhammed Ya'kûb Nânotavî ve Maulvî Mehmûd-ul-Hasan'ın öğrencisi olmuştur. Hâcî İmdâdullah Muhâcir Mekkî'den çok etkilenmiştir. Müslim League'i desteklemiştir. 1943'te vefat etmiştir. İkrâm, Şayh Muhammad, **Mauc-i Kausar**, İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1990 (16. bs.), s.204-206

[35] 1875'te Keşmir'de doğdu. Maulânâ Ğulâm Muhammed'den Farsça ve Arapça dersleri aldı. 1889-1890'da Devband'a gelerek 4 yıl buradaki hocalardan ders aldı. Devband'dan mezun olunca, Reşîd Ahmed Gangohî'den bir süre hadis dersleri aldı. Bundan sonra Delhi'ye giderek Madrasah-yi Amîniyah'da bir süre ders verdi. Hac dönüşünden sonra Bârah Maulâ Kasabası'nda Madrasah-yi Fayz-i 'Am'ı kurdu ve bir süre burada ders verdi. Daha sonra Devband'da hoca olarak görev yaptı. 1933'te vefat etti. Arşad, 'Abd-ur-Raşîd, **Bîs Bare Musalmân**, Lâhor, 1996, s.370-399

[36] 1901'de Sîvhârah'da (Becnor Bölgesi) doğdu. Bütün eğitimini Arapça eğitim veren medreselerde tamamladı. Sîvhârah'da eğitim aldıktan sonra Devband'a kaydoldu. 1922'de siyasî faaliyetlerinden dolayı tutuklandı. Serbest kaldıktan sonra tekrar Devband'a kaydoldu. Bağımsızlık hareketlerinde ön safta yer aldı. Aligarh Üniversitesi ve Cami'ah Milliyah Delhî gibi kurumlarda üyelik ve müdürlük yaptı. 1962'de vefat etti. Arşad, 'Abd-ur-Raşîd, **a.g.e.**, s.910-914

[37] Tayyib, Kârî Muhammad, "**Dâr-ul-'Ulûm kî Tasnîfî Hidmât**", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, s.19-20; Rizvî, Sayyid Mehbûb, **a.g.e.**, c.1, bl.3, s.516-536

BHAGTİ HAREKETİ'NİN URDU DİLİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

XIX. yüzyılın başlarına kadar Hinduizm'de Bhagtî Hareketi'nden sonra dikkate değer bir değişiklik olmamıştı. Bu hareket, Brahmanlık sistemine karşı bir halk hareketi olmakla birlikte, Budhizm ve İslâm'ın bazı özelliklerini içine alarak Hinduizm'in bu her iki sistem (İslâm ve Budhizm) içerisinde yok olmasını engellemek için bir vasıtaydı. Bunlara ilaveten Bhagtî Hareketi, bir tür manevî eşitlik kurarak sınıf farkını ortadan kaldırmayı amaçlayan toplumsal bir başkaldırı niteliğine de sahipti. Bu hareketin temelleri Vedantak (Veydânet) Felsefesi'ne[38] dayanmaktaydı. Ancak, söylemlerinde İslâm tasavvufu ve düşüncesinin açık etkileri bulunmaktaydı.[39]

Bhagtî Hareketi'nin şairleri Kebîr Dâs, Râmânand ve Gurû Nânak, Arapça-Farsça kelime ve deyimleri kendi Hindçe şiirlerinde o kadar çok kullanmışlardı ki, şiirlerde Urduca'nın rengi baskın bir hale gelmişti. Bu şiirlerden pek çoğu, bugün de Hind toplumunda atasözü niteliğinde olup, bunlar kolayca anlaşılmaktadır. Bu şekilde Bhagtî Hareketi de, Urdu Dili'nin geleneğini ilerletmede yardımcı olmuştur.[40]

ALİGARH HAREKETİ'NİN URDU DİLİ VE EDEBİYATINA KATKILARI

Aligarh Hareketi'nin öncüsü Şir Sayyid Ahmed Hân, sade, akıcı ve anlaşılır bir dil kullanarak Urduca'yı, ilmî konuların ifade edilebileceği bir dil haline getirmekle kalmamış; "aynı zamanda yeni araştırma teknikleri de göstererek; duygu ve düşünce dünyasına aydınlık getirmiştir. Sadece çağdaşları değil, sonraki nesiller de, onun belirlediği prensiplerden hayatın her alanında faydalanmışlardır."[41] Onun yazılarında yazının tanzim ve tertibinde olduğu kadar, süslü ifadelere yer yoktur. Onun bu özel yazı tarzı edebî öneme sahiptir. Ahmed Hân, gerçeği yazmakla birlikte, ibareyi canlı ve etkili kılmak için teşbih ve istiareden de faydalanmıştır. Ahmed Hân, kitap ve yazıları vasıtasıyla Urdu Edebiyatçılarının dikkatini yapıcı, ahlakî ve faydacı bir edebiyata çekmiştir. Onun düşüncelerinden etkilenen ilim ve sanat erbabının oluşturduğu edebî ekol, Aligarh Hareketi adıyla meşhur olmuştur. Onun arkadaşları da, kolay bir dilde düşüncelerini ifade etmişlerdir. Nitekim bu hareketin etkisiyle 19. yüzyılın son çeyreğinde, Urduca'da Muhsin-ul-Mulk, Vakâr-ul-Mulk, Çerâğ 'Alî, Muhammed Husayn Azâd, Nezîr Ahmed, Altâf Husayn Hâlî, Şiblî Numânî ve Zekâullah gibi edebiyatçılar ortaya

---

[38] Allah'ın zatı üzerine tartışmaların yapıldığı Hindu felsefesi veya ilahiyat sistemi.

[39] **Aligarh Magazine** (Aligarh Özel Sayısı, 1953-55) Nigran: Siddîkî, Raşîd Ehmad; Manager: 'Alvî, Sayyid Zâhir-ud-Dîn, 'Alîgarh, ts., s.23

[40] Kâdirî, Muhammad Ayyûb, **a.g.e.**, s.21

[41] Nizâmî, Halîk Ehmad, **a.g.e.**, s.12

çıkmıştır.[42]

Ahmed Hân, Urdu Edebiyatı'na yeni bir şekil, yeni bir ahenk ve yeni bir sefer azmi kazandırmıştır. O, Urdu Dili'ne siyasî, millî, ahlâkî, tarihî ve felsefî kısaca her türlü konu ve düşüncenin sade ve etkili bir tarzda yazılabileceği bir güç kazandırmıştır. Ahmed Hân, yazdığı makaleler vasıtasıyla batı düşüncelerini ve batılı şahsiyetleri çağdaşlarına tanıtmıştır. O, Urduca'yı canlı ve etkili bir dil kılmak için sürekli çalışmıştır. Gerçekte Ahmed Hân, Urduca'yı hindu-müslim birliğinin bir nişanı ve İmparatorluk dönemindeki Ganj ve Camna kültürünün bir alâmeti sayıyordu. Ancak, Urduca karşıtı hareketler onun bu düşünce dünyasını sarsmıştı. O, Urdu Edebiyat tarihinin bir plânını da yapmıştı. Ahmed Hân, Urdu Dili ve Edebiyatı'nın gelişimini gösteren geniş bir tarihin yazılmasını gerekli görmekteydi. Ancak, meşguliyeti ve zaman darlığı sebebiyle bu hususta etkili bir adım atamamıştır. Mükemmel bir Urduca lügat ihtiyacını dahi ilk önce Ahmed Hân hissetmişti. Ahmed Hân, Urduca gramerine 1840'ta ilgi göstermiş ve bir gramer kitabı da yazmıştı. Bu dönem, İngiliz idarecilerin de Urduca öğrenmeye ilgi duydukları dönemdi.[43]

Genel olarak Urdu Dili ve Edebiyatı'nın özel olarak Urdu Nesri'nin Ahmed Hân'ın yazılarından etkilenmekle kalmadığı; aynı zamanda O'nun yardımıyla geliştiği ve nihayet 19. yüzyıldaki her edebî üründe Onun düşünceleri ve mensur yazılarının etkisinin görüldüğü inkâr edilemez bir gerçektir. O dönemde, nazımda gazel, üstün bir şiir sınıfı idi. Ahmed Hân'ın tenkîdî düşüncelerinin etkisiyle "Ancuman-i Pancâb"[44] kurulmuş (1868); modern nazım yazarlığı başlamış; şiirlerin mübalağa ve gül ile bülbül efsanesinden kurtarılması ve yararlı hale getirilmesine çalışılmıştır. Muhammad Husayn Azâd ve Altâf Husayn Hâlî, geleneksel gazeli bırakarak konulu nazımlar yazmaya ve edebiyatı ıslah etmeye çalışmışlardır.[45]

Ahmed Hân, Urdu şiirine yeni bir ruh kazandırmış; onu ulusal ve ıslahî amaçlar için kullanmıştır. O, sanat için sanat taraftarı değildi. O, şiir vasıtasıyla ulusun düşüncelerinde değişiklik meydana getirmek istiyordu. Maulânâ Hali'nin doğal şiir ile ilgili söyledikleri[46] ve Urdu şiirini topluma tabi kılma düşüncesi, gerçekte Ahmed Hân'ın düşüncelerinin yankısıydı. Ahmed Hân, gazele karşı değildi. Ancak, O, millî dirilişin gereği olarak koleje gazelin girişini yasaklamıştı. Nitekim

---

[42] Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.287-288

[43] Nizâmî, Halîk Ehmad, **'Alîgarh kî 'İlmî Hidmât**, Delhî, 1994, s.13-18

[44] Bu derneğin tam adı, Ancuman-i İşâ'at-i Matâlib-i Mufidah-yi Pancâb'dır. 1868'de kurulan derneğin asıl amacı, önceden tayin edilmemiş türde şiir meclisleri düzenlemek idi. Bu türden ilk şiir meclisi, 1874'te düzenlenmiş, bunda mısra tarzı yerine, bir ünvan verilmiş ve yeni şairler, ilk kez şiirlerini okumuşlardır. Husayn, Surayyâ, **Sir Sayyid Ehmad Hân aur Un kâ Ahd**, Alîgarh, 1993, s.283

[45] Husayn, Surayyâ, a.g.e., s.283; Ancam, Halîk, **Şiblî kî 'İlmî-o-Adbî Hidmât**, Ancuman-i Tarakkî-yi Urdu, New Delhî, 1996, s.200

[46] Hâlî, Altâf Husayn, **Mukaddimah-yi Şi'r-o-Şâ'irî**, Lâhor, 1984, s.112

Ahmed Hân, İngiliz hocalar vasıtasıyla öğrencileri doğal şiire meylettirmiş ve doğal şiir, daha sonra ulusal şiir için bir basamak olmuştur. Ahmed Hân'ın ulusal şiir tasavvuru, Hâlî, Nezîr Ahmed, Şiblî, Huşî Muhammed Nâzır, Zafer 'Alî Hân, Muhammed 'Alî gibi zatların ulusal şiirlerinin temel dinamiği olmuştur. Daha sonra işte bu ulusal şairlik, vatanın bağımsızlığını kendine hedef yapmıştır.[47]

Ancak, Ahmed Hân'ın yaptığı en önemli iş Urdu Nesri'ni geliştirmek ve yaymak olmuştur. Ondan önce Urdu Nesri'nin bütün sermayesi, hikâye tarzında yazılmış edebî eserlerden oluşmaktaydı. Nesir olarak ilmî ve edebî konular çok az yazılmıştı. Bu dönemin sermayesi üç zümreye ayrılabilir:

1- Fort William Koleji'nin nesri

2- Galib'in mektuplarının nesri

3- Delhi Koleji'nin nesri

Fort William Koleji aracılığıyla yazılan nesirlerin temel maksadı, Urduca bilmeyen İngiliz idarecilere Urduca öğretmekti. Bunun için burada çeşitli ilimlerden tercümeler veya diğer dillerin manzum destanlarından alınmış kitaplar yayımlanmıştır. Kolejde gerçekleştirilen edebî reformlar, dil ve üslup ile ilgili olup, konularla alâkası yoktu. Buradaki kalem ehli, zor üslûbdan kaçınarak sade ve anlaşılır bir dilde hikayeler yazdılar. Gâlib, renkli ve süslü dil yerine, akıcı ve doğal ibareler kullanmış; kalbî ilhamlarını, zihnî düşüncelerini, kâinatın sırlarını, müşâhade ve tecrübelerini, doğru, gerçek, doğal ancak, büyüleyici şekilde beyan etmiştir. Delhi Koleji'nin yazarları da, eserleriyle ilmî nesri geliştirmişlerdir. Özellikle, Râm Çandar'ın ülkenin ıslahı ve zamanın gereklerini göz önünde tutarak her türlü konuda yazdıkları, O'nun kişisel gazetesi "Favâ'id-un-Nâzirîn" ve "Muhibb-i Vatan"da yayımlanmıştır.

Ahmed Hân, Urdu Nesri'nin bu sınırlı sermayesinden faydalanmıştır. Bir reformcu olan Ahmed Hân, kendi düşüncelerini açıklamak için Urduca'nın yetersiz olduğunu görünce yeni bir tarz geliştirmiştir. Ahmed Hân, bu tarzda genellikle süslü ibarelere, edebî üslûba (kompozisyon) ve geleneksel yazı güzelliğine önem vermez; aksine, maksadını açık ve akıcı bir şekilde beyan etmeyi gerekli görürdü. Tehzîb-ul-Ahlâk vasıtasıyla mümkün olduğunca Urdu Dili ve Edebiyatı'nı geliştirmeye çalışan Ahmed Hân, kelimelerin uygun ve konuşma dilinin temiz olmasına çalışmış ve sadeliğe önem vermiştir.[48] Nitekim Tehzîb-ul-Ahlâk, Urduca'da gazeteciliğin temelini atmakla kalmamış; sonraki yüzyılda görülen faaliyetler de, bizzat Tehzîb-ul-Ahlâk sayesinde gerçekleşmiştir.[49]

---

[47] Nizâmî, Halîk Ehmad, **a.g.e.**, s.14-16
[48] Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.284-285; **Tahzîb-ul-Ahlâk**, 1875, c.2, sayı:1, s.3
[49] Nizâmî, Halîk Ehmad, **a.g.e.**, s.13

Ahmed Hân ve kendisinden sonra arkadaşlarının yazılarıyla insanlar, zihnî özgürlüğe sahip olmuşlardır. Onlar, tarih, din, eğitim, bilim, cumhuriyet, fikir özgürlüğü, mülkî kanunlar, uluslararası durum ve düşünceler, dil ve edebiyat, meslek dalları, ziraat, ictimaî ve iktisadî meseleler ve kadınların eğitimi gibi konularda görüş beyan etmişlerdir. Bütün bunlar, geniş bir kültür tasavvurunu yaygınlaştırırken, ilmî nesri de geliştirmiştir. Bu sebeple Aligarh Hareketi, ilimlerin ihyası devri ile adlandırılmıştır.[50]

URDUCA-HİNTÇE ÇATIŞMASI[51]

Ahmet Han, İngiltere'ye gitmeden önce Birleşik Eyaletlerde Urduca'ya karşı muhalefet başlamış;[52] Muhsin-ul-Mulk zamanında bu muhalefet daha da artmıştı.[53] 1867'de Hintçe'nin kuzey Hindûstân'daki hinduların dili olduğu hususuna vurgu azalmaya başlarken; devlet dairelerinde Urduca yerine Hindçe'nin kullanılması yolunda propaganda yapılmaya başlanmıştı.[54] Banârasli hindu liderler, mümkün olabildiğince, resmî dairelerden Urduca ve Arap alfabesinin kaldırılarak yerine Devnâgarî alfabesiyle yazılan[55] Hindçe'nin geçirilmesine çalışmışlardı (1867).[56] "Ahmet Han, Bâbû Şîv Parşâd[57] tarafından başlatılan bu hareketin hindu-müslüman ittifakına darbe vuracak bir tedbir olacağını ve bunda ısrar edilirse hindu ve müslümanların parçalanacaklarını söyler."[58] Ahmet Han'a göre,

---

[50] Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.296

[51] Urduca ve Hindçe, aslı itibariyle aynı dildir. İkisi arasında hiçbir fark yoktur. Fark, sadece gelişme şeklindedir. Urduca, müslümanların himayesinde geliştiği için dile Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeler çokça girmiştir. Bunun aksine Hindçe ise aslına yani Sansikritçe'ye geri dönmüştür.

[52] Husayn, Surayyâ, **Sir Sayyid Ehmad Hân aur Un kâ 'Ahd**, Alîgarh, 1993, s.254

[53] Navvâb Muhsin-ul-Mulk, Urduca'yı korumak için kurulan Ancuman-i Tarakkî-yi Urdu'nun Lakhnau'daki oturumunda (1900) çok etkili bir konuşma yapmış; ancak, dönemin eyalet valisi ve Hindçe taraftarı Sir Anthony Mc Donald tarafından büyük tepki görmüştür. Muhsin-ul-Mulk, bunun üzerine dernekten ayrılmak zorunda kalmış ve dernek de bir süre çalışmalarına ara vermiştir. İkrâm, Şayh Muhammad, **a.g.e.**, s.115; Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **Musalmânon kâ Rauşan Mustakbil**, Hammâd-ul-Kutbî, Lâhor, 1937, s.346-347; İkrâm, S. M., **Yâdgâr-i Şiblî**, İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1994, s.231-232

[54] Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.393

[55] Sansikritçe kelimelerle dolu Hindçe ilk kitap, katı bir hindu reformist ve Aryâ Samâc'ın kurucusu Diyânand Sarsotî'nin yazdığı "Satiyârath Parkâş" isimli kitaptır. Diyânand Sarsotî, Hindçe'nin bütün Hindûstân'ın hindu dili olduğu düşüncesine gerçeklik kazandırmaya çalışmıştır. Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.393

[56] Brelvî, Dr. 'Ebâdat-Mehmûd Sayyid Fayyâz, **Târîh-i Adbiyât-i Musalmânân-i Pâkistân-o-Hind**, Pancâb University, Lâhor, 1972, c.9, s.11; Hâlî, **Hayât-i Câvîd**, Tarakkî-yi Urdu Bureau, New Delhî, 1990, (3. baskı) s.140; **Aligarh Magazine**, s.29; Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.344

[57] Kendisi de Urduca yazanlar arasında sayılan Bâbû Şîv Parşâd, Hindûstân'ın önceki islâm Devleti ve onun mirasına olan öfkesini açıkça göstermekle kalmamış; Ahmet Han'ın kurmuş olduğu Scientific Soceity'deki hindu üyeleri, derneğin dilini Urduca yerine Hindçe yapmaları hususunda zorlamıştı. Dahası, Ahmet Han'ın bir İslâm üniversitesinin kurulması yolundaki önerisine en fazla muhalefet eden yine Hindçe taraftarları olmuştur. Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.394; Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.255

[58] **Hutût-i Sir Sayyid**, Mürettib: Sir Râs Mas'ûd, Badâyûn, 1924, s.88

Urduca, yüzyıllar boyu süren ortak gayretin neticesiydi. Eğer bu ortadan kaldırılırsa bunun tarihi geriye döndürmekle eş anlamlı olacağını ve hindu-müslüman birliğinin en büyük göstergesinin yok olacağını söylüyordu.[59] Dahası, hükümet, Hindûstân'ın millî dilinin Urduca olduğunu ve buna dayanarak 1835'te resmî dairelerin ve mahkemelerin dilinin Urduca olduğunu kabul etmişti.[60]

Hinduların muhalefeti üzerine, İngilizlerin bazı bölgelerde siyasetlerini değiştirdikleri 1870 yılının başlarında, müslümanların nazarında dil çatışması yeni ve tehlikeli bir yön almaya başlamıştı. İlk olarak Bihâr'daki mahkemelerde yazılı beyan için Urduca yerine Kethî alfabesiyle Bihârîce yürürlüğe konulmuş; daha sonra 1872-73'te, orta eyaletler ve Bengâl'de resmî dairelerin alt birimlerinde Urduca'nın yerini Hindçe almıştır. Bu tür değişiklikler için kuzeybatı eyaletinde de (sonraları birleşik eyaletler adıyla anılmıştır.) baskılar artmış; 1881'de Bengâl Hükümeti, Bihâr'da Hindçe'nin Devnâgarî alfabesiyle yazılması yolunda emir vermiştir.[61]

Sir Anthony Mc Donald, 1895'te kuzeybatı eyalet valisi olduğunda Hindçe taraftarlarının cesareti daha da artmıştı. Ahmet Han, 1898'de hinduların ısrarına muhalefet etmiş; Sir Anthony Mc Donald, resmî, hukukî ve ticarî dil olarak Urduca'yla birlikte Hindçe'yi yürürlüğe koyan kararı ancak 1900 yılında alabilmiştir. Müslümanların bu duruma itirazlarını da şiddetle bastırmıştır. Dahası, islâmî eğitim kurumları Aligarh[62] ve Nedve'ye[63] karşı düşmanca bir tavır da sergilenmiştir. Bu durum, müslümanları manevî yönden etkilemekle kalmamış; aynı zamanda onların iktisadî ve kültürel çıkarlarına da zarar vermişti. Çünkü Urduca'ya karşı hinduların faaliyetleri, sadece hindu kültürünün ihyası anlamına gel-

---

[59] Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.256

[60] Hâlî, **a.g.e.**, s.144

[61] Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.394-395; Hâlî, **a.g.e.**, s.141; Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.343; İkrâm, Şayh Muhammad, **a.g.e.**, s.116; Brelvî, Dr. 'Ebâdat-Mehmûd Sayyid Fayyâz, Târîh-i Adbiyât..., c.9, s.11

[62] Sir Anthony Mc Donald'ın Urduca ile birlikte Hindçe'nin de resmî yazışma dili olmasına yönelik 1900 yılında aldığı karara Muhsin-ul-Mulk de dahil müslümanların tepkisi onu daha da kızdırmıştır. Bu tepkilere katı bir şekilde karşılık veren S. A. Mc Donald, bununla da yetinmemiş; Ahmet Han'ın kurduğu Muslim Anglo-Oriental College'in mütevelli üyelerini tehdit ederek Muhsin-ul-Mulk'ün kolej sekreterliğinden ayrılmasına da sebep olmuştur. Ancak Muhsin-ul-Mulk, yapılan ısrarlar üzerine istifasını geri almıştır. İkrâm, Şayh Muhammad, **a.g.e.**, s.115

[63] Sir Anthony Mc Donald, Nedve'ye katı muhalefet etmiş; Nedve'yi siyasî komplo aracı sayarak şüphe ile bakmaya başlamıştı. Neticede Nedve'nin önemli üyeleri, sadece bulundukları eyaleti değil, Hindûstân'ı dahi terketmişlerdir. Munşî 'Athar Alî ve Şiblî, Haydarâbâd'a gitmiş; Sir Anthony Mc Donald'ın tayininden önce de geri dönmemişlerdir. Nedve'nin müdürü Sayyid Muhammad 'Alî, 1901'de Hicaz'a gitmiştir. Onun yerine ise Maulânâ 'Abd-ul-Hakk Hakkânî müdür olmuştur. Daha sonra bir yıl içerisinde o da istifa etmiştir. Bu dönemde Şiblî, Nedve'nin üyesi olarak görünüyordu. Nitekim Şiblî de, Hindûstân'ı terketmeyi düşünmüş; Azamgarh'tan Gâzîpûr'a, buradan Aligarh'a geçmiş; ancak, Nevvab Muhsin-ul-Mulk'ün telkiniyle Haydarâbâd'a gitmiştir. İkrâm, S. M., **a.g.e.**, s.227-228; Muhammad-ul-Hasnî, Sayyid, **Sîrat-i Maulânâ Muhammad 'Alî Mongîrî** (Bânî-yi Nadvat-ul-'Ulamâ), Maclis-i Naşriyât-i İslâm, Karâçî, 1963, s.258-259

miyordu. Aynı zamanda müslüman kavmin birliğine vurulmuş bir darbe niteliği de taşıyordu.[64] Sonuç olarak Urduca-Hindçe tartışmasıyla birleşik eyaletlerde her iki taraf arasına nifak tohumları ekilmiş oluyordu. Aryâ Samâc Hareketi'nin öncülerinden olan Bhîm Sîn Şarmâ, o kadar ileri gitmişti ki, bir makale yazarak bütün Arapça ve Farsça kelimelerin aslının Sansikritçe olduğunu ispatlamaya dahi çalışmıştı.[65] Bunun üzerine müslümanlar, Urduca'nın korunması için harekete geçtiler. Nitekim bu hususta All India Muslim Educational Conference'in 1903'te Delhi'deki özel oturumunda Ancuman-i Tarakkî-yi Urdû adıyla bir dernek kurulmuştur. Derneğin başkanı Prof. Arnold, ilk sekreteri Maulânâ Şiblî Nu'mânî, mutemedi ise Maulvî 'Abd-ul-Hakk olmuştur. Derneğin çalışmaları, Urduca'yı konuşma dilinden ilmî bir dil seviyesine çıkarmıştır. Şiblî, iki yıl zarfında bir çok kitap ve tercüme hazırlatmıştır.[66]

Maulânâ Muhammad Habîb-ur-Rehman Hân Şirvânî, Mv. Şiblî'nin hastalığı sebebiyle 1905'te sekreter olmuştur. Yıllık belli sayıda kitap, İngilizce'den tercüme ve müstakil tasnif edilerek bu dönemde yayımlanmıştır. Kurumun idaresini, 1910'da Maulvî 'Azîz Mirzâ, 1912'de ise Maulvî 'Abd-ul-Hakk üstlenmiştir. O, bu sürede Urduca-Hindçe meselesini hindu-müslim siyasî çatşımasından ayrı tutmaya çalışmıştır. Mv. Abd-ul-Hak'ın gayretleriyle bu dernek, 1920'de Ancuman-i Tarakkî-yi Urdû şeklini almış ve sermaye açısından da Conference'dan ayrılmıştır. Hindustan'ın çeşitli yerlerinde şubeleri açılmıştır.[67]

Hindu-müslüman ayrılığı, 1937'ye kadar dil çatışmasından öte doğrudan siyasî alana kaymıştı. Bu mesele, çeşitli eyaletlerde National Congress'in bürolarının kurulmasıyla yeniden ortaya çıkmıştır. Gândhî, hararetle hindu ve müslümanların Devnâgarî alfabesiyle Hindçe yazmalarını savunuyordu. Ona göre, bu alfabe Sansikritçe'den çıkan çeşitli eyalet dillerinin alfabesine yakındı. Gândhî, latin alfabesinin kullanılmasına da karşıydı. Maulânâ Muhammad Alî, müslümanların Farsça yerine Urduca'yı kullanmalarını Hind milliyetçiliği için büyük bir indirim saymaktaydı. Ona göre, müslümanlar, bundan daha fazla bir indirim yapamazlardı. Çünkü Arap alfabesi, İslâm âlemi ile irtibat kurmak için bir vasıta idi.[68]

SON SÖZ

Sonuç olarak diyebiliriz ki Muhammed b. Kâsım ile başlayan İslâmî fetihler

---

[64] İkrâm, Şayh Muhammad, **a.g.e.**, s.116-117; Hâlî, **a.g.e.**, s.142; Brelvî, Dr. 'Ebâdat-Mehmûd Sayyid Fayyâz, Târîh-i Adbiyât..., c.9, s.17; Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.344-345

[65] Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.394

[66] Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.255; Husayn, Surayyâ, **a.g.e.**, s.353; Ancam, Halîk, **Şiblî kî İlmî-o-Adbî Hidmât**, **"Dânişvarî kî Rivâyat aur 'Allâmah Şiblî"**, Ancuman-i Tarakkî-yi Urdû, New Delhî, 1996, s.194, 305-306; İkrâm, S. M., **a.g.e.**, s.231-232

[67] Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.256-257; Ancam, Halîk, **a.g.e.**, s.308-309

[68] Ahmed, Azîz, **a.g.e.**, s.395-396

(94/712), Mahmûd Ğaznevî ile devam etmiş (998-1030) ve son Hind-Türk Padişahı Bahâdur Şâh Zafer'e kadar (1030-1857) müslüman Türkler, Hind Yarımadası'nda hakimiyeti ellerinde tutmuşlardır.[69] Müslümanların yarımadaya hakim oldukları bu uzun sürede ortaya çıkan kültürel ve siyasî durum, Urduca'nın oluşumu ve gelişiminde hayli etkili olmuştur. Özellikle Ğaznelilerin Sindh ve Multân'dan alarak Pencâb ve Delhî civarına 200 yıl bolunca hükmetmeleri; Alauddin Hılcî'nin (1296-1316) Gucrât, Dakan ve Mâlvah'ı fethederek buralara Türkleri yerleştirmesi ve yaptığı idarî düzenlemeler neticesinde oluşan sistemi kendisinden sonra Muhammed b. Tuğluk'un (1325-1351) aynı şekilde devam ettirmesi, Urduca'nın etki alanını genişletmiş ve Urduca bu bölgelerde uluslararası bir dil niteliğiyle gelişmiştir. Dahası, Muhammed b. Tuğluk'un Delhî yerine Devletâbâd'ı başkent yapması[70] ve Delhî halkının tamamını buraya göç ettirmesi (1327) kuzeyin kültür ve dil etkilerini daha da hızlandırmıştır.

Müslümanlar, geçen 857 yıl zarfında yarımadanın siyasî, iktisadî, ictimaî, ilmî, edebî ve mimarî kısaca hayatın her alanında derin izler bırakmışlardır. Bu izleri, bugün de görmek mümkündür. Hind-Avrupa Dilleri içerisinde yer alan Urduca'da, genelde günlük konuşma dilinde, özelde ise edebiyat sahasında Türkçe'ya ait ortak bir çok kelime bulmak mümkündür.[71]

İşte, Türklerin bıraktığı bu derin izler neticesindedir ki Hind Yarımadası'ndaki müslümanlar, batılı kavimlerin (Portekizliler[72] Fransızlar ve İngilizler[73]) türlü

---

[69] Türklerin Hindûstân'a olan ilgileri Ğazneli Mahmud'la başlamamıştır. Aksine, İslâm'dan önce de Yuçi (Yueçi) Kabîlesi'nin bir kolu olan Kuşânlar, Hindûstân'a gelmiş ve burada güçlü bir devlet kurmuşlardır (M.Ö.40). Yine Türk kavminden olan Hunlar da, Gupt Hanedanı'nın son dönemlerinde (M.Ö.184) Hind Yarımadası'na gelmişler ve kuzey batı Hindûstân'da 100 yıl boyunca hüküm sürmüşlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sâhibzâdah 'Abdu'r-Rasûl, **a.g.e.**, (1.kısım, Hindû Ahd) s.142-,175-; Bayur, Y. Hikmet, **Hindistan Tarihi**, (2. baskı, 1987) c.1, s.69 v.d.

[70] Delhî yerine Dakan'ın başkent yapılması, sonrasında Şâhî Hanedanlarının burada bağımsız devletler kurması Urduca'ya sarayın ve padişahın desteğini kazandırırken, onun büyük ölçüde saray dili olmasını da sağlamıştır. Kâdirî, Muhammad Ayyûb, **a.g.e.**, s.20

[71] Ayrıntılı bilgi için bk. Türkmen, Erkan, "**Urduca'da Türkçe Kelimeler**", Türk Dili, Mart 1985, Türk Dil Kurumu, Ankara, s.157-171

[72] 1540'ta Hindûstân'ın meşhur limanlarına Portekizliler hakimlerdi. Doğu ülkelerinin ticareti ellerindeydi. Portekiz yerleşim birimleri sadece sahillerde değil, ülke içlerinde de bulunmaktaydı. Çünkü onlar, geçici olarak Hindûstân'la ilgilenmiyorlardı. Aksine, tacir, hükümdar ve misyoner olarak buralarda yaşıyorlardı. 17. ve 18. yüzyıllarda Portekizce, Hindûstân'ın büyük bir kısmının dili olmuştu. Hıristiyan papazlar, bu dille dinî tebliğ faaliyetinde bulunuyorlardı. Nitekim bu sebeple Portekizce, yerli dillere etkileme fırsatı bulmuştur. Bugün de Portekizce'ye ait kelimeler, asıl şekilleriyle olmasa da bozulmuş şekilleriyle Urduca ve Hindçe'de bulunmaktadır. Saksînah, Râm Bâbû, **a.g.e.**, s.29-30

[73] Nâdir Şâh (1737-1739) ve Ahmed Şâh Abdâlî (1748-1761), Hindûstân'a saldırdıkları dönemde İngilizler ve Fransızlar da, Hindûstân sahillerinde ticaretlerini hayli ilerletmişlerdi. Hindûstân'ın doğu sahillerinde Karnâtak Nevvabı, İngiliz ve Fransızlara karşı zayıf düşmüştü. II. Şâh Alem, 23 Ekim 1764'te İngilizlere yenilmiş; Bengâl, Bihâr ve Orisa'nın idarî işlerini İngilizlere teslim etmek kaydıyla kendisine maaş bağlanmıştı. Kısacası, Hind Yarımadası 18. yüzyılda kargaşa ve başı boşluk içindeydi. Merkezî hükümet (Delhî) zayıflamış; eyaletlerdeki hükümdarlar bağımsızlıklarını ilân etmişlerdi. İngilizler, İşte bu kargaşa ortamından faydalanarak eyaletlerdeki müslüman hükümdarları (Sirâc-ud-

türlü hileleriyle siyâsî iktidarlarını kaybettikleri 19. yüzyıl ve sonrasında dahi Anadolu'daki bağımsız tek Türk yurdu (Osmanlı), halîfesi ve onun müslüman tebasına dâima sevgi ile bağlı kalmışlardır.[74] Bu sevginin doğal bir tezahürü olarak edebî ve tarihî kitaplarda hilafetin Türklere geçişinden alarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna kadar geçen Türk padişahlar ve İslâm âlemi için yaptıkları, övgü dolu sözlerle anlatıla gelmiştir.

KAYNAKLAR

-Ahmed, Azîz, Barr-i Sağir min İslâmî Kalçır, (İngilizcesi: İslamic Culture. Urduca'ya tercüme eden: Camîl Câlbî), İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1990

-'Akîl, Mu'înu'd-Dîn, Musalmânon kî Cidd-o-Cahd-i Azâdî, Maktabah-yi Ta'mir-i İnsâniyyat, Lâhor, 1981

-Aligarh Magazine (Aligarh Özel Sayısı, 1953-55) Nigran: Siddîkî, Raşîd Ehmad; Manager: 'Alvî, Sayyid Zâhir-ud-Dîn, 'Alîgarh, ts.

-Ancam, Halîk, Şiblî kî İlmî-o-Adbî Hidmât, "Dânişvarî kî Rivâyat aur 'Allâmah Şiblî", Ancuman-i Tarakkî-yi Urdû, New Delhî, 1996

---

kendisine maaş bağlanmıştı. Kısacası, Hind Yarımadası 18. yüzyılda kargaşa ve başı boşluk içindeydi. Merkezî hükümet (Delhî) zayıflamış; eyaletlerdeki hükümdarlar bağımsızlıklarını ilân etmişlerdi. İngilizler, İşte bu kargaşa ortamından faydalanarak eyaletlerdeki müslüman hükümdarları (Sirâc-ud-Devle, Haydar Alî, Tipu Sultan) peyderpey yenilgiye uğratmış ve 19. yüzyılın başlarına kadar Hindûstân'ın büyük bir kısmını ele geçirmişlerdi. Konuyla ilgil ayrıntılı bilgi için bk. Bulgur, Durmuş, **1850-1900 Yılları Arası Hint Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, A.Ü., S.B.E., D.D.E.(Urdu Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı, 1999, s.8-65

[74] Hind Yarımadası'ndaki müslümanlar, İngiliz sömürgesinden kurtulmak için bazı hareketler başlatmışlardır. Bunlardan biri de Tehrîk-i Hilâfat (Hilafet Hareketi, 1919-1920) adıyla bilinen harekettir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, Hind Yarımadası müslümanlarında büyük bir kaygı ve heyecan yaratmıştı. Emperyalist güçlerin bağımsız tek İslâm ülkesine yönelik saldırıları, Hindûstân müslümanlarının duygularını öylesine galeyana getirmişti ki bu heyecan, Hind Yarımadası'nda ortaya çıkan hiç bir harekette görülmemişti. Bu dönemde Hilafet Hareketi'ni düzenli olarak yürütmek için bir Hilafet Meclisi de oluşturulmuştu. Bu Mecliste: Maulânâ Zafar 'Alî Hân, Maulânâ 'Abdu'l-Bârî Firangî Mahalî, Maulânâ Ebu'l-Kalâm Azâd, Hakîm Acmal Hân, Dr. Muhtar Ehmad Ansârî, Hasrat Mohânî, Sayyid Sulaymân Nadvî, Maulânâ 'Abdu'l-Mâcid Badâyûnî aktif olarak çalışmışlar ve müslümanlara siyasî bir bilinç kazandırmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. 'Akîl, Mu'înu'd-Dîn, **Musalmânon kî Cidd-o-Cahd-i Azâdî**, Lahor, 1981, s.99-101; Farîdâbâdî, Sayyid Hâşmî, **Târîh-i Musalmânân-i Pâkistân-o-Bhârat**, Karâçî, 1988, c.2, s.547 v.d.; Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **a.g.e.**, s.405 v.d.; Özcan, Azmi, **Pan İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)**, TDV, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1992, s.213-261

-Arşad, 'Abd-ur-Raşîd, Bîs Bare Musalmân, Maktabah-yi Raşîdiyyah, Lâhor, 1996

-Bayur, Y. Hikmet, Hindistan Tarihi, (2. baskı, 1987) c.1

-Brelvî, Dr. 'Ebâdat-Mehmûd Sayyid Fayyâz, Târîh-i Adbiyât-i Musalmânân-i Pâkistân-o-Hind, Pancâb University, Lâhor, 1972, c.9

-Bulgur, Durmuş, 1850-1900 Yılları Arası Hint Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, S.B.E., D.D.E.(Urdu Dili ve Edebiyatı) Anabilim Dalı, 1999

-Câlbî, Camîl, Târîh-i Adab-i Urdû, Maclis-i Tarakkî-yi Adab, Lâhor, 1987, c.1

-Camîl, Hâvır, Adab, Kalçır aur Masâil, (Camîl Câlbî ke Çhappan Tankîdî-o-Fikrî Mazâmîm) Karâçî, 1986,

-Çerâğ, Muhammad 'Alî, Târîh-i Pâkistân, Sang-i Mîl Pablications, Lâhor, 1986

-Fârânî, Salîm, Urdû Zabân aur Us kî Ta'lîm, Lâhor, 1953

-Farîdâbâdî, Sayyid Hâşmî, Târîh-i Musalmânân-i Pâkistân-o-Bhârat, Ancuman-i Tarakkî-yi Urdu, Karâçî, 1987, c.1

-Farîdâbâdî, Sayyid Hâşmî, Târîh-i Musalmânân-i Pâkistân-o-Bhârat, Ancuman-i Tarakkî-yi Urdu, Karâçî, 1988, c.2

-Hâlî, Hayât-i Câvîd, Tarakkî-yi Urdu Bureau, New Delhî, 1990, (3. baskı)

-Hâlî, Altâf Husayn, Mukaddimah-yi Şi'r-o-Şâ'irî, Lâhor, 1984

-Husayn, Surayyâ, Sir Sayyid Ehmad Hân aur Un kâ 'Ahd, Educational Book House, Alîgarh, 1993

-Hutût-i Sir Sayyid, Mürettib: Sir Râs Mas'ûd, Badâyûn, 1924

-İkrâm, S. M., Yâdgâr-i Şiblî, İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1994

-İkrâm, Şayh Muhammad, Mauc-i Kausar, İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1990 (16. baskı)

-Kâdirî, Muhammad Ayyûb, Urdu Nasir ke İrtikâ min 'Ulamâ kâ Hissah, İdârah-yi Sakâfat-i İslâmiyyah, Lâhor, 1988

-Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, Musalmânon kâ Rauşan Mustakbil, Hammâd-ul-Kutbî, Lâhor, 1937

-Muhammad-ul-Hasnî, Sayyid, Sîrat-i Maulânâ Muhammad 'Alî Mongîrî (Bânî-yi Nadvat-ul-'Ulamâ), Maclis-i Naşriyât-i İslâm, Karâçî, 1963

-Nadvî, Maulvî Muhammad İshâk Calîs, Târîh-i Nadvat-ul-'Ulamâ, Daftar-i Nizâmat-i Nadvat-ul-'Ulamâ, Lakhnau, 1983, c.1

-Nadvî, S. Sulaymân, 'Arab-o-Hind ke Taallukât, Urdu, Academy Sindh, Karâçî, 1987

-Nizâmî, Halîk Ehmad, 'Alîgarh kî 'İlmî Hidmât, Delhî, 1994

-Özcan, Azmi, Pan İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), TDV, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 1992

-Sâhibzâdah 'Abdu'r-Rasûl, Târîh-i Pâk-o-Hind, Lâhor, 1964, (1. kısım, Hindû Ahd)

-Saksînah, Râm Bâbû, Târîh-i Adab-i Urdu, Karâçî, 1929

-Şâh Cihânpûrî, Abû Salmân, "Dâr-ul-'Ulûm Devband, Yâdgâr-i Azmat-i Aslâf", (Rizvî, Sayyid Mehbûb, Târîh-i Dâr-ul-'Ulûm Devband, Karâçî, 1976-78)

-Tahzîb-ul-Ahlâk, 1875, c.2, sayı:1

-Tarîn, Rûbînah, Multân kî Adabî-o-Tahzîbî Zindigî min Sûfiyâ-yi İkrâm kâ Hissah, Multân, 1989

-Türkmen, Erkan, "The Turkish Elements in Urdu" Osmanlı Araştırmaları VI, İstanbul, 1986

-Türkmen, Erkan, "Lafz-i Urdu ka Matlab aur Târîhî Pasmanzar", Ahbâr-i Urdu, Muktadirah-yi Kaumî Zabân, İslâmâbâd/Pâkistân, Temmuz,1987, c.4, sayı,7

-Türkmen, Erkan, "Urduca'da Türkçe Kelimeler", Türk Dili, Mart 1985, Türk Dil Kurumu, Ankara

PRAYM ÇAND VE HİKÂYECİLİĞİ

Öğr.Gör.Nuray Özenç*

Urdu edebîyatında kısa hikâye türünün kurucularından bir olan Praym Çand'ın asıl adı Dhapat Rae'dir. Banares'de bulunan Pandepur kasabası yakınlarındaki Lemhi köyünde 31 Temmuz 1880'de doğdu.[1] Babası Munşi Acaib Lal, Pandepur postahahesinde çalışan sıradan bir memurdu. 8 yaşında annesini kaybetti. Kısa bir süre sonra babası ikinci kez evlendi. Yenge diye hitap ettiği üvey annesinin, Dhanpat Rae'nin kişiliğinin gelişiminde önemli katkıları oldu.

Eğitimi: 1885 yılında Lemhi köyüne yakın bir okulda geleneksel Farsça, Arapça eğitimine başladı. 1888 yılında bu eğitime İngilizce eklendi. 1893'de Mission School Gurkhpur'da 6ncı sınıfa girdi,üç yıl sonra da Banares Quens College'e kaydoldu.[2] Aynı yıl Rampurlu zengin bir ailenin kızıyla evlendi ve bir kız çocuğu oldu. Evinin ihtiyaçlarını karşılamak için bir yandan öğretmenlik yaparken bir yandan da kolej eğitimini sürdürdü. [3]Çocukken almış olduğu Farsça eği-

* S.Ü.Fen-Edebîyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebîyatları Bölümü Urdu Dili ve Edebîyatı Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

[1] Farzanah, Sayyid, Nukuş-e Adab, Maktabah-ye Aligarh Lahor, 1987 s.352, Ahmad Muşarraf, Praym Çand ka Tankidi Mutala'a, Ağustos 1986 s.13, Dastan se Afsanah tak , Urdu Novel ka İrtika, s.79, Saksınah Rambabu, Tarih-e Adab-e Urdu , Mirza Askari, Muhammed Mirza 1986, s.40.

[2] Farzanah, a.g.e. s.353.

[3] Hidayat-Ul-lah, Munşi Praym Çand, Takrir-o Tabir Mezamin , New Dehli, Maktabah Cami'a 1983, s.71.

timi kendisinde ilim ve edebîyata karşı büyük bir istek uyandırmıştı. Bu yüzden ilkokul öğretmenliğini sürdürürken ilmî çalışmalara da başladı. Bu dönemde ilk romanı olan "Asrar-e Muhabbet"i kaleme aldı.Ancak bu eserini 1903'de tamamladı.

Hindistan halkı Dhapat Rae'yi yazar olarak ilk kez 1898'de Banares'in pek bilinmeyen haftalık dergisi "Halkın Sesi"nde yayımlanan "Ham Hurma-o-Ham Savab" adlı eseriyle tanıma fırsatı buldu.[4]

Praym Çand 1900'de Government School'da 20 Rupe maaşla öğretmenliğe başladı. Aynı yıl kısa bir süre için Tarinning College Modal'da özel okul müdür adayı olarak çalıştı.

1904 yılında Junior English Teacher'ın açmış olduğu sertifika imtihanında büyük başarı elde etti.Akabinde Allahabad Üniversitesi Hintçe-Urduca özel dil imtihanını verdi ve Portapgarh Government High School'a atandı. 1905'de Kanpur Government High School'a geçti ve üçüncü romanı olan "Kişna"yı yazdı. Yazmış olduğu ilk üç roman toplumsal reformlar üzerinedir ve Praym Çand'ın siyasî fikirlerinin ilk dönemini yansıtması bakımından önemlidir.

O dönem Urdu edebîyatı okurları kendilerini düşünmeye sevkedecek romanlardan ziyade aşk ve muhabbet şarhoşluğu, gül ve bülbül, ayrılık ve kavuşma temalı romanlar okumaktaydılar. Praym Çand'la birlikte bu okurlar, maşukun öpülen alnında şebnem gibi parlayan ter yerine, çalışan insanların bedenlerinden yayılan teri, koklamak zorunda kalmıştır.

1905 yılında Bal Vadhu Amşorani isimli Selimpurlu dul bir kadınla ikinci evliliğini yaptı. Bu evlilikten iki oğlu oldu. Oğullarından Amrat Rae kendisi gibi ünlü bir yazardır.[5] 1910 yılında İntermediate imtihanını verdi. 18 Ağustos 1916'da Gurkhpur Teacher School'da öğretmenlik yapmaya başladı. 1919 yılında B.A. imtihanını vererek üniversite eğitimini tamamladı. 16 Şubat 1920'de Mahatma Gandhi'ni Gurkhpur'da halka yaptığı konuşmadan etkilenerek memuriyetten istifa etmiş ve bu konuda;

"Mahatma Gandhi benim gibi gönlü ölmüş insanların ruhuna can katıyor. Ben bu yüzden 20 yıllık görevlmden istifa ettim" demiştir.[6]

---

[4] Huseyn Han, Dr. Mes'ud, Praym Çand ki Afsanah Nigari ke Davr, Urdu Afsanah Rivayet aur Masail , Dehli Educational Nareng, Publishing House 1981, s.145-153. (Bu roman 1905 yılında ihtimam Babu Mahadey Purşad tarafından Novel Press'de yayımlandı. "Parma" isimli Hintçe baskısı ise 1907 yılında Indian Press Allahabad'da yayımlandı.)

[5] Praym Çand oğluna ikinci romanı Ham Hurma-o Ham Sevab 'ın baş kahramanın ismini vermiştir. a.g.e. s3.
Rae, Amrat, Praym Çand/mtrc Bilrac, Minra, Dehli National Book Trust 1981 s.45.AKİL, Sayyid Muhammed, Praym Çand ke Hatut se, Dehli 12 Şubat 1935

[6] Zamanah Kampur, Praym Çand Number, s.179.

Yöneticiliği: 1921'de Marvari Mahbavedyalıya'da özel okul müdürü oldu. 1922'de "Maryava" isimli aylık derginin editörlüğünü yaptı. 1923'de ünlü şair Firak Gurkpuri ve bir dostunun katılımıyla "Sersuti Press" isimli basımevini kurdu. 1929'da Hintçe dergi Madhuri'nin editörlüğünü üstlendi. Mart 1930'da kendi dergisi "Hens"i çıkardı. Haziran sayısında muhalefete ilişkin yazılar yayımladığı için devlet baskısıyla karşılaştı. Ekim 1935'de bu dergiyi devretti. 22 Ağustos 1931'de "Hens"in yanısıra "Cageran" isimli haftalık derginin ilk sayısını çıkardı. Ancak kısa süre sonra bu dergiden ayrıldı. 1933 yılında ikinci kez "Cageran"ın editörü oldu ve Mayıs 1934'de bu dergi kapanıncaya kadar çalışmalarını sürdürdü.[7]

Senaryo Yazarlığı:1934'de yıllık dokuzyüzbin Rupe'ye Bombay'daki bir film şirketiyle anlaştı. 31 Mayıs 1934'de "Malmaz Duri" isimli senaryosunu yazdı. 25 Mart 1935'de Banares'e geri döndü.[8]8 Ekim 1936'da Somnat'ta sabah 7.30'da 56 yaşında öldü.[9]

Edebî Kişiliği: Hassas, güleryüzlü ve geniş fikirli bir yazar olan Praym Çand, sade bir hayatı benimsemiş, dürüstlüğe ve iyi kalpliliğe önem vermiştir. Sahip olduğu merhamet duygusu, insanlara olan sevgisi ve siyasî basireti pek çok yazara araştırma konusu olmuştur.[10]

Praym Çand insanoğlunun huzuruna engel olabilecek hiçbir unsura tahammül gösterememiş, topluma adeta cüzzam gibi yayılan dejenere olmuş geleneklerin karşısında yer almıştır.Eserleri aracılığıyla gözler önüne serdiği meseleler insanoğlunun kurtuluş meselelerideridir. O insanı daima özgür görmek istemiştir. Toplumda var olan yersiz gelenekler, baskıcı düzen, feodalite, ekonomik adaletsizlik, kokuşmuş fikirler ona göre, ancak özgür bir ortamda en aza indirilebilir ve insanları belli sınıflara mahkum ya da tebaa yapan sınıf imtiyazları yok edilebilirdi.[11]

Praym Çand'ın edebî gelişiminde, Hindistan'ın içinde bulunduğu siyasî ortam asgari ölçüde etkendir. İngiliz emperyalizmine karşı verilen mücadeleye kalemiyle katılmıştır. Halk arasında millî şuurun uyanışına paralel olarak bağımsızlık mücadelesi hız kazanmıştır. 1882'de Ananda Mohen Bisu, Sirneyder Nath Naborci ve Yugeniydar'ın katılımıyla Hindistan Birliği'nin temellerinin atılmış ol-

---

[7] Ahmad Muşarraf, a.g.e. s.18

[8] Mahnamah Asia, Julai 1949, s.106-107

[9] Farzanah, Seyyid, a.g.e, s.351.

[10] Mahnamah Sehil, Hususi Pişkeş, Praym Çand, Fann aur Şahsiyyat 42(1-2) Canveri-Farvari, 1980, Reis Kamer, Şahsiyyat aur Karnamah, Maktabah Aliyah, 1962, s.447, REİS Kamer, Praym Çand ka Samaci-o Tabakatı Şuur, Mahnamah Sehil, Canv, 1980.

[11] Çetindor Kamer, Praym Çand (Şahsiyyat Number), Nukuş Lahor 1955, s.5-71, Faruki, Ahmad Sahil, Cami'a Mahnamah Praym Çand Number, 1989, s.60.

ması, Hindistan Kongresi(1885), Swami Duykananda'nın Hint toplumu adına İngiltere'de katıldığı konferans(1862) Bengal'in Taksimi(1905), Müslim League Kuruluşu(1906), Home Rule(Özerklik) Hareketi(1917) gibi önemli ve tarihî olaylar sebebiyle ülke siyasî ve sosyal açıdan karışıklık yaşamıştır.[12]

Bütün bu yaşananlara hayatının büyük bir kısmını öğretmenllik yaparak geçiren Praym Çand da kayıtsız kalamamış ve edebîyat alanında güçlü bir adım atmıştır.

Hikâyeciliği: Praym Çand'ın meşhur olmasındaki en büyük etken, kısa hikâyenin kurucusu olmasının yanısıra bu türde yakalamış olduğu başarı grafiğidir. 1901'de başlayıp 1936'da sona eren yazın hayatında, Hintçe ve Urduca hikâye yazmaya 1907'de başlamıştır. 1908'de 5 hikâyeden oluşan ilk antolojisi Suz-o-Vatan, Zamanah Press tarafından yayımlanmıştır.[13]

Praym Çand'ın ilk antolojisi "Suz-o Vatan"dan son antolojileri "Vardat" ve "Zad-e Rah"a kadar yazmış olduğu hikâyeleri incelediğinizde karşımıza dört ayrı dönem çıkar:

I. Dönem: 1909'a kadar olan çalışmalarını kapsar. Bu dönemde yayımladığı "Suz-o Vatan"ın önsözünde yazarı etkileyen siyasî atmosferi yakalamak mümkündür. Bengal'in Taksimi yüzünden karışan ve bağımsızlık marşlarının söylendiği bu dönemden etkilenen yazar; "Her milletin ilim ve edebîyatı kendi döneminin düşünsel anlamda gerçek bir yansımasıdır. Fikirler milletin aklını tahrik eder ve duygular gönüllerde yankı bulur. Edebîyatımızın başlangıç dönemi gaflet sarhoşluğu içinde geçti. O dönem edebîyata dair herşey, romantik gazeller ve birkaç değersiz kıssadan başka bir şey değildi.

İkinci dönemde, milletin yeni ve eski fikirleri arasında yaşam ve ölüm mücadelesi başladı. Bu dönemi reformist yaşam biçim önerilerinin düşünülmeye başlandığı dönem olarak kabul etmek gerekir. Hikâyeler daha çok reforma ve yeni buluşlara yönelmiştir. Artık Hindistan'ın millî görüşü yeni çağın merdiveninde bir adım daha ilerlemiştir ve vatanseverlik duyguları insanların gönüllerinde başını yükseltmeye başlamıştır. Bunun etkilerinin edebîyata yansımaması mümkün müdür? Bu birkaç hikâye bu etkinin başlangıcıdır. Ve inanıyorum ki giderek fikirlerimiz yükselecek, bu renkli edebîyat ilerki günlerde gelişecektir. Ülkemizin bu tür kitaplara şiddetle ihtiyacı vardır. Bu hikâyeler yeni neslin yüreğine vatan sevgisini aşılayacaktır" der.

---

[12] İlahi, Mahmud, Praym Çand, Saikah Afsanah, Laknow Utar Pradeş Urdu Academy ,1983, s.184., Makalat Yum Praym Çand, Laknow Utar Pradeş Academy. 1984, s.155, Bayur Hikmet, Hindistan Tarihi, c.3, s.327-467-469-475-556-557.

[13] Praym Çand Çhatti Patri, c.2, s.75.

Vatanperverlik duygularının işlendiği ve insanları isyana sürüklediği düşüncesiyle toplatılan[14] bu antolojideki hikâyeler teknik açıdan doğuya has olan kıssalar biçimindedir. Fark yalnızca özgün ve çağdaş olma çabasıdır. "Dunya ka Seb se Anmul Ratan"da yer alan karakterlerin isimleri dahi destansı bir tarzdadır. Örnegin aşık için Dilfikar, Maşuk için Dilfarib seçilmîştir. Vatan sevgisi gibi özel bir amaca yönelik diğer hikâyeleri olan Şeyh Mahmud, Yehi Meyra Vatan (İşte Vatanım), Işk-e Dunya aur Hubbe Vatan (Dünya Aşkı ve Vatan Aşkı)'da da efsane kalıbını kullanmıştır.

Praym Çand vatan sevgisini, bağımsızlık fikrinin önemini, ülkede yaşayan gençlerin kalplerine yerleştirmek istiyordu. Bu amaçla Kasım 1907'den Mayıs 1908'e kadar Zamanah adlı dergide çeşitli makaleler yazdı. Bu makalelerden bazılarında Ghopal Krişna GohaleGri Baldi gibi bazı vatan severlerden bahsetmiş, ünlü İtalyan Birliği lideri Guisppe Mazzini'nin hayatından sayfalar sunmuştur.[15]

II. dönem: 1909-1920 yılları arasına yayılmış olan bu dönem hikâyeleri tarihî ve reformist fikirleri içerir. I.Dünya Savaşı bittikten sonra Praym Paççisi, Praym Battisi ve Praym Çalisi'deki hikâyeleri yazmıştır.

Praym Paççisi'deki tarihî hikâyeler, ilk dönem hikâyelerine göre kesinlikle kahraman açısından üstündür. Bu hikâyelerde sanatsal olgunluk göze çarpar. Kurgu, tarihî olaylarla kuşatılmıştır. Sade ancak uzundur. Bu hikâyeleri yazarken sahip olduğu millî duygular yansır. Bu yüzden bir çok noktada yaşadığı duygu fırtınası kurgunun kenarlarından çıkar. Betimlemelerde kızgınlığı üst noktalara varır. İnsan fıtratını simge ve kinayelerle ortaya koyar, ince teşbih ve istihareler hikâyelerini iki kat güzelleştirir. Bu dönemde yazdığı reformist hikâyelerden Namak ka Daruğa, Hac Ekber, Bey Garz Mahsen, Soteyli Man, Barae Ğhar ki Beyti, Nacat, Mandar, Hun Sufeyd, Andheyra, Sırf Eyk Avaz, Mustear Ghori incelenmeye değerdir.[16] Renkli fikirler ve doğal görünümler yerine tutkuları ele almıştır. Parıltı az , sıcaklık çoktur. Kurgu basit, birlik düşüncesi hakimdir.

III. dönem: 1920-1932 arası dönemdir. Bu, devlet memuriyetini bırakıp, özgürce vatanın bağımsızlığını haykırmaya hazırım dediği ve hikâyelerinde hayata dair olayları siyasî sonuçlarıyla göstermeye çalıştığı bir dönemdir. Ceyl Bhare ka Tatu, Katl, Satyah Girah vs. bu eserler arasında sayılabilir.

Kaleminin keskinleştiği, korkusuzca herşeyi yazdığı bu dönem, hem hikâyeleri hem de romanları bakımından en verimli dönemidir. Bu dönemde

---

[14] Suz-o Vatan'ın toplatılmasından sonra Praym Çand adını kullanmaya başlamıştır. Azam, Muhammad, Urdu Afsanah Nigari aur Praym Çand, Mahnamah Camia , c.86, 1989, Şumara(7-8), s.96.

[15] Reis, Dr.Kamer , Praym Çand, New Dehli Terakki Urdu Bureau 1985, s.85.

[16] Reis, Dr. Kamar, Vardat ki Mukaddimah, s.18

yazdığı Meydan-e Amil[17] romanını Cevahir Lal Nehru'nun Benim Hikâyem'inin tefsiri kabul eden eleştirmen olmuştur.

IVncü dönem: Bu yalnızca 1932-1936 gibi 4 yıllık kısa bir zamana yayılmıştır. Ancak onun sosyal, toplumsal ve sanatsal açıdan yükselişinde benzersiz bir önem taşır. 1932'de yayımlanan "Angara"(Korlar) 10-12 yıllık siyasî ve toplumsal coşkuların en üst noktasındadır. Bu dönemde ilerici yazarlar hareketine ilgi duymakla kalmamış bizzat bu harekete katılmış ve 1936 toplantısının başkanlığını yapmıştır.Toplumcu Yazarlar Topluluğunun ilk konferansının başkanlık konuşmasında şöyle der:

"Sanatçı ya da yazar doğal olarak toplumcu gerçekçi olur, idealist olur. Onlar dünyanın yaşamak ve ölmek için daha iyi bir yer olması adına tüm çirkinlikleri yok etmek ister. İlerleme her insanın zihninde aynı değildir. Bir sınıf bunu ilerleme kabul ederken, diğer bir sınıf gerileme sanır. Yazar kendi sanatının amacını belirli bir amacın kaydı altına sokmamalıdır.İlerleme şuurumuz şartlara bağlıdır. Şüphesiz sanatın amacı ruhsal zevklerimizin anahtarı olan güzellikleri ortaya çıkarmaktır. Ancak bu güzellikler faydalı yönler içermelidir".[18]

1930'dan sonra yazdığı bir mektupta belirttiği gibi artık felsefik bir nitelik taşımayan hikâyeler yazmaz.[19] Parym Çand'ın yaşam felsefesine göre kişinin yaşam süresine paralel olarak, fikir ve hareketleri üzerinde toplum baskısı oluşur. En ünlü hikâyesi Kefen'de ele aldığı iki bencil karakteri duygusuz ve merhametsiz yapanın toplum olduğunu insanlara gösterir. Çok çalıştıkları halde doymak için ekmek, giymek için elbise bulamazlarsa, çalışmaktan ve meşakkatten kazanç nedir bunu sorgular. Bu iki karakterin bencilliğini kapitalist düzene bir başkaldırı olarak sunar. Merhametsiz bir görüntü sergileyen Gheysu ve Madhu'nun davranışını okurlara tasdikletir ve girişte hissedilen vicdanî rahatsızlığı sonuçta yok eder.[20] Zad-e Rah(1936) ve Vardat(1937)den sonra birkaç hikâyesi yayımlanmıştır. Geçmişte yazmış olduğu hikâyeleri; renkli fikirler ve ilginç kıssalar içermesine rağmen bu son dönem hikâyeleriyle kıyaslanamaz. Bu noktadan itibaren o, hikâyeleri için olaylardan ziyade insanoğlunun karakterinde gizli olan psikolojik yönlerini hikâyelerinin merkezi yapmaya ve herşeyin detayını vermeye başlamıştır. Hikâyelerinde kahramanlıkları değil, ince nüansları kullanarak hikâyeye katkıda bulunmuştur. Amacı içsel çekişmeleri araştırmaktır.

Dil ve Üslûbu: Praym Çand'ın 36 yıllık edebî arayışta elde ettiği şöhreti; yalnızca hikâyenin kurucusu olması, eserlerinin sayısı ve toplumcu gerçekçi

---

[17] Bu roman Praym Çand'ın Sersuti Basımevinde 1932'de yayımlanmıştır.

[18] Hans Rac Rahbor, Praym Çand, Dehli Neya Davr Publishers, 1985, s.308. Şahidan, Banu, Şobah Urdu, Munşi Praym Çand aur Dr.Raşid Cihan Allahabad University Allahabad , 1989, s.151, Hanafi, Prof. Semim, Praym ki Mağnaviyyat ka Masalah, 1989, s.51

[19] Reis, Dr.Kamer, Praym Çand ke Hatut se 301.

[20] Kefen Bölüm I s.17-18-19, Bölüm II s.21, Bölüm III s.23

bir yazar olmasından değil, genel anlayışı, sadeliği, akıcı günlük bir dil ve üslûbu kullanmış olmasındandır. Hakikat yazarlığını seçişi, Hindistan'ın sosyal, toplumsal, iktisadi ve siyasî hayatındaki zıtlıktan kaynaklanmıştır. Bu dönem edebîyatçıları hayalî hikâyelerden hakikat dönemine geçiş yapmışlardır.

Çocukluğunda Mevlana Abdul Halim Şerar, Pandit Ratan Nath Serşar, Mirza Hadi Rüsva ve Molvi Ahmed Ali'nin romanlarını okuyan Praym Çand bir beyanatında dil ve üslûp seçimiyle ilgili şunları söyler:

"Şu ana kadar hangi yazı tarzını benimseyeceğim konusunda karar veremedim. Bazen Bangam'ı naklediyorum bazen Azad'ın arkasından yürüyorum. Bu günlerde Tolstoy'un hikâyelerini okuyorum ve onun tarzına ilgi duyuyorum. "[21]

Praym Çand'ın bu açıklamasında Bangam'dan kasıt Babu Bangan Çand Çarçi'nin üslûbudur. Azad'dan kastedilen ise Mavlana Muhammed Huseyn Azad ya da Mavlana Abul Kelam Azad'ın üslubudur.

Banaresli Das Çetar Veydi'nin bir sualini yanıtlarken;

"Ben kimseyi körü körüne takip etmem Pandit Rathan Nath ve biraz da Rabin Dranat Tagor'un etkisi oldu" demiştir.[22]

Bir hikâyeci olarak Tagor'dan etkilenmesi son derece doğaldı. Zira Praym Çand başlangıçta Tagor'un Bengalceden Urduca ve Hintçeye çevrilen eserlerini okudukça hikâye yazarlığına ilgi göstermiştir. O dönemde Bengalce'de batı üslubunda yazılmış pek çok eser vardı.

Praym Çand ilmî, kitabî, edebî ve şairane bir üsluba sahip biri olarak bu niteliklerini kendi sosyal ve toplumsal şuur ile harmanlayarak nesre aktarmıştır. Delhi Cevahir Lal Üniversitesinin yaptığı araştırmada çağdaşları ve o dönemin diğer eğilimleri araştırıldığında Praym Çand'ın Bazar-e Husn, Gayudan , Guşe-ye Afiyat isimli romanları teknik, biçim ve usul bakımından değişen ve gelişen üslubunun yükselişi olarak örneklendirilmîştir [23]

Praym Çand Urdu ve Hintçe her iki dile de oldukça hakimdi. Çağdaşı olan edebîyatçılar arasında Urduca eser veren pekçok kişi Farsça ve Arapça kelime ve terkipleri gereğinden fazla kullanmışlar, Hintçe yazanlar ise Sanskrit

---

[21] Reis, Dr. Kamer, Praym Çand ka Tenkidi Mutalaa ez, Praym Çand Number, Zamanah Kanpur

[22] Praym Çand ke Hatut, s.203

[23] İcaz, Huseyn, Muhtasır Tarih-e Adab-e Urdu, Dehli Kitapghar, 1964, s.382 , Ansari Ahtar, Urdu Nesir ke Asalib aur Praym Çand, Mecmua Mazamin Aligarh, Foreigns Book House, 1945, b,195, Ansari, Gafil, Praym Çand ke Uslub ka İrtika, Utar Pradiş, 1987, s.390

kökenli kelimelere ağırlık vermişlerdir. Praym Çand da başlangıçta ağır bir dil kullanmış ise de süratle bunu bir tarafa bırakmış ve akıcı bir dili benimsemiştir.[24]

Praym Çand'ın hikâyeciliğinde en yüksek nokta son dönem eserlerinde görülür. Bunun en önemli etkeni yazı üslûbu ve ilmî şuuru olarak gösterilir. Bölünme, karışıklıklar, göç, mülkiyetin sonu, tarımsal ilerlemeler, işçi kışkırtmaları, eğitim ve öğretimin yaygınlaşması, komşularla savaşlar, azınlıklara uygulanan adaletsizlik, insan kayırma ve işsizlik, artan şiddet vb.ulusal meseleler ortak insanlık yaşamı üzerinde derin etkiler yapmış ve bu dönem Urdu hikâyeciliğinde insanlık psikolojisini sunmak için ifade, üslûb ve teknikte yenilikler denenmiştir. İnsanın içe dönük yaşamının tasvir ve anlatımına olan eğilim artmıştır. Toplumsal Gerçekçi edebîyatla kendi bağını kuran Praym Çand bunu kendine has bir tarza oturtmuştur.[25]

Urduca-Hintçe Hikâyeleri ve Antolojileri

Praym Çand'ın hikâyelerinin toplam sayısı hakkında birtakım itilaflar vardır. Dr. Kamer Reis hikâye sayısının 192 olduğunu öne sürerken[26], Prof.Dr. A.B.Aşraf, 204 adet hikâyesinin bilindiğini ve Urdu edebîyatında Mantu'nun 250 hikâye ile kendisini izlediğini vurgular.[27] Cafer Rıza yapmış olduğu geniş bir araştırmaya dayanarak; başlangıçta Urduca ve Hintçe'de yazmış olduğu hikâyelerin toplam sayısının 289 olduğunu ancak 1977'de yapmış olduğu ikinci araştırmada Praym Çand'a izafe edilen hikâyeler yüzünden sağlıklı bir sayıya ulaşamadığını belirtmiştir[28]. Saliş Zeydi "Praym Çand'ın Hikâyeleri" isimli makalesinde 280 hikâyesini basım tarihleriyle vermiştir. Ancak bu listeye Son Sudak, Durga Das, Cangıl ki Kahaniyan, Beytiyon Vali, Vadhnu, Beyvah, Şir aur Larka, Pagal Hatti, Mittu, Thakur ka Kavva, Gubare ka Çeyta, Do Billiyon ki Kahani isimli 12 hikâyesini dahil etmemiştir.[29] Praym Çand'ın çağdaşı olan ve aynı adı taşıyan Pencaplı bir yazarın kitapları Ancuman-e Tarakkki-e Urdu Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ona ait hikâye kitaplarının baş ve orta bölümünde yalnızca Praym Çand yazarken sonunda Pencaplı Praym Çand ibaresi bulunmaktadır. Bu kişinin

---

[24] Ram, Purşad Khusla, Praym Çand aur Hindustani Zeban, Cami'a Milliyah İslamiyah New Dehli , 1989, s.49.

[25] Reis, Dr. Kamer, Praym Çand Numaindah Afsanah Aligarh Maktabah Elfazl, 1981, s.5.

[26] Reis, Dr.Kamer, Praym Çand ki Kahaniyan ka Mutala'a, 1967, s.99,132

[27] Aşraf, Prof.Dr.Ahmad Bahtiyar, Masail-e Adab ki Tankid-o-Tacziyah, Sang-e Mil Publications, Lahor, 1995, s.354.

[28] Cağfar Rıza, Praym Çand Kahani ka Rahnumah, Madhu 1969, s.395, Cağfar Rıza, Praym Çand Fann aur Tamir-e Fann, Allahabad, 1977, s.310.

[29] Adı geçen eserler Praym Çand'ın Zamin-e Kaman isimli antolojisinde yer almaktadır. Ulvi, Vahac-ud-Din Cami'a Milliyah İslamiyah, Mahnamah, Şumara(7-8), New Dehli, 1989, s.158-159.

asıl ismi Şorani Praym Çand'dır. İki eseri (Katil ki Mal) ve (Berat) yanlışlıkla Praym Çand'ın antolojisine alınmıştır.

İsim	Yayınlanma Tarihi	Hikâye Adedi
Suz-o-Vatan	1908	5
Praym Paççisi(1-2)	1910-1918	25
Praym Pattisi(1-2)	1920	31
Hak Parvanah	1928	16
Hab-o- Hayal	1928	14
Firdevs-o-Hayal	1929	11
Prayma Çalisi(1-2)	1930	40
Ahir-e Tuhfah	1934	13
Zad-e Rah	1936	15
Dudh ki Kıymet	1937	9
Vardat	1938	15
Katl	Bilinmiyor	4
Deyhat ke Afsanah	1939	12
Meyre Bihterin Afsanah	Bilinmiyor	11
Zamin-e Kaman	1957	9

Praym Çand'ın Antolojilere dahil olan ve olmayan Urduca ve Hintçe toplam 293 hikâye, 6 drama, 9 çeviri ve 15 romanı bulunmaktadır.

Hikâye Adı	Basım Yeri	Basım Tarihi
Işk-e Dunya aur Hub-e Vatan	Suz-o Vatan	Nisan 1908
Dunya ka Seb se Anmul Ratan	Suz-o Vatan	Ağustos 1908
Şeyh Mahmud	Suz-o Vatan	Ağustos 1908
Sılah-e Matam	Suz-o Vatan	Ağustos 1908
Yehi Meyra Vatan	Suz-o Vatan	Ağustos 1908
Gunah ki İgan Kand	Zamanah	Mart 1910
Seyr Derviş	Zamanah	Nis-Haziran 1910
Şikar	Zamanah	Haziran 1910
Rani Sarandha	Zamanah	Eylül 1910
Bey Gorz Mohsen(Praym Paç.)	Edib	Eylül 1910
Barae Ghar ki Beyti (Praym Paç.)	Zamanah	Aralık 1910
Vakarmah Deyta Katiga	Zamanah	Ocak 1910
Kirişmah İntikam	Zamanah	Şubat 1911
Donon Taraf se	Zamanah	Mart 1911
Raca Hordal	Zamanah	Nisan 1911
Menzil-e Maksud	Zamanah	Ağust-Eylül 1911
Bari Behen	Edib	Temmuz 1911
Hof-e Rusvai	Edib	Eylül 1911

Ah-e Beykes	Zamanah	Ekim 1911
Aliha	Zamanah	Ocak 1912
Mamta	Zamanah	Şubat 1912
Alim-e Bey Amel	Zamanah	Haziran 1912
Keyfer-e Kirdar	Edib	Temmuz 1912
Dhuke ki Tatti	Edib	Kasım 1912
Munavan	Zamanah	Temmuz 1912
Rac Hat	Zamanah	Aralık 1912
Tirayya Çaltar	Zamanah	Ocak 1913
Movt aur Zindegi	Zamanah	Mart 1913
Amavas ki Rat	Zamanah	Nisan 1913
Nigahnaz	Zamanah	Mayıs 1913
Milap	Zamanah	Haziran 1913
Darue Telh	Hamdard	17 Temmuz 1913
Andheyra(Praym Paççisi)	Zamanah	Temmuz 1913
Sırf Eyk Avaz(Pr.Paççisi)	Zamanah	Ağustos-Eylül 1913
Nan ka Zemindar	Zamanah	Ekim 1913
Namek ka Daruga(Praym Paç.)	Hamdard	Ağustos 1914
Anath Larki	Zamanah	Haziran 1914
Hun Sufeyd(Praym Paççisi)	Zamanah	Temmuz 1914
Sadae Ham	Hamdard	Ağustos 1914
Şikari Rackumar	Zamanah	Ağustos 1914
Samet-e Ağmal	Zamanah	Eylül-Ekim 1914
Paçhtava	Zamanah	Kasım 1914
Husn-e İntihab	El Asr	Aralık 1914
Marham	Zamanah	Ocak 1915
Gayret ki Katar	Zamanah	Temmuz 1915
Karamon ka Phal	Hatib	7 Ağustos 1915
Beyti ka Dhan	Zamanah	Ekim 1915
Do Bhai	Zamanah	Ocak 1916
Niyki ki Saza	Sersuti	Mart 1916
Pançayat	Zamanah	May-Haziran 1916
Ser Pur Gurur	Zamanah	Ağustos 1916
Cagnu ki Çamak	Zamanah	Ekim 1916
Dhuka	Zamanah	Kasım 1916
Racput ki Beyti	Zamanah	Ocak 1917
Darvazah	El Nazır	Ocak 1917
Subah-e Husn	Zamanah	Mart 1917
Muş'il-e Hidayat	Zamanah	Mayıs 1917
İman ka Feyslah	Azad	Temmuz 1917
Dard aur Deva	Zamanah	Eylül 1917
Durga ka Mandar	Zahirah	Kasım 1917
Kaptan	Zamanah	Aralık 1917
Bazyaft	Tehzib-e Nisvan	May-Haziran 1918

Fath	Zamanah	Nisan 1918
Burhi Kaki	Tehzib-e Nisvan	25 Mayıs 1918
Kurbani	Sersuti	Mayıs 1918
Rah-e Hıdmat	Zamanah	Haziran 1918
Cancal	Tehzib-e Nisvan	3 Ağustos 1918
Zincir-e Havas	Kehkeşan	Eylül 1918
Hac Ekber	Kehkeşan	Ekim 1918
Hancar-e Vefa	Zamanah	Ekim1918
Bank ka Diyvala	Kehkeşan	Şubat 1919
Suteyli Man	Kehkeşan	Haziran 1919
Hab-e Perişan	Kehkeşan	Ağustos 1919
Hun Hurmat	Subh Umid	Eylül 1919
Defteri	Subh Umid	Ekim 1919
İbret(Hab-o-Hayal)	Praym Purnema	1919
Banasri	Kehkeşan	Ocak 1920
Atma Ram	Zamanah	Ocak 1920
İnsan ka Mukaddem Farz	Savadiş	Mart 1920
Islah	Kehkeşan	Nisan 1920
Muhr Padar	Zamanah	Temmuz 1920
Bad Ez Murg	Subh Umid	Eylül 1920
Rue Siyah	Subh Umid	Ekim 1920
Nuk Chunk	Zamanah	Eylül 1920
Maraz-e Mubarak	Praym Battisi	1920
Bang Sehr	Praym Battisi	1920
Ruh-e Hayat	Zamanah	Ocak 1921
Aciyb Holi	Savadiş	Mart 1921
Muammah	Zamanah	Mart 1921
Dost-e Gayb(Hab-o-Hayal)	Zamanah	Nisan 1921
Lal Fiyta(Hab-o-Hayal)	Zamanah	Temmuz 1921
Lag Dant	Zamanah	Temmuz 1921
Felsefe ki Muhabbet(Hab-o-Hayal)	Hazar Dastan	Ekim 1921
Muth(Hab-o-Hayal)	Zamanah	Ocak 1922
Tahrik-e Hayr	Humayun	Nisan 1922
Şikesti ki Feth(Hab-o-Hayal)	Maryada	Mayıs 1922
Bezm-e Perişan	Zamanah	Haziran 1922
Tahaffuz-e Hukuk	Madhuri	Temmuz 1922
Sanp ki Maşukah	Hazar Dastan	Ağustos 1922
Fikr-e Dunya	Madhuri	Ağustos 1922
Talif Kalub	Tehzib-e Nisvan	23 Eylül 1922
Davet-e Şiraz	Hazar Dastan	Ekim 1922
Husn-e Zan	Zamanah	Ekim 1922
Pur Dasnaskar	Madhuri	Aralık 1922
Definah	Hazar Dastan	1922
İmtihan	Çand	Ocak 1923

Raciyah-ye Bhakt	Madhuri	Şubat 1923
Beyr-e Kainat	Sersutu	Nisan 1923
Mecburi	Çand	Nisan 1923
Gerd Rah	Çand	Haziran 1923
Ab Beyti	Madhuri	Temmuz 1923
Abhuşın	Madhuri	Ağustos 1923
İntikam	Zamanah	Ekim 1923
Satyah Garh	Madhuri	Aralık 1923
Buram	Hindi Praym Paççisi	
Seylani Bandar	Madhuri	Şubat 1924
Nizul-e Bark	Madhuri	Mart 1924
Rah-e Necat	Madhuri	Nisan 1924
Mukti Dhan	Madhuri	Mayıs 1924
Ubha Gan	Çand	Haziran 1924
Neyra Şeymah	Çand	Temmuz 1924
Bhut	Madhuri	Ağustos 1924
Udhar	Çand	Eylül 1924
Tovbah	Madhuri	Eylül 1924
Şatranç ki Bazi(Hab-o-Hayal)	Madhuri	Ekim 1924
Meya-ye Tefrih(Hab-o-Hayal)	Madhuri	Kasım 1924
Sava Seyr Gehiyun	Çand	Kasım 1924
Teyntar	Çand	Aralık 1924
Dikri ke Rupe	Madhuri	Ocak 1925
Dikkar	(Vardat) Çand	Şubat 1925
Tehzib ka Raz	Madhuri	Mart 1925
Hasrat	Çand	Mart 1925
Viyru Haram	Madhuri	Nisan 1925
Vişivas	Çand	Nisan 1925
Man ka Dil	Çand	Temmuz 1925
Bhare ka Tattu	Madhuri	Temmuz 1925
Cennet ki Diyvi	Çand	Eylül 1925
Çori	Madhuri	Eylül 1925
Soza	Çand	Ekim 1925
Leyla	Sersuti	Ocak 1926
Niyç Zat ki Larki	Çand	Ocak 1926
Talif	Madhuri	Şubat 1926
Kazza ki	Madhuri	Nisan 1926
İlzam	Madhuri	Ağustos 1926
Sampantak Mute Ram Şastri	Madhuri	Eylül 1926
Ram Leyla	Madhuri	Ekim 1926
Davet	Sersuti	Ekim 1926
Bihiştkar	Çand	Aralık 1926
Dindari	Madhuri	Aralık 1926
Bare Babu	Baharistan	Şubat 1927

Misti aur Muafi(Hab-o-Hayal)	Madhuri	Mart 1927
Nagmah Ruh	Nireng-e Hayal	Mart-Nisan 1927
Nahl-e Ummid(Hab-o-Hayal) Madhuri	Nisan	1927
Mandar	Çand	Mayıs 1927
Sucan Bhagt	Madhuri	Mayıs 1927
Musta'ar Çhari	Madhuri	Temmuz 1927
Actress	Madhuri	Ekim 1927
Mezar-e Aşk	Murakka	Ocak 1928
Mute Ram Ci Sastri	Madhuri	Ocak 1928
Mantar(Meyre Bihterin Afsanah)	Zamanah	Şubat 1928
Do Sakhyan	Madhuri	Mayıs 1928
Şuddahhi	Hab-o Hayal	Nisan 1928
Hudi	Hak Parvanah	Nisan 1928
Nadan Dost	Hak Pervanah	Nisan 1928
Suhag ka Cenazah	Madhuri	Temmuz 1928
Daruga ki Serguzeşt	Madhuri	Ağustos 1928
Abhlaşa	Madhuri	Ağustos 1928
Hanah-ye Berbad	Madhudi	Kasım 1928
Behti	Nireng-e Hayal	Aralık 1928
Keşmakeş	Madhuri	Aralık 1928
İstifa	Bharat Tindru	Aralık 1928
Kaffarah	Sersuti	Ocak 1928
Zillet	Madhuri	Şubat 1928
Guli Danda	Hens	Şubat 1928
Neyayah	Madhuri	Mart 1928
Fatihah	Vişal Bharat	Mart 1928
Purotyatra	Madhuri	Nisan 1928
Man	Madhuri	Temmuz 1928
Kanuni Kumar	Madhuri	Ağustos 1928
Gami	Mutavlah	31 Ağustos 1928
Alahadagi	Madhuri	Ekim 1928
Hanah-ye Damad	Madhuri	Ekim 1928
Hıraz-e Can	Vişal Bharat	Aralık 1928
Ghasvali	Madhuri	Aralık 1928
Ansuon ki Holi	Praym Titrah	1929
Cihad	Praym Phul	1929
Mazar-e Ulfet	Maya	Ocak 1930
Dihkkar	Madhuri	Şubat 1930
Culus	Hens	Mart 1930
Subhagi	Madhuri	Mart 1930
Biyvi se Soher	Madhuri	Nisan 1930
Samaryatra	Hens	Nisan 1930
Şarap ki Dukkan	Hens	Mayıs 1930
Pus ki Rat	Madhuri	Mayıs 1930

Suhag ki Sarhi	Avşa	Mayıs 1930
Miyku	Hens	Haziran 1930
Savpan	Dunya	Temmuz 1930
Tirsul	Praym Çalisi	1930
Band-e Darvazah	Praym Çalisi	1930
Diyvi	Praym Çalisi	1930
Kavm ka Hadim	Praym Çalisi	1930
Ceyl(Jail)	Hens	Kasım 1930
Vatan ki Kıymet	Nireng-e Hayal	Ocak 1931
Anmar	Madhuri	Ocak 1931
Aşyan-e Barbad	Hens	Şubat 1931
Garib	Madhuri	Şubat 1931
Duhpur Sıngh	Hens	Mart 1931
Ahiri Calsah	Hens	Nisan 1931
Holi ka Aphar	Madhuri	Nisan 1931
Deminstreytşın	Perima	Nisan 1931
Tahrik	Vişal Bharat	Mayıs 1931
Tulug-e Muhabbet	Hens	Haziran 1931
Ahir-e Tuhfah(Katl)	Çandan	Ağustos 1931
Tavan	Hens	Eylül 1931
Dusri Şadi	Çandan	Eylül 1931
Malkan	Vişal Bharat	1931
Nacat (Katl)	Vişal Bharat	Eylül 1931
Adib ki İzzat	Hens	Kasım 1931
Savat (Supta Suruc)	Vişal Bharat	Aralık 1931
Ziyvar ka Dubba	Madhuri	Mart 1932
Şikvah-o Şikayat	Hens	Nisan 1932
Kutsa	Cageran	Temmuz 1932
Chanki	Cageran	Ağustos 1932
Thakur ka Kanvan	Cageran	Ağustos 1932
Kusum	İsmet Salgirah Number	Ağustos 1932
Damel ka Kaydi(Vardat)	Hens	Kasım 1932
Bed Nasib Man	Çand	Kasım 1932
Roşni	Adbi Dunya New	Kasım 1932
Zad-e Rah,Perirna aur Aynah-e Kahaniyan(Vardat),	Lagova, Perir aur Aynah Kahaniyan	1932
Kayar	Vişal Bharat	Ocak 1933
Neyvar(Vardat)	Hens	Ocak 1933
Veyşya	Çand	Şubat 1933
Risk Sampadak	Cageran	Mart 1933
Masum Baççe	Hens	Nisan 1933
Neiy Biyvi	Afsanah	Mayıs 1933
İksir	Çand	Mayıs 1933

Kaydi	Hens	Temmuz 1933
İydgah	İsmet Salgirah	Kasım 1933
Dil ki Rani	Çand	Kasım 1933
Naşah	Rahnuma-e Talim	Ocak 1934
Sukun-e Kalb	Bharti	Şubat 1934
Munuvart	Hens	Mart 1934
Cadu	Hens	Mayıs 1934
Riyasat ka Diyvan	Hens	Mayıs 1934
Dudh ki Kıymet	Hens	Temmuz 1934
Pandit Mute Ramki Dayiri	Cageran	Temmuz 1934
Muft Karam Vaştan	Hens	Ağustos 1934
Kahr Huda ka	Hens	Ekim 1934
İnsaf ki Pus	Çand	Kasım 1934
Bare Bhai Sahab	Hens	Kasım 1934
Mesti	Ahir-e Tuhfah	
Katil	Ahir-e Tuhfah	
Vefa ki Diyvi	Ahire-e Tuhfah	
Savang	Camia	Ocak 1935
Vefa ki Diyvi	Çand	Nisan 1935
Vefa ki Divta	Hens	Nisan 1935
Latary(Vardat)	Hens	Haziran 1935
Zaviyah-ye Nigah	Çand	Ağustos 1936
Peyr Paçi	Madhuri	Ekim 1935
Lateng	Hens	Ekim 1935
Kafan	Camia	Aralık 1935
Hakikat(Vardat)	Adbi Dunya	Aralık 1935
Mis Padma(Vardat)	Zadrah	Mayıs 1936
Holi ki Çhati(Vardat)	Zadrah	Mayıs 1936
Do Behenin	Madhuri	Ağustos 1936
Rahsyah	Hens	Eylül 1936
Kaşmiri Seyb	Hens	Eylül 1936
Kırket Maç	Zamanah	Temmuz 1938
Gam Na Dari Bezincir	Vardat	Kasım 1938
Anubhu	Mansurur 1	Bilinmiyor
Babaci ka Bhuc	Mansurur 2	Bilinmiyor
Eyk Anç ki Kasar	Mansurur 3	Bilinmiyor
Praym ki Holi	Kefen	Bilinmiyor
Curmanah	Kefen	Bilinmiyor
Saççaiy ka Aphar	Mansurur 4	Bilinmiyor
Motor ki Çhanitin	Mansurur 4	Bilinmiyor
Yeh Bhi Naşah Vobhi Naşah	Kefen	Bilinmiyor
Veyra Giyah	Savadişa	Bilinmiyor
Aşık-e Nedamet	Kehkeşan	Ocak 1920
Ab-e Hayat	Subh Ummid	Mart 1920

Sag-e Leyla	Adib	Nisan 1913
Apne Fan ka Ustad	Zamanah	Eylül 1916

SONUÇ

293 eser vermiş olan Praym Çand, eserlerinde Hindistan toplumunda yaşanan gerçekleri gözler önüne sererken siyasî, sosyal ve toplumsal ekonomik bunalımlar ile bunların doğurduğu faiz, rüşvet, vergi, işsizlik, fakirlik, kadınların maruz kaldığı haksızlıklar gibi pekçok konuya temas etmekle yalnızca Hindistan insanıyla sınırlı kalmadığını da göstermiştir.

Ülkesinin bağımsızlığı için, Mohandas Gandhi'nin Satyagraha adını taşıyan, Henry Thoreau orjinli pasif direniş hareketinde fiilen yer alan ve bu uğurda memuriyetten istifa eden Praym Çand, son dönem eserlerinde isyan unsurunu sıkça işlemiş ise de tam anlamıyla barış yanlısıdır.

Yazarın yaşadığı dönemde Hindistan'da yaşanan sivil iteatsizlik, ferdi veya organize isyan, vatan karşı bağımsızlık adına bir görev olmuştur. Praym Çand'ın hikâyelerinden başlarını yükselten kahramanlar; Hindu kastı altında ezilen insanlar, İngiliz Emperyalizmi'ne maruz kalan Hindistanlılar ve Türk Delhi İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra haklarını kaybeden müslümanlardır. Bu karakterler aynı zamanda ülkenin de gerçek kahramanlarıdır.

Genç yaşta atıldığı edebiyat alanında kalbinin, kişisel arzu ve elemleri yerine, fikri ve toplumsal konularda insanların yaşadığı ıstırap ve ihtiyaçları dile getirmiş olan yazar Hindistan edebiyat tarihinde dikkate değer bir edebiyatçı olarak yerini daima koruyacaktır.

ANADOLU GYMNASIONLARI VE STRATONIKEIA GYMNASIONU*

İ. Hakan Mert

1. GİRİŞ

1.1. Amaç: Batı Anadolu'da Hellenistik döneme ait önemli yapılardan biri olmaya aday olan Stratonikeia Gymnasionu'nun yapım tarihi ve geçirdiği evreleri belirlemeyi amaçladığım bu çalışma, yapının planı ile Anadolu'daki diğer Gymnasionlar arasındaki yerini tesbit edip, ele geçen bezemeli mimari elemanlardaki stil özellikleri ile yapım tarihini ve geçirdiği evreleri belirlemeye yöneliktir.

1.2. Stratonikeia Kentinin Tarihçesi[1]: Stratonikeia, Muğla ili, Yatağan ilçesi yakınında Eskihisar köyünde yer alan bir antik kenttir.

Antik kaynaklar ve bazı yeni araştırıcılara göre, Stratonikeia I.Ö. 3. yüzyılın erken yıllarında kurulmuştur[2]. Muhtemelen bu olay I.Ö. 281 yılında yapılan Krupedion savaşından sonra bölgenin kontrolünün Seleukoslara geçişinden sonraki bir tarihte olmuştur. Yine antik kaynaklara göre, I. Seleukos, Demetrios'un kızı Stratonike ile evlenmiştir. Antiokhos üvey annesine aşık olup merkezden uzaklaştırılmıştır[3]. Bu olaylar da şehrin kuruluşu ile ilgili olmalıdır.

Antik yazarlar Stratonikeia'nın bu adı almadan önce, burada Khrysaoris ve Idrias adında bir yerleşim yerinin bulunduğunu bildirirler[4]. Fakat bazı yeni araştırıcılara göre, bu iki ad bir yerleşim yerinden ziyade bir bölge adı olabilir[5]. Idrias adıyla anılan bölgede bir konfederasyon kurulduğu ve Zeus Khrysaoris adıyla bölgede

önemli bir tapınak bulunduğu anlaşılmaktadır. Esasen Stratonikeia'dan önceki bu iki isim bu nedenle önemli olmuşlardır. Aynı zamanda Khrysaoris'in Karia birliği olarak da adı geçmektedir[6]. Ayrıca Herodot da Marsyas'ın Idrias'dan Menderes'e katıldığını ve Karyalıların Marsyas kenarındaki "Beyaz Sütunlar"da toplandıklarını yazmaktadır[7]. Tüm bunlar dikkate alınınca Khrysaoris ve Idrias'ın Stratonikeia'nın eski adı olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ancak Stratonikeia'da 1977 yılından beri yürütülen kazılarda elde edilen veriler maalesef şehrin ne kadar eskiye gittiği konusunda fazla bir açıklık getirmiş değil.

Stratonikeia'da gerek şehir içinde, gerek nekropol alanında bugüne kadar bulunan eserlerin en eskisi, Submiken dönemine ait üzengi kulplu kap ile bunun zamanından olduğu anlaşılan bir yazıttır[8].

Antik kaynakların verdikleri bilgilere göre Stratonikeia'nın bir kaç kez Rodoslular'ın eline geçmiş olduğu anlaşılmaktadır[9]. Rodos elçisinin Roma senatosundaki konuşması da değerlendirilecek olursa bu durum kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Rodos elçisi Roma senatosunda, Stratonikeia'yı kendilerine Antiokhos ve Seleukos'un verdiğini söylemektedir[10]. Olasılıkla bu konuşma Romalıların İ.Ö. 167'de Stratonikeia'yı geri almaları üzerine olmuştur. Çünkü, İ.Ö. 188 yılında yapılan Apameia barışı ile bölgede Rodoslular'ın egemenliği onaylanmıştır.

İ.Ö. 130 yılında Aristonikos Romalılara karşı Bergama krallığı için hak iddia ettiği zaman Stratonikeia'ya sığınmıştır. Stratonikeia'nın bir ara Makedonyalılar'ın eline geçmiş olduğunu yine antik kaynaklardan öğreniyoruz. Pontus kralı Mithridates İ.Ö. 88 yılında Stratonikeia'yı geçici olarak istila etmiştir. Parthlı komutan Labienus İ.Ö. 40'da Stratonikeia'ya saldırır, ancak geri püskürtülür, Labienus bunun üzerine Lagina kutsal alanını tahrip ederek intikam almıştır[11].

Stratonikeia Roma döneminde de önemli bir şehir olmaya devam etmiştir. Imparatorluk yönetiminde serbest şehir olarak görülür ve zenginlik, refah içindedir. Kalıntılara göre Stratonikeia Bizans ve Osmanlı dönemlerinde de bir iskan yeridir. Bizans döneminde Stratonikeia piskoposluğu bölgenin diğer şehirleri gibi Aphrodisias'a bağlıdır[12].

1.3. Stratonikeia Kentinin Yapıları: Antik yazarlardan Strabon, Stratonikeia kentinin kıymetli yapılarla süslenmiş olduğunu bildirir[13]. Kentin bugün görülebilecek ve kısmen ayakta kalmış yapıları şunlardır: Şehir Kapısı, Gymnasion, Bouleuterion, Tiyatro, Tapınak ve Sur Duvarları.

Şehir içinde yer alan Tiyatro ve bugüne kadar yapılan çalışmalarla ortaya çıkarılan Gymnasion, şehrin Hellenistik dönemde mevcut olduğunu göstermiştir. Yapılardan Gymnasion, boyutları ve mimari süslemelerinin kalitesi bakımından bu dönemin önemli bir yapısıdır.

Yakın zamana kadar çeşitli isimlerle anılan[14] ve şehrin ortasında yer alan anıtsal yapının da Bouleuterion olduğu ve bu konuda Naumann'ın haklı olduğu saptanmıştır[15]. Yapılan kazı çalışmaları sonucunda da Bouleuterion ortaya çıkarılmıştır. Günümüze ulaşan az miktardaki mimari bezeme parçalarının stil özelliklerine göre, bu yapı geç Hellenistik döneme tarihlenebilmektedir.

Stratonikeia'da açığa çıkarılan diğer yapılar ise Roma İmparatorluk döneminin değişik evrelerine aittirler.

Tiyatro'nun güneyindeki teras üzerinde 1985 yılında oratya çıkarılan Tapınak yapısı ise mimari bezemelerinin stil özelliklerine göre Augustus döneminden olmalıdır[16]. Burada ele geçen yazıtlara göre, bu yapı bir İmparator Kültü Tapınağı olmalıdır[17].

Augustus döneminde Tiayatro yapısında da bir değişiklik olmuştur. Burada yine mimari bezemelerinin stil özelliklerine göre Augustus döneminde hellenistik sahne binası yıkılarak, yerine üç katlı bir *scaenea frons* inşa edilmiştir[18].

Roma dönemine ait kuzey kapısının bulunduğu yerdeki çalışmalarda kapının iki kemerli olduğu ve iki girişin arasında bir havuzun ve bunun da arkasında iki katlı bir cephe mimarisinin bulunduğu tesbit edilmiştir. Kapının kendisi ve heykeltraşlık eserleri stil özelliklerine göre geç Antoninler ve Severuslar dönemindendir[19].

2. ANTİK YUNAN GYMNASIONU HAKKINDA KISA GENEL BİLGİ

Gymnasion, (Γυμνασιον) kelime olarak, anlamı çıplak olan "Gymnos"dan türemiştir. Çünkü Yunanlılar tamamen çıplak olarak spor yaparlardı[20]. Gymnasion, özellikle spor yapılan yerdir.

Antik Yunan yaşantısında beden eğitimi önemli bir rol oynar. Bundan dolayı, erkek çocuklara, delikanlılara, koşmaları, ata binmeleri, boks yapmaları, güreşmeleri, disk atmaları veya top oynamaları için uygun bir alan ayrılması gerekmektedir. Gymnasion, her şeyden önce mimari birliğe yakından bağlı bir yapıdan çok, geniş bir spor kompleksi olarak düşünülmelidir. Burası fiziksel eğitim kadar, zihinsel eğitimin de merkezidir[21].

Gymnasion hakkında bilgi veren antik kaynaklardan Platon (Symp. 9), Gymnasion'un Yunan malı olduğunu söyler. Pausanias ise (X 4, 1)'de agorası, tiyatrosu, gymnasionu ve Αρχεια'sı olmayan yere şehir denir mi? şeklinde tereddüt ederek, Gymnasion'un Grek şehrinin belli başlı unsurlarından birisi olduğunu belirtir ve yirmi şehirde gymnasiondan bahseder[22]. Buna göre her Grek şehrinde bir veya daha fazla gymnasion olması gerektiği sonucunu çıkarabiliriz.

Fougéres'e göre, gymnasionun tarihsel gelişmesi dört safhada olmuştur:

1. İlk dönemde bir koşu yolu (dromos)'ndan ibarettir ya da bir spor alanıdır.
2. Arkaik çağ (Atina'daki üç eski gymnasion).
3. I.Ö. 4. yüzyıl ile Hellenistik dönem.
4. Greko-Roma dönemi[23].

Schneider şu şekilde sınıflandırır:

1. Sparta'daki dromos.
2. Yunanistan'da Pers harplerine kadar olan gymnasion ve Palaestra.
3. Pers harplerinden Iskender'e kadar olan eksersiz yerleri.
4. Hellenistik ve Roma[24].

Gymnasion mimarisi hakkında toplu bilgiyi modern bilginlerden J. Delorme[25] ve W. Zschietzscmann'dan[26] elde etmekteyiz.

Gymnasion esasen bir eğitim kurumudur ve Grek şehrinin önemli unsurlarından birisidir ki, içinde medeni davranışın idealleri şekil alır. Bu yapı genç vatandaşların atletik ve askeri eğitimleri gibi, zihni eğitimleriyle de doğrudan doğruya ilgili bir kuruluştur. Spor yapmak ve yarışmalara katılmak Yunanlıyı Barbarlardan ayıran ve uygar yaşam için gerekli olan bir durumdur[27].

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, gymnasionun orijinal fonksiyonu kelimenin etimolojisinden bellidir: o, γυμνοι'un bulunduğu bir yerdir, yani orada gençler giysi tarafından engellenmeden çıplak olarak eksersiz yaparlar[28].

Grek devletinin eğitim proğramının asıl temsilcisi olarak gymnasion, surlar, kapılar, tiyatro ve agora ile beraber şehre ait umumi bir yapıdır. Onun yönetimi çoğunlukla üst tabakadan ve zengin vatandaşlardan birisine emanet edilir, ona geçici bir zaman dönemi için "gymnasiarkh" (Γυμνασιαρχος) resmi ünvanı verilir[29]. Gymnasiarkh'a bazan bir alt yönetici olan "Υπογυμνασιαρχος" tarafından yardım edilmektedir. Çocuklar, delikanlılar, gençler ve yaşlılar için ayrı ayrı gymnasion olduğu zaman, genellikle bunlar için ayrı ayrı gymnasiarkhlar görev yapar. Gymnasiarkh'ın görevleri arasında, eğitim proğramının düzenlenmesi ve koordinasyonu, öğretmenlerin ve antrenörlerin atanması, binanın ve ekipmanın bakım işi ve genellikle kuruluşun bir parçası olan hamam tesisinin ısıtılması bulunmaktadır. Gymnasiarkh tüm bu işler için harcamaları genellikle kendi cebinden yapar, bazan şehir hazinesinden veya diğer özel şahıslardan sağlanan yardımlarla katkıda bulunulurdu. Gymnasiarkh aynı zamanda yarışmalarda kazananların ödüllerinin dağıtımını organize eder, ancak en önemli ve en masraflı sorumluluk atletler için yağın sağlanmasıdır[30].

Çocukların ve genç erkeklerin, çeşitli spor dallarında hazırlayıcı eğitim görüp, alıştırma yaptıkları bir okul olan Gymnasion, Yunan yaşantısının önemli bir parçasıdır[31]. Barbar seyyah Anarcharsis şu şekilde ifade eder: "Greklerin her şehrinde günlük olarak çılgınca gittikleri düzenlenmiş bir yer vardır. Gymnasion'u kastediyorum." Gerçekten gymnasion her Grek şehrinin karateristik işaretidir, şehre ait kurumlar arasında yüksek bir yer tutar ve hatta Roma yönetiminde bile önemlidir ki Grek cemiyetleri her nerede olursa olsun ilk kuruluş olarak gymnasionu tesis etmişlerdir[32].

Grek kültürünün doğuya girişi ve yayılması gymnasionun bu memleketlere girmesi ve yayılması ile olmuştur[33].

Roma yönetimi ve etkisi altında gymnasion daha büyük değişiklikler geçirir ve bu yapılar Romalıların hamamları ile birleştirilmiştir. Böylece değişik bir kültürün ihtiyaçlarına daha iyi cevap verebilen yeni bir yapı tipi meydana getirilmiştir. Yunan gymnasionunun en erken döneminden itibaren yürürlükteki nedenler bu sonucu getirmede etkili olmuştur. Bunların başında gelen şu iki unsurdur: a) eğitimsel felsefede değişim, atletik idealin gerilemesi ve fiziksel eğitimden çok zihinsel eğitime önem verilmesi[34] . b) sıcak banyoya ilginin artması ve hydrotherapy'ye geçiş.

3. STRATONIKEIA GYMNASIONU

3.1. Yapının Kent İçerisindeki Yeri: Stratonikeia'da "Gymnasion" olarak adlandırılan yapı, şehrin kuzey-batı kısmında sur duvarlarının yakınında yer alan dikdörtgen planlı, büyük boyutlu bir yapı kompleksidir. Bu yapının bugüne kadar yapılan çalışmalarla sadece kuzey kenarı açılabilmiştir. Dar cepheyi oluşturan bu kısımda Gymnasion'un genişliği 105 m.dir. Yapının tüm uzunluğunun da yaklaşık 180 m. olduğu tesbit edilmiştir.

3.2. Yapı Tanımlaması: Gymnasion'un bugüne kadar açılabilen kuzey kenarında ortada yarım daire planlı bir exedra ve bunun iki yanında dikdörtgen planlı ikişer büyük oda bulunmmaktadır. Yapının bu açılan kısmının planı Priene Aşağı Gymnasion'un[35] ve Milet Hellenistik Gymnasion'un kuzeyindeki odalarla[36] çok yakın benzerlik göstermektedir. Bu odaların mermer duvarlarının önemli kısımları ayakta kalmış olup, güzel ve itinalı bir işçilik gösterirler. Aynı güzelliği Gymnasion'un batı tarafında açılan dış duvarın batı yüzünde de görmek mümkündür. Biz burada bu kuzey kısımda açılan odaların plan ve iç cephe görünüşlerini ayrı ayrı ele almak istiyoruz.

Exedra: Gymnasion'un bu odası yarım daire biçimli olup, yaklaşık 16,50 m çapında ve 10,60 m derinlğindedir. Bu kısmın duvarları orijinal olup, Hellenistik

döneme aittir. Tabanda çok az bir kısımda renkli küçük mermer levhalardan oluşan döşemeye rastlanmıştır.

Tabandan itibaren Euthynteria'yı izleyen 26 cm. yüksekliğindeki Attik kaide tarzındaki alt kısmın üzerinden, genişliği 1.23 m. ile 1.80 m. arasında değişen ve yüksekliği 1.44 m. olan mermer bloklar yükselir. Hafif iç bükey olan bu bloklar exedranın yarım daire şekline uyum sağlıyarak sıralanırlar. Bu blokların üzerinde yüksekliği 35 cm. olan yatay taş sırası gelmektedir. Konsol gibi çıkıntı yapan bu taş sırasının yüzü kanal ve silme şeklinde işlenmiş ve üst yüzleri küçük platfom şeklinde düzgün hale sokulmuştur. 30 cm. derinliği olan bu düz kısmın üzerinde görülen ince kanal ve izlere göre, buraya çapları küçük ince sütunların oturduğu anlaşılmaktadır. Bu sütunlardan bazı parçalar ele geçmiş olup, iz ve ölçülere göre sütunların doğrudan doğruya bu düz satha bastıkları, arada normal olarak beklenen bir altlığın bulunmadığı anlaşılmıştır. Burada yer alan sütunların alt kenarında bir topuk, diğer bir deyimle bir thorus bulunmakta ve bunun üzerinde tek sıra halinde uzun akanth yaprakları yükselmektedir. Başlıkla birlikte sütunların yüksekliği 3.60 m.dir. Korinth başlıklarının taşıdığı baştaban da alt kısımdaki mermer levhalar gibi hafif iç bükeydir. Baştabanın yüzünde üç fascia ve üstte de yumurta ve inci dizileri görülmektedir. Sütun başlıkları ile exedranın esas duvarı arasında 40 cm. aralık bulunmaktadır. Baştaban ve arkasındaki duvar kasetli ve diş sıralı geison blokları ile birbirne bağlanmaktadır. Böylece exedrada duvar önünde yer alan sütunlar arasında ve biraz da arka tarafa taşan derinliğine boşluklar meydana gelmiş ve karşıdan bakıldığı zaman nişe benzeyen boşluklar oluşmuştur. Bu yerlerde zamanında muhtemelen exedrayı süsleyen heykeller yer almaktaydı. Exedranın yüksekliği baştabana kadar 5.65 m. yi bulmaktadır. Buna baştabanın 45 c.m. yüksekliğini, diş sırası ve alt yüzünde kasetlerin bulunduğu geisonun 40 c.m. olan yüksekliğini katarsak yapının simaya kadar tüm yüksekliği yaklaşık 6.50 m. yi bulmaktadır. Exedranın yüksekliği aynı zamanda yan taraftaki odaların yüksekliğine eşittir.

2A ve 2B Odaları: Exedranın iki yanında bölme şeklinde ikişer büyük oda yer almaktadır. Bunlardan doğu taraftaki diğerlerine göre biraz daha iyi korunmuş olup, 10.30 x 19.80 m. ölçüsünde bir salondur. Bunun iç cephesinin mimari görünüşü exedradan farklıdır. Bu odada duvarlara alt kısmı dor, üst kısmı korinth stilindeymiş gibi iki katlı bir hava verilmek istenmiştir. Alt kısımda yüksekliği 15.20 cm. olan euthynteria üzerinde mermer levhalar yükselir. Bu mermer levhalar arasında sütun yerini tutan plasterler yer alır, bunlar dor başlığı şeklinde sonuçlanırlar. Böylece odanın alt kısmında bir dor stili oluşturulmuştur. Antik dönemde alt kısmı dor, üst kısmı ion veya korinth olmak üzere değişik stilde olan yapılar görülür. Bu yapıda yukarı kısım açık olarak korinth stili özelliği taşır. Plasterler euthynteriadan sonra yüksek olmayan dikdörtgen bir kaideden yükselirler. Bir yerde yalancı sütun diyebileceğimiz plasterlerin genişliği altta 59

cm., üstte 56 c.m.dir. Plasterler arasındaki levhaların genişiliği 107 cm., plasterlerin arası 157 cm., yüksekliği 142 cm. dir. Plasterler exedra duvarına bitişik olan dar cephede 4, karşıda geniş cephede ise 8 tanedir.

Yukarı katta ise aynı doğrultuda ve aynı sayıda yivli yarım sütunlar yükselirler. Yarım korinth başlıklarını baştaban ve geison izler. Saydığımız bu yapı elemanları halen duvarda esas yerinde in situ olarak görülmektedir. Yapının içteki orijinal şeklini kuzey-batı köşede görmek mümkündür. Bu kısımda mimari elemanların yüksekliği şu şekildedir: zemin üzerinde yatay blok mermerlerin (euthynterianın) yüksekliği 45 cm., plasterlere kaide vazifesi gören, plinthe şeklindeki kısmın yüksekliği 17 cm., plasterin yüksekliği 110 cm., plastere başlık vazifesi gören, dikdörtgen şekilli ince bloğun yüksekliği 15 cm. bunu takip eden yatay konsolun yüksekliği 35 cm. , yukarı katın sütun, kaide ve başlığının yüksekliği 3.60 m.dir. Baştaban yüksekliği 53 cm., geison yüksekliği 40 cm., sima yüksekliği 46 cm. dir.

Exedranın doğu tarafındaki ile batı tarafındaki odalar birbirinin simetrisi olup, aynı özellikleri taşırlar. Ancak batı taraftaki doğudaki kadar korunmamıştır. Bu odanın ölçüsü 19.30 x 10.50 m.dir. Yüksekliği ise diğer odalarla aynıdır. Exedranın iki yanında yer alanları diğerlerinden ayırmak için korinth stilindeki odalar diye adlandırmak mümkündür.

1A ve 1B Odaları: Yukarda tanımlanan odalardan başka, Gymnasion'un açılan bu kısmının doğu ve batı uçlarında yaklaşık aynı ölçüde birer oda daha bulunmaktadır. Bunlar korinth stilindeki odalar gibi zengin bir iç dekorasyona sahip olmadıkları gibi, iki katlılık gibi bir özellik de göstermezler. Bu iki odadan batı taraftaki tamamen açılmış olup, diğerinin açılması tamamlanamamıştır.

Açılan 1A odasının boyutları 18.50 x 10.65 m. dir. Bunun da önünde diğer odalarda olduğu gibi sütunlu bir giriş vardır. Odanın iç kısmında duvarın görünümü şöyledir: altta dikine büyük düzgün levhalar (140 x 121, 140 x 106-109 cm.) bunun üzeride de itina ile yapılan blok taşlardan harçsız bir duvar yükselmektedir. Duvar pseudo-isodomik denilen tarzda bir ince, bir kalın taş sırasıyla örülmüştür.

Perystil Avlunun Sütun Sırası: Exedra ve iki yanıdaki diğer odaların ön kısmında, girişte tek sıra halinde sütunlar yer almaktadır. Bu sütunlar ince plakalardan oluşan bir stylobat üzerindeki plitheli attik ion kaideleri üzerinde yükselirler. Monolit olan bu sütunların bazılarının bir kısmı ayakta kalabilmiştir. Bu sütunların bazı başlıkları ve baştabana ait bazı yapı elemanları ele geçmiş bulunmaktadır. Kuzey tarafta ele geçen sütun sırası muhtemelen tüm avluyu kuşatmakta idi.

Gymansion Duvarlarının Dış Cephesi: Duvarların dış yüzü sadece batı, kuzey ve güney tarafta kısmen görülebilir durumdadır. Duvarların alt kısmı her tarafta

hellenistik dönmde tipik olduğu üzere, bosajlı muntazam dört köşe taşlardan kaide şeklinde oluşturulmuştur. Batı dış cephede bu kaide kısmının üzerine yarım sütunlardan oluşan bir mimari oturmaktadır. Kuzey tarafta ise normal dört köşe mermer blok duvar örgüsü bu kaide kısmını izler. Batı dış cephenin yarım sütunları muhtemelen Triglyph-Metop frizi ile bitirilmiştir, çünkü bu duvarın önünde kazılar sırasında bazı Trygliph-Metop frizleri bulunmuştur.

3. 3. Stratonikeia Gymnasionunda Açığa Çıkartılan Mekanların Tanımlaması: Daha önce de belirttiğimiz gibi, Stratonikeia Gymnasion'unda bugüne kadar yapılan çalışmalarla sadece kuzey kısmından az bir yeri açılabilmiştir.

Grek Gymnasionu'nun antik tanımlamasının Vitruvius tarafından yapıldığını daha önce belirtmiştik[37]. Biz burada Stratonikeia Gymnasionu'nun açığa çıkarılan mekanlarını, kısımlarını Vitruvius'a dayanarak tanımlamaya çalışacağız. Stratonikeia Gymnasionu'nda açığa çıkarılan mekanlardan ortada yer alan ve exedra olarak adlandırılan birim Vitruvius'un tanımlamasına göre "Genç Erkekler Salonu" (Ephebeion) (B) olarak tanımlanabilir. Bu durumu eksedranın batı anta alnında yer alan ve içinde "ΕΦΕΒΟΝ " kelimesi geçen yazıt da teyit etmektedir. Eksedranın hemen doğusunda yer alan ve kazı çalışmalarında "Korinth Düzenli Oda" (Oda 2B) olarak adlandırılan büyük salon "Torba Odası" (Koryceum) (C) ve "Oda 1B" de "Pudra Odası" (Konisterium) (D) olarak hizmet etmiş olabilir. Eksedranın doğusundaki odaların simetriği olarak batısında da iki büyük salon yer almaktadır. Bunlardan, Oda 2A "Yağlanma Odası" (Elaeothesium) (F) ve Oda 1A "Soğuk Yıkanma Odası" (Frigidarium) (G) olarak tanımlanabilir.

4. YAPI TİPOLOJİSİ

Stratonikeia Gymnasionu'nu Anadolu'daki diğer gmnasionlarla karşılaştırmadan önce Anadolu gymnasionlarında plan özelliği olarak tesbit ettiğimiz bazı ortak özellikleri belirtelim: Anadolu'da araştırdığımız Assos[38], Pergamon[39], Milet Hellenistik[40] ve Priene Aşağı[41] Gymnasionlar'ı plan özelliği olarak Kıt'a Yunanistan ve Adalardaki gymnasionlardan bazı farklılıklar ortaya koyarlar. Anadolu'daki gymnasionlardan Priene Aşağı Gymnasion ve Milet Hellenistik Gymnasion'u ile Yunanistan'daki Epidauros Gymnasionu[42] ve Olympia Palaestra'sını[43] karşılaştırdığımız zaman plandaki farklılık görülebilecektir. Özellikle Olympia Palaestrası Vitruvius tarafından Grek Gymnasionu için önerilen tüm birimleri içerir. Anadolu'dan verdiğimiz örneklerde ise bu birimlerin tümü bulunmamakta ve daha yalın bir plan göstermektedirler.

Stratonikeia Gymnasionu'nun planı Anadolu gymnasionlarından Milet Hellenistik Gymnasionu ve Priene Aşağı Gymnasionu'na benzerdir. Şöyleki, Stratonikeia'daki yapının bugüne kadar açılan kuzey kısmındaki odalar Milet

Hellenistik Gymnasionu[44] ve Priene Aşağı Gymnasion'un[45] kuzey tarafındaki odalara benzer plan vermektedir.

Milet Hellenistik Gymnasionu, güneyde bir propylon, ortada dört tarafı kolonadlarla çevrili palaestra ve kuzey tarafta yan yana beş odadan oluşan bir plana sahiptir. Milet Gymnasionu'nun kuzey tarafında odalar, batı tarafında ionik stoa ve doğu tarafında umumi yapıların çevrelediği küçük meydanın bulunması nedeniyle propylon güney tarafta yer almıştır[46]. Priene Aşağı Gymnasionu da Milet yapısına benzer bir plan gösterir, ancak burada propylon güneyde değil batı taraftadır. ve doğu tarafta da stadiona geçişi sağlayan bir kapı vardır. Priene Aşağı Gymnasion'un şehir planındaki yeri[47] propylonun batı tarafta olmasını zorlamıştır, burada Gymnasion'un bulunduğu terası yukarı teraslara bağlayan basamaklı sokak Gymnasion'un batısından geçmektedir, ayrıca yapının doğusunda Stadion, güney tarafında da sur duvarı vardır.

Stratonikeia'daki yapının bu iki Gymnasion'a benzerlik kurarak ileride gösterebileceği planda muhtemelen bir propylon da olabilecektir. Bu propylonun yeri Gymnasion'un şehir planındaki yeri değerlendirilerek tahmin edilmelidir. Gymnasion'un kuzey tarafında odalar bulunduğu için, batı tarafı da sur duvarına yakın olduğu için propylonun bu taraflarda olması mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı, güney ve doğu tarafta olma ihtimalini değerlendirmemiz gerekiyor. Şehrin kuzey kapısından başlayan ve tiyatroya kadar devam eden ana caddesi Gymnasion'un doğusundan geçmektedir. Bundan dolayı Propylon'un Gymnasion'un doğu tarafında yer alma ihtimali fazladır.

Stratonikeia'daki yapı boyut olarak Milet ve Priene Gymnasionlarından oldukça büyüktür. Milet Gymnasionu 56.32 x 29.52 m. , Priene Aşağı Gymnasion ise 58.92 x 49.50 m. ölçüsündedir. Diğer iki Gymnasionla karşılaştırınca bu kadar fark ortaya koyan bu yapının plan olarak diğerlerinden bazı farklılıklar ortaya koyabileceği akla gelebilir, ancak bu ileride yapılacak kazıların sonucunda anlaşılabilecektir. Bir Hellenistik Gymnasionda yer alan birimleri diğer örneklerden bilmekteyiz. Stratonikeia'daki yapı da aynı birimleri biraz büyük ölçülerde içermiş olmalıdır. Buna göre, Stratonikeia Gymnasionu'nun ileride gösterebileceği planı şöyle tahmin edebiliriz: Kuzey tarafta halen açılmış odalar, ortada kolonadlarla çevrili palaestra ve doğu tarafta propylon.

5. MİMARİ BEZEMELERE GÖRE STRATONIKEIA GYMNASIONU'NUN YAPIM TARİHİ VE GEÇİRDİĞİ EVRELER

Stratonikeia Gymnasionu'nun zamanını belirlemek için elimizde kesin belgeler yoktur. Ancak sütun başlıklarındaki akanth yaprakları ve diğer mimari elemanlardaki bezemelerin stilinden hareket ederek yapıyı yaklaşık şekilde zamanlan-

dırmak mümkündür. Biz burada Gymnasion'un exedrasında ve bunun hemen doğu bitişiğindeki yarım sütunlu ve korinth düzenli odada yer alan baştaban ve korinth başlıkları gibi elemanlardaki ion khymationu, anthemion kuşağı (lotus-palmet örgesi) ve akanth yaprakları gibi bezeklerin stil özelliklerini değerlendirerek Gymnasion'un yapım tarihini ve geçirdiği evreleri tayin etmeye çalışacağız.

5.1. Baştabanlar:

5.1.1. Yumurta Dizisi: Exedranın podiumu üzerine gelen eğri baştabandaki yumurtalar uzun ve üstten düz kesik formları, yumurtaların çanakları tam doldurup kanalların dar ve derin oluşu, yumurtalar arasındaki ince-uzun keskin mızrak uçları ile, 2B odasının kuzey batı köşesindeki in-situ baştabandaki yumurtalar çanakları tamamen dolduran formları, çanaklara derinlik verilmesi ve önde yumurtaya çevrilerek yumurtayı kapatacakmış gibi etli işlenmesi ve yumurtalar arasındaki mızrak uçlarının yukarıda ve aşağıda aynı kalınlıkta düz formlu oluşu ile, exedranın batı antesi önündeki yazıtlı baştabandaki yumurtaların çanaklarının diğer örneklere göre daha etli ve kalın oluşu ve yumurta ile çanağın bütünleşmiş bir görünüme sahip olması ve yumurtaların arasındaki mızrak uçlarının alt ve üstten hemen hemen aynı kalınlıkta olup ince sırtlı oluşları ile, 2A odasının önündeki baştabandaki yumurtalar üstte geniş alt uçlarında daralan kanallarla çanaklardan ayrılmaları, yumurtaların arasındaki mızrak uçlarının çanaklarla bütün oluşturacak şekilde işlenmesi ile Exedra'nın ön sütun sırasının çift taraflı baştaban, Exedra 'nın karşısında yığılı mimari elemanlar arasındaki baştaban ve Doğu Oda 1'deki baştaban dan ayrılırlar. Bu durum da yapının iki farklı mimari evre geçirdiğini ortaya koyar.

İlk evreye ait olup, ayrı ayrı tanımlanan baştaban örneklerinde, yumurtalar uzun, üstten düz kesik formlu ve çanakları tam doldurur durumdadır. Çanaklar etli olarak işlenir ve mızrak uçlarıyla bütün oluştururlar. Yumurta kabukları sivri uçla son bulur ve bundan dolayı yumurtaların biçimleri dik açılı üçgeni anımsatır. Yumurtalar arasındaki mızrak uçları ince-uzun keskin sırtlı veya üst ve altta aynı kalınlıkta düz formludurlar. Ayrıca tanımlanan tüm bu baştaban örneklerinde yumurta dizisi ve bunun altında yer alan boncuk dizisi arasında düzenli ve simetrik diziliş gösteren bir ilişki vardır. Şöyleki, ilk evreye ait tüm örneklerimizde her çanak ucuna ve her mızrak ucuna ikişer küçük boncuk rast gelmektedir. Anlatılan bu biçem benzerlerini yazıtı ile kesin olarak İ. Ö. 175- 164 yıllarına tarihlenen Milet Bouleuterion ante başlığı[48] ve Milet Hellenistik Gymnasionu Propylon baştabanında[49] bulur. Bu nedenle bizim yapımızın saptanan bu ilk evresini de İ.Ö. 2. yüzyıl ortalarına tarihlemek mümkündür.

Bu biçemden farklı olan exedranın ön sütun sırasının çift taraflı baştabanı, exedranın karşısında yığılı mimari elemanlar arasındaki baştaban ve 2B odasının içindeki baştabandaki süsleme elemanlarında ilk evreye ait örneklerimizden der-

hal göze batacak ayrıcalıklar vardır. Buradaki yumurtalar ilk evreye ait örneklere göre boyuna kısaltılmış ve enine genişletilmiş olduklarından dolayı basık bir biçim almışlardır. Yumurtaları çevreleyen çanaklar bu basık yumurta biçimine uygun olarak aynı biçimi alırken kabuklar kalınlaşmış ve neredeyse yumurtalarla ilişkileri kesilmiştir. Önemli bir diğer ayrıcalık da yumurta dizilerini birbirinden ayıran diller kısa ve büyük mızrak ucu formuna dönüşmüştür. Bu mızrak uçları geniş tutulduğu için yumurtalar arasındaki mesafe büyümüş, bununla da büyük bir olasılıkla iş ve zaman tasarrufuna gidilmiştir. Ayrıca bu baştabanlarda ilk evreye ait örneklerimizdeki gibi yumurta dizisi ve bocuk dizisi arasında düzenli bir diziliş ilişkisi yoktur. Yapımızın ikici evresine ait bu biçemin benzerlerini Kremna Tiyatro baştabanı[50], Stratonikeia Şehir Kapısı, Doğu Giriş ön cephedeki sütunun üzerinde kullanılan büyük baştaban[51], yine aynı yapıya ait bir yüzü işlenmiş baştaban[52] ve üç yüzü işlenmiş baştabanda[53] buluruz. Bu nedenle yapımızın ikici evresini Antoninler dönemine tarihlemek olasıdır[54].

5.1.2. Lotus-Palmet Örgesi: Exedranın batı antesinin önündeki yazıtlı baştaban ve 2A odasının önündeki baştabandaki Lotus- Palmet örgeleri, palmetlerin üçer yan yaprak ve bir eksen yaprağından oluşması, yan yaprakları uçlarının yukarıya doğru kıvrılıp en uçta bir sonraki yaprağa temas etmesi, üçüncü yan yaprakların uçlarında her iki yandan ortadaki eksen yaprağına temas etmesi, palmetlerin taban silmeye üçgen göbekle inmesi, lotusların ise çanak bağından çıkan iki yan bir orta yapraktan ibaret olması, üçgen göbekten çıkan kapalı palmet yaprak damarlarının oyularak verilmesi, arada dolgu örgelerinin kullanılması, kıvrık dallar ve örgelerin birbirleriyle olan ilişkisi ve bezeklerde birlik ve düzenin egemen oluşu özellikleri ile exedranın ön sütun sırasının çift taraflı baştabanı ve exedranın karşısında yığılı mimari elemanlar arasındaki baştabandaki lotus-palmet örgelerinden ayrılırlar. Lotus-palmet örgelerinde görülen bu biçem farklılığı da yumurta dizilerinde görüldüğü gibi yapının iki farklı mimari evre geçirdiğini gösterir. Lotus-palmet örgesi için anlatılan bu biçem benzerlerini Lagina Hekate Tapınağı duvar bezek kuşağında[55] ve Didyma Hieronda duvar frizinde[56] buluruz. Buradan hareket ederek yapımızın ilk evresini lotus-palmet örgesine göre, İ.Ö. 2. yüzyılın ikinci yarısına verebiliriz.

Bu biçemden farklı olan exedranın ön sütun sırasının çift taraflı baştabandaki yumurta dizisinin üzerindeki silmede yer alan örgeler oldukça tıknaz formlu elemanlardan oluşur. Buradaki lotus-palmet yaprakları bağımsız olarak doğrudan ince alt silmeden çıkarlar. Palmetler iki yan ve bir eksen yaprağından oluşur. İlk yapraklar içe doğru kıvrılarak ince uçlarıyla ikinci yaprağa temas eder, ikinci yapraklar da ince uçlarıyla eksen yaprağa temas eder. Lotuslar da palmetler gibi ikişer yan yaprak ve bir orta yapraktan ibarettir. Ancak lotusların yan yaprakları içe doğru değil, aksine ayrı ayrı dışa doğru açılırlar. Bu bezeme kuşağında, daha önce tanımlanan ilk evreye ait örneklerimizdeki gibi örgeler arasında ilişki, birlik

ve düzen yoktur. Baştabanın exedraya bakan cephesindeki ikinci lotus-palmet örgesindeki palmetler üçer yan yapraktan ve bir eksen yapraktan oluşur, bu yapraklar aşağıda bir üçgenle alt silmeye bağlanır. Lotuslar ise çanak bağından çıkan iki yan bir orta yapraktan ibarettir.

Bu baştabandaki tıknaz lotus-palmet örgesinin benzerlerini Efes Tiyatro Gymnasionu baştabanı[57], Milet Faustina Hamamı Palaestra baştabanı[58], Milet Tiyatro baştabanı[59] ve Stratonikeia Şehir Kapısı baştabanlarında[60] buluruz.

Exedranın karşısındaki yığılı mimari elemanlar arasındaki baştabandaki ilk lotus-palmek örgesi, yumurta dizisinin üzerindeki silmede işlenmiştir. Buradaki palmetler iki yan ve bir orta yapraktan oluşur. Yan yapraklar silmeden birlikte çıktıktan sonra ince uçla birbirlerine temas eder ve ikinci yapraklar da eksen yaprağına temas eder. Lotuslar da iki yan ve bir orta yapraktan ibarettir. Ancak buradaki yan yapraklar ayrık olarak dışa doğru açılırlar. Bu lotus-palmet örgesinden sonra çıkıntı yapan ince bir profil ve öncekine göre oldukça yüksek bir lotus-palmet örgesinin yer aldığı geniş bir silme yer alır. Buradaki palmetler üçer yan yapraktan ve bir eksen yaprağından oluşurlar, yapraklar aşağıda üçgenle alt silmeye bağlanır. Lotuslar ise, çanak bağından çıkan birer yan yaprak ve orta yapraktan ibarettir.

Bu baştabandaki ilk lotus-palmet örgesi exedranın ön sütun sırasının çift taraflı baştabanındaki tıknaz lotus-palmet örgesine benzerdir ve bu bezemenin benzerlerini de Efes Tiyatro Gymnasionu baştabanı[61], Milet Faustina Hamamı Palestrası Baştabanı[62], Milet Tiyatro[63] ve Stratonikeia Şehir kapsı[64] baştabanlarında buluruz.

Yapımızın çeşitli kısımlarına ait baştabanlarda betimlenen ilk evreye ait lotus-palmetler daha etli, daha dinamik, daha canlı ve plastik betimlenirken ikinci gruptaki aynı örneklerde aksine daha kuruluk, metalimsi bir görünüm, cansız-soluk yapraklar verilmiştir. Bütün bunlar açıkca her iki gruba ait mimari elemanların aynı dönem içinde yapılmış olmalarını imkansız yapmaktadır. Bu mimari bezemelerdeki farklılık aynı yapı içerisinde ele geçen sütun başlıklarında da açıkca izlenebilmektedir. Şimdi sütun başlıklarındaki bezeme elemanlarının stil özelliklerini değerlendirmek istiyoruz.

5.2. Sütun Başlıkları:

5.2.1. Doğu Oda 1'in Kuzey Doğu Köşesindeki In Situ Korinth Başlığı: Başlığın kalathos denilen alt kısmını iki sıra etkisi vermek için bir kısa, bir uzun olmak üzere dizili yedi akanth yaprağı çevirir. Başlığın iki kenarından dışarıya doğru kıvrım yapan ikişer akanth yaprağı ucu çıkar. Tam cepheye gelen uzun akanth yaprağının üst kısmında başka bir akanth ucu görülür. Başlığın her iki kenarından itibaren ilk kısa yaprakların üst kenarından boğum yapan ve yaprak

süren damarlı dallar yer alır. Başlığın cepheye gelen diğer iki kısa akanth yaprağından da boğumlu ve damarlı dallar çıkmaktadır, ancak bu dalların ucundan abakusun alt kısmına temas ettikten sonra kıvrım yapan helixler çıkar. Bu helixlerin arasında abakusdan cephedeki uzun akantha kadar devam eden ince bir sap yer alır.

Bu başlıkta alt kısmı çeviren akanth yaprakları bölümlere ayrılmamış olup, bütün bir yaprak halindedir. Yaprakları kenarı derin olmayan delikler ve bunlar arasında yer alan dişler tarafından çevrilir. Bu diş ve delikler, bir delik ve arada üç diş olarak dönüşümlü devam eder. Bu şekilde yaprağın kenarında iki delik arasında üç dişin olması ve dişlerin tamamen yaprağın kenarına sıralanışı Hellenistik çağda Anadolu'ya ait bir özellik olarak söylenebilir[65]. Bu şekilleriyle bu başlığın akanth yaprakları Anadolu'daki klasik biçemlerini almıştır. Bu biçem benzerlerini yazıtı ile kesin İ.Ö. 175-164 yıllarına tarihlenen Milet Bouleuterion başlığı[66] ve halen Istanbul Arkeoloji Müzeleri VI nolu salonunda sergilenen Milet'den paye başlığında[67] bulur.

Örnek olarak aldığımız in situ korinth başlığının akanth yapraklarının gerek işçilik, gerek stil açısından tam benzer örneklerini Gymnasion'un exedrası üzerindeki çatıyı taşıyan sütunların alt kısımlarında da bulabilmekteyiz. Özellikle dik ve canlı olarak aşağıdan yukarıya fışkıran akanth yaprakları, bu yaprakların uç kısımlarının nerede ise kapanarak bir yüzük halini alması In Situ korinth başlığı ile exedradaki bu sütun alt parçalarının karakteristik özellikleri olup bu hususlar yapımızın yapım tarihi hakkında temel eleman olarak görev yapmaktadırlar. Zira aynı akanth yaprakları, akanth yapraklarının uçlarındaki yüzükler ve yüzükler arasındaki üçgen çizgiler yapım tarihi bilinen Milet Bouleuterionu'nun hemen hemen tekrarı gibidirler. Bu bakımdan ve biraz evvel ele aldığımız inci-yumurta ve lotus-palmet motifleri ile bir birlik arz etmeleri yapımızın Milet Bouleuterionu ile çağdaş olduğunu açıkca gösterir.

5.2.2. Eksedranın Podiumu Üzerindeki Sütunların Korinth Başlığı: Başlığın kalathos kısmını bir uzun, bir kısa olmak üzere dizili akanth yaprakları çevirmektedir. Bunlardan başlığın cephesine gelen uzun yaprağın üzerinde yarım bir akanth yaprağı daha görülür. Bu uzun yaprağın her iki tarafındaki kısa yaprakların üst kenarından damarlı ve boğum yapan birer dal çıkmaktadır. Bu dalların ucundan da diğer başlıklardaki gibi abakusa temas etmeden kıvrılan helixler çıkar, helixlerin arasında abakusdan cephedeki uzun yaprağa kadar devam eden dalgalı bir sap yer alır. Bu başlıktaki akanth yaprakları da diğer örneklerimizdeki gibi bütün bir yaprak halindedir. Yaprakların kenarını diğer başlıklara göre biraz daha derin olan delikler ve dişler çevirir. Buradaki diş ve delikler de bir delik üç diş şeklinde dönüşümlü olarak devam eder. Saydığımız bu özellikler yukarıdaki örneğimizde de belirttiğimiz gibi Hellenistik Dönem Anadolu Korinth başlıklarının

klasik biçem özellikleridir. Bu başlığımızın biçem benzerlerini Milet Bouleuterion başlığı[68] ve Milet'den Paye Başlığında[69] buluruz.

5.2.3. Exedra'nın Ön Sütun Sırasının Korinth Başlığı: Başlığın kalathos kısmını bir uzun, bir kısa olmak üzere dizili akanth yaprakları çevirir. Başlığın köşelerine ve cephesine gelen uzun akanth yapraklarının üzerinden birer akanth yaprağı ucu çıkar. Köşelere gelen uzun akanth yapraklarının üzerinden birer akanth yaprağı ucu çıkar. Köşelere gelen bu akanth uçlarından da abakusun altında kıvrılan helixler çıkar. Cepheye gelen akanth ucundan ise abakusun cephesindeki tahrip olmuş rozete kadar devam eden kıvrık bir sap işlenmiştir.

Bu başlıktaki akanth yaprakları diğer iki örneğimizden farklı olarak bölümlere ayrılmış ve zeminden çözük işlenmiştir. Akanth yapraklarının bölümleri ve dilimler üzerindeki biçimi bozulmuş oyuklar dönemin matkap tekniği ile işlenmiş olup, kanallar ve oyuklar çok derin ele alınmış ve böylece gölge-ışık oyunu yardımıyla bir canlılık verilmeye çalışılmışsa da genelde bu işlem sonucunda yaprak ve damarları keskin hatlı doğallıktan uzak bir görünüm ortaya çıkmıştır. Bu saydıklarımız Roma dönemi özellikleridir.

Başlıklar arasında görülen gerek bu ayrıcalıklar, gerekse yukarıda bahsettiğimiz yumurta ve anthemion dizilerinde gördüğümüz gibi bu başlıkların da yapımızın ilk evresine ait olamıyacağını net bir şekilde göstermektedir. Yapımızın ikinci evresine ait bu başlığın bezemesinin biçem benzerlerini Stratonikeia Şehir Kapısı korinth başlıklarında[70] bulabiliriz.

6. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Sonuç olarak, Stratonikeia Gymnasionu'ndan değerlendirdiğimiz tüm bu mimari bezeme örneklerine göre yapımızın ilk inşa tarihini İ.Ö. 2. yüzyıl içerisine vermek isteriz. Ikinci evre olarak kabul ettiğimiz ve analiz etmeye çalıştığımız sütun başlıkları ve bunların taşıdıkları baştaban bezemeleri içerdikleri teknik ve stilden dolayı İ.S. 139 yılından sora yapımına başlanan Stratonikeia Şehir Kapısı mimari süslemelerine büyük benzerlikler göstermektedir[71]. Bundan dolayı Stratonikeia Gymnasionu'nun her hangi bir nedenle, muhtemelen 140 depreminden dolayı, İ.S. 2. yüzyıl ortalarına doğru bir onarım geçirdiği ve bu onarımın da yaklaşık Şehir Kapısının yapılış yıllarına tekabül ettiği görülmektedir.

---

* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Klasik Arkeoloji Anabilim Dalı'na 1994 yılında sunulan Yüksek Lisans tezimin bir özetidir.
Stratonikeia Gymnasionu hakkında çalışma isteğimi olumlu bulup, izin veren Stratonikeia kazısı başkanı, hocam, sayın, Prof. Dr. Yusuf Boysal'a teşekkür ederim. Tez

danışmanım ve hocam, sayın, Prof. Dr. Cevdet Bayburtluoğlu titiz eleştirileri ve en iyi şekilde yetişmemiz için yol gösterici liği ile yardımcı olmuştur, kendisine burada en içten teşekkürlerimi sunarım.
Tez çalışmamın bibliyoğrafya toplama aşamasında, California Üniversitesi, Mimarlık Tarihi Profesörü, Fikret K. Yegül ve İ.Ü. Edebiyat Fakültesinden Prof.Dr. Haluk Abbasoğlu yardımcı olmuştur. Bibliyoğrafyada yer alan Almanca literatürün bir kısmının okunmasına hocam, sayın, Prof Dr. Orhan Bingöl yardımcı olmuştur. Ayrıca sayın, Prof Dr. Ramazan Özgan çalışmayı okuyup, yapıcı eleştiriler getirmiştir. Çalışmalarım esnasında verimli tartışmalarıyla fikir veren dost meslektaşım Mustafa Şahin, fotoğraf işlerine yardımcı olan Uzman Bilal Söğüt ve çizimleri yapan arkadaşım Hüseyin Adıbelli'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Kısaltmalar: Archäologische Bibliographie (1989), X-XXIV'de verilenler dışında aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır.

Akurgal, Civilizations	**: E. Akurgal, Ancient Civilzations and Ruins of Turkey (1978).**
Bean, Meander Turk	: G.E. Bean, Turkey Beyond the Meander (1989).
Yegül, Bath-Gymnasium	: F.K. Yegül, The Bath-Gymnasium Complex in Asia Minor During the Imperial Roman Age,(Doktora Tezi) Harvard University (1975).
Whycherley, Antik Çağ	: R.E. Whycherley, Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu (Çev. N. Başgelen) (l99l).
Zschietzschmann, Palästra-Gym	: W. Zschietzschmann, Wettkampf und Übungsstatten in Griechenland, II Palästra-Gymnasion (1961).

[1] Biz burada bu çalışmanın kapsamını çok büyüteceğinden dolayı, Stratonikeia antik kentinin sadece tarihçesine değineceğiz. Kentin araştıma tarihini biz bu kapsamda ele alamıyacağız. Bu konu detaylı olarak R. Özgan'ın yeni çalışmasında araştırılmıştır, bkz.: R. Özgan, Die Skulturen von Stratonikeia (1999)12 v. d.

[2] Strabon, XIV, 660; Stephanos, Ethnika, 696; Şehrin I.Ö. 3. yüzyılın ilk yarısında bir tarihte kurulmuş olduğu bazı yeni artaştırıcılar tarafından da kabul edilmektedir: Ruge,"Stratonikeia" RE IV A (1) (1931) 322 v.d.; M.Ç. Şahin, The Political and Religios Structure in the Territory of Stratonikeia in Caria, (1978) 32; Y. Boysal, "Stratonikeia Nekropolünün Tarihsel Süreci", R.O. Arık Armağanı, (1987) 51.; Bean, Meander Turk, 67.

[3] Plutarch's, lives, Bernadotte Perrin, cilt IX, 94 v.d. Olay kısaca şu şekildedir: Bilindiği üzere İskender'in ölümünden sonra ülke Diadochlar arasında taksim olur. Merkez ülke Suriye olmak üzere kurulan Seleukoslar krallığının başındaki I. Seleukos I.Ö. 299/298 yılında politik nedenle Demetios Poliorkades'in kızıyla evlenir. Kral bu sırada 60 yaşındadır ve ülkeyi oğlu Antiokhos ile birlikte yönetmektedir. Bu evlilikten kısa bir süre sonra oğlu Antiokhos ile üvey annesi Stratonike arasında gizli bir aşk başlar. Bu durum anlaşılınca Seleukos karısını oğluna verir ve merkezden uzaklaştırılırlar. Seleukoslar I.Ö. 281 yılında Krupedion savaşından sonra Karia bölgesini kontrolleri altına alırlar. İşte bu tarihten sonra, olasılıkla I.Ö. 270'lerde Seleukos'un ölümünden sonra ülkenin idaresini üstlenen Antiokhos, kraliçe Stratonike adına bu şehri kurmuş olmalıdır.

[4] Pausanias, 5.21.10; Stephanos, Ethnika, 696.

[5] Bean, Meander Turk, 68.

[6] M.Ç. Şahin, The Political and Religios Structure in the Territory of Stratonikeia in Caria (1978), 28 v.d.

[7] Herodot, V., 118, 333.

[8] G.M.A. Hanfmann-J.G. Waldbaum, "Two Submycenaean Vases and a Tablet from Stratanikeia in Caria" AJA 72 (1968) Pl.25, fig.1-2.

[9] Livy, XXXIII, 18, 22.: Livy I.Ö. 197'de veya biraz sonra Stratonikeia'nın Rhodoslular'ın eline geçmiş olduğunu bildirir. Bu bilgi çok geçmeden şehri Rhodoslulara verdikleri şeklindeki beyanıyla birleştirilirse o zaman Rhodoslıların bu tarihten önce de Stratonikeia'ya egemen oldukları anlaşılır.

[10] Bean, Meander Turk, 67.

[11] a.g.e. 67.

[12] a.g.e. 68,69.

[13] Strabon, XIV, 660.

[14] M.U. Anabolu, Küçük Asya'da Bulunan Roma Imparatorluk Çağı Tapınakları (1970) 42,44, 76; Bean, Meander Turk, 70 fig. 11.

[15] R. Naumann, Der Rundbau in Aezani und das Bouleuterion von Stratonikeia, IstMitt. Beiheft 10 (1973).

[16] Tapınak A. A. Tırpan tarafından detaylı olarak araştırılıp yayınlanmıştır, bkz.: A. A. Tırpan, Augustus- İmparatorlar Tapınağı. Stratonikeia I (1998).

[17] Tapınak terasında ele geçen yazıtlar için Bkz.: E. Varınlıoğlu, "Inschriften von Stratonikeia in Karien" EpigrAnat 12 (1988) 83 v. d.

[18] Bu scaenea frons yapısının rekonstruksiyonu ve tarihlemesi için Bkz.: H. Mert, Untersuchungen zur hellenistischen und kaiserzeitlichen Bauornamentik von Stratonikeia (Köln-1998 henüz basılmamış Doktora Tezi) 132 v. d.

[19] Şehir Kapısı kompleksi H. Aşkın tarafından hazırlanan Yüksek Lisans tezinde detaylı olarak ele alınıp, çizimler ile birlikte sunulmuştur, Bkz.: H. Aşkın, Stratonıkeıa Şehir Kapısı Restitüsyonu (Konya-1987 yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

V. Idil, Stratonikeia'da (Eskihisar), Kentin Kuzey Kapısının İç Kesimindeki Korinth Başlığı" VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 1979; R. Özgan-D. Stutzinger, "Untersuchungen zur Porträplastik des 5. Jhr.n.chr. anhand zweier neugefundeze Porträts aus Stratonikeia", IstMitt, 35 (1985) 237 v.d.

Bu yapıda ele geçen diğer heykeltraşlık eserleri için Bkz.: R. Özgan, Die Skulpturen von Stratonikeia (1999) 112 v. d.

[20] P.A. Devambez, Dictionary of Ancient Greek Civilization (1970) 218.

[21] Whycherley, Antik Çağ, 125.

[22] J. Oehler, "Gymnasion" RE VII 2 (1912) 2005.

[23] a.g.e. 2008.

[24] Schneider, Die Griechischen Gymnasien und Palästren, 13.

[25] J. Delorme, Gymnasion (1960).

[26] W.Zschietzschmann, Wettkampf und Übungsstätten in Griechenland, II Palästra-Gymnasion (1961).

[27] Yegül, Bath-Gymnasium, 7.

[28] H.A. Harris, Sport in Greece and Rome (1976) 19-20. Bu çıplaklığın nedeniyle ilgili olaraka iki rivayet aktarılır: Ilkinde İ.Ö. 720 olimpiyadlarında ilk yarışta bir yarışmacının şortu düştü ve müsabakayı o yarışmacı kazandı. Sonraki yarıştaki koşucular onun başarısında bunun gizli olduğunu düşündüler ve onlar da şortlarını çıkarttılar. Diğer rivayete göre, Atina'da Panathena oyunlarında bir koşucunun şortu düştü, ayağı takılan atlet düşerek öldü, bunun üzerine yetkililer şortların asla bir daha giyilmemesini emrettiler.

[29] J. Oehler, "Γυμνασιαρχος" RE VII 2 (1912) 1969 v. d.

[30] Yegül, Bath-Gymnasium, 11 v. d.

[31] G.M.A. Richter, Handbuch der Griechischen Kunst (1966) 62.

[32] Yegül, Bath-Gymnasium, 13.

[33] Yegül, Bath-Gymnasium, 13.

[34] İ.Ö. 5. ve 4. yüzyıl gibi erken bir tarihte Grek eğitim sisteminin iki ana unsuru olan fiziksel ve zihni değer arasında bir çekişme vardı. Xenophanes olimpik oyunlarda fiziksel başarının aşırı övülmesine karşı çıktı ve yazılarında eğitimin zihni idealini savundu. Pindaros yüksek sınıfın bir ayrıcalığı olarak fiziksel eksersizi savundu. Rhodoslu Philippus'un oğlu Atinalı ünlü ozan Aristophanes "Bulutlar"da geleneksel jimnastik geleneğin ahlaki üstünlüğü hakkındaki kanaatını güzel bir şekilde anlatır.

Platon ve Aristo ılımlı fiziksel terbiyeyi eğitim proğramının önemli bir kısmı olarak kabul ederler. I.Ö. 350 yılları ile Grek Gymnasionu devlet için fiziksel merkez olmadan çok zihni merkez olmaya yönelmişti, edebi ve zihni konuların artışı da gözlenebilir.

Bu değişimin fiziksel eksersizin kendi ideallerinde şiddetli olması en önemli faktördü. Profesyonel atletlerin dejenere olmalarının temelinde belki kazanan atletin aşırı övülmesi vardı. Profesyonel biçimdeki sporlar İ.S. 4. yüzyılın sonuna kadar oynanmaya devam etti, ancak bir eğitim biçimi olarak azaldı.

[35] F. Krischen "Das Hellenistische Gymnasion von Priene", JdI, 38-39 (1923-24) 134, Abb. 2.

[36] A. von Gerkan-F. Krischen, Thermen und Palaestren, Milet 1/9 (1928) Tafel II.

[37] Vitruvius, Mimarlık Üzerine On Kitap (Çev. S. Güven) (1990) 114-115.

[38] J.T. Clarke, Report on the Investigations at Assos (1881) 39-41 Pl. 4; Akurgal, Civilizations, 68.

[39] P. Schazmann, Altertümer von Pergamon, Band VI, Das Gymnasion (1923); J. Délorme, Gymnasion (1960), Pl. XXIX, Fig. 48.; Akurgal, Civilizations, 95-99.

[40] A. von Gerkan-F. Krischen, Thermen und Palaestren, Milet 1/9 (1928) 1-21 Tafel I-III.; G. Kleiner, Die Ruinen von Milet (1968) 89-92. Milet Hellenistik Gymnasion'undaki çalışmalarımızı, 7-8 Aralık 1991 tarihlerinde yaptık. Milet müzesinde nöbetçi memur Şükrü Arıcı ile görüşüp, Milet ve Priene Gymnasionları'nda çalışmak için izin aldık. Daha sonra ören yeri bekçisi Hüseyin Asan ile Gymnasion'a geçtik. Milet Hellenistik Gymnasionu (Eudemos Gymnasionu) Bouleuterion'dan Delphinion'a devam eden tören yolunun doğusunda, Capito hamamının hemen güneyindedir. (Bkz. E. Akurgal, Griechische und Römische Kunst in der Türkei (1987), Abb. 178 No. 17).Yapıyı serbest genç çocukların gymnasionu olarak Eudemos vakfetmiş, bununla ilgili kitabe Delphinion'da bulunmuş (I.Ö. 200-199) (Bkz. G. Kleiner, Die Ruinen von Milet (1968), 91).Gymnasion, genel plan olarak, güneyde bir propylon, ortada bir palaestra ve kuzey tarafta yan yana beş odadan oluşur. Dıştan dışa yapının boyutları 56.32 x 29.52 m. dir. Kuzey taraftaki oraların sadece yerli kaya ve taş temelleri bellidir. Palaestrayı çeviren kolonadın ise kuzey, doğu ve güney taraflardaki temelleri görülebilir. Güneydeki propylon hemen hemen tamamen belirsizdir, sadece bir kaç temel izi vardır. Kuzey kolonadda bir sütun parçası ve kaidesi ayrıca diğer bir kaide yerindedir.

Yapının kuzey tarafındaki odalar, Priene Aşağı Gymnasion'a benzer tarzda düzenlenmiştir. Bu plana göre, Ephebaion merkezdeydi ve ion düzenli iki sütun arasından dışarıya açılır. Bundan başka, Milet Gymnasionu'nda da Priene'deki gibi odaların önündeki sütunlar diğer taraflardaki kolonadlardan daha geniştir. Böylece daha fazla aydınlık sağlandı. Gymnasion'a girişi sağlayan propylon, dört sütunlu ionik prostylden oluşur. Bu propylon ve Pergamon Athena temenosunda II. Eumenes tarafından inşaa ettirilen propylon arasında büyük bir benzerlik vardır. Yapı belirgin bir axialite sistemine uymaktadır. Şöyleki, Ephabaion'un iki sütunu yalnız Propylon'un dışarıdaki ve içerideki sütunlarıyla bir hizada değil aynı zamanda kuzey stoasının iki merkez sütunlarıyla da aynı hattadır. Bu durum Hermogenes zamanında Hellenistik dönemin bir özelliğidir ve özellikle onun çalışmalarında görülür. (Bkz. Akurgal, Civilizations, 221 v.d.). Gymnasion'un peristilindeki yatay sima ve propylonun simalarının tarihi bouleuterionunkilerden biraz daha eskidir. (G. Kleiner, Die Ruinen von Milet (1968) 91).

[41] T. Wiegand-H Schrader, Priene (1904) 265-275.; F. Krischen, "Das Hellenistische Gymnasion von Priene" JdI, 38-39 (1923-24), 133-150; M. Schede, Die Ruinen von Priene, Berlin (1965) 81-

89..Priene'deki arazi çalışmalarımızı 8-10 Aralık 1991 tarihlerinde yaptık. Ören yeri bekçisi Halil Şahin ile görüştük ve önce Yukarı Gymnasion , daha sonra Aşağı Gymnasion'da çalıştık.

Aşağı Gymnasion, şehrin en güney ucunda Stadion'un batısında yer alır (Bkz. E. Akurgal, Griechische und Römische Kunst in der Türkei (1987) Abb. 202 No. 14.). Yukarı Gymnasion gibi bu yapı da peristil bir yapıdır. Avlu palaestra olarak görev yapar (34.30 x 29.10 m. ölçüsündedir). Bu kısmı dor düzenli dört kolonad kuşatır. Gymnasion'un batı tarafında bulunan propylon biçimindeki kısım önde ve arkada iki sütunludur. Bu birim de dor düzenindeydi ve agoranın güney-batı köşesinden aşağıya giden basamaklı caddeye açılır. Kuzey ve batı stoalarında odalar yer alır. Kuzey tarafta batıdan sayılınca üçüncü oda diğerlerine göre biraz daha büyüktür (9.40 x 6.40 m.) ve önde iki ion sütunu arasından dışarıya açılır. Vitruvius tarafından Grek gymnasionu hakkında verilen bilgiye göre, bu birim "ephebaion" olmalıydı. Burada öğrencilere ders veriliyordu. Öğrencilerin arka duvardaki isimleri hala fark edilir.

Kuzey tarafta batıdan itibaren birinci birim yıkanma odasıdır (loutron). Duvarları mermer kaplıdır. Duvarların etrafında yarım insan boyunda düzenlenmiş lavabolar günümüzdekiler gibi kullanıldı, bunların biraz yukarısında taştan oyulmuş bir oluk ya da çörten vardır. Su aslan başlarından akıyordu, aşağıdaki döşemedeki ayak yıkama yerleri hala görülebilir. Diğer odaların amaçları kesin olarak anlaşılamadı. Muhtemelen, torba odası (koryceum), güreşçilerin kumlandıkları yer (konisterium) ve yağlanma odası (eleaothesium) olabilirler (Bkz. M. Schede, Die Ruinen von Priene (1965), 83). Palaestranın kuzey doğu köşesindeki bir kapı stadiona geçişi sağlar. Stadion ve Aşağı Gymnasion kentin planına uymaz. Aşağı Gymnasion'un inşaatını I.Ö. 130 yıllarında halktan iki zengin Moschion ve Athenopolis finans etti ve I.Ö. 1. yüzyılda gymnasion hizmete geçti (M. Schede, a.g.e. 87).

[42] R.A. Tomlinson, "The Gymnasium Epidaurus", JHS 69 (1969) 106, Fig. 1.

[43] E. Gardiner, Olympia (1925) 289, Fig. 125.

[44] A. von Gerkan-F. Krischen, Thermen und Palaestren, Milet 1/9 (1928) Tafel I-II.

[45] F. Krischen, "Das Hellenistische Gymnasion von Priene", JdI 38-39 (1923-24), 134, Abb. 2.

[46] E. Akurgal, Griechische und Römische Kunst in der Türkei (1987) Abb. 178 No.17.

[47] a.g.e. Abb. 202 No. 14.

[48] H. Knackfuss, Das Rathaus von Milet. Milet 1/II (1908) 99, I.Ö. 175-164; M. Schede, Antikes Traufleisten-Ornament. Zur Kunstgeschichte des Auslandes, Heft 67 (1909) 59, I.Ö. 175-164; A. von Gerkan-F. Krischen, Thermen und Palaestren. Milet 1/9 (1928) 20, I.Ö. 2. yüzyıl; A.Schober, IstForsch 2 (1933), 20, I.Ö. 175-164; Y. Boysal, Anatolia II (1957) 128, I.Ö. 175-164.; A.W. Lawrence, Greek Arrchitecture (1957) 276, IV. Antiokhos dönemi; C. Börker, Blattkelchkapitelle Untersuchungen zur Kaiserzeitlichen Architekturornanamentik in Griechenland (1965) 16, IV. Antiokhos dönemi.; G.E. Bean, Aegean Turkey (1966) 288, I.Ö. 175-164.; C. Erder, Hellenistik Dönem Anadolu Mimarisinde Kyma Rekta-Kyma Reversa (1967) 49, I.Ö. 175-164.; G. Kleiner, Die Ruinen vın Milet (1968), 78, I.Ö. 175-163.; W.B. Dinsmoor, The Architecture of Ancient Greece, (1973) 296, IV. AAntiokhos dönemi; D.S. Robertson, Greek and Roman Architecture (1974) 159, I.Ö. 175-164; W. Voigtländer, Der Jungste Apollontempel von Didyma, IstMitt, Beiheft, 15, 127, I.Ö. 175-164; J.J. Coulton, Greek Architects at Work (1977) 123, I.Ö. 170 cvr.; Akurgal, Civilizations, 216, I.Ö. 175-164; J. Onians, Art and Thought in the Hellenistic Age (1979) 76, I.Ö. 170 civarı.; O. Bingöl, Das Ionische Normalkapitell in Hellenistischer und Römischer Zeit in Kleinasien. IstMitt, Beiheft 20, 31, I.Ö. 175-164; N. Koçhan, "Bezemeler Işığında Magnesia Artemis Tapınağının Yapım Tarihi Üzerine", X. Türk Tarih Kongresi, I. Cilt (1986), 223, IV. Antiokhos dönemi (I.Ö. 175-164); a.y., Anadolu Mimari Bezekleri I, Hellenistik Dönem Lotus-Palmet ve Yumurta Dizisi (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (1987) 117, Kat. No. 69, Lev. 25 b.

[49] A. von Gerkan-F. Krischen, Milet 1/9, Thermen und Palaestren, (1928) 11, Abb. 12, I.Ö. 160; Akurgal, Civilizations, 211-213, I.Ö. 2. yüzyıl.

[50] M. Karaosmanoğlu, Anadolu Mimari Bezekleri III, Roma Çağı Yumurta Dizisi (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (1987), 68, Kat. No. 49, Lev. 15 a, Erken Antoninler dönemi.

[51] M. Karaosmanoğlu, a.g.e., 69, Kat. No. 53, Lev. 16 b, Antoninler dönemi.; H. Aşkın, Stratonikeia Şehir Kapısı Restitüsyonu, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (1987) Res. 65, 66.

[52] a.g.e. Res. 112.

[53] a.g.e. Res. 89-91.

[54] a.g.e. 45.

[55] A. Schober, Der Fries des Hekateions von Lagina (1933) 26, Fig 17; C. Erder, Hellenistik Devir Anadolu Mimarisinde Kyma Rekta-Kyma Reversa, (1967) 110, Kat. E. 23, Lev. XVI b, II. yy. sonu (130'dan sonra); Akurgal, Civilizations, 31, I.Ö. 2. yy'ın ikinci yarısı; N. Koçhan, "Bezemeler Işığında Magnesia Artemis Tapınağının Yapım Tarihi Üzerine", X. Türk Tarih Kongresi, I. cilt (1986) 228, Res. 28, I.Ö. 2. yy. sonları; a.y., Anadolu Mimari Bezekleri I, Hellenistik Çağ Lotus-Palmet ve Yumurta Dizisi (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (1987) 107, Kat. No. 41, Lev. 15 a.

[56] C. Erder, Hellenistik Devir Anadolu Mimarisinde Kyma Rekta-Kyma Reversa (1967) 24, 42, 55-56, 146, Kat. No. E. 24, Lev. XVI c., I.Ö. 2. yy. sonları.

[57] Akurgal, Civilizations, 157, I.S. 2. yy.; C. Başaran, Anadolu Mimari Bezemeleri II, Roma Çağı Lotus-Palmet Örgesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (1987) 153, Kat. No. 38, Lev. 15 a, Geç Antoninler - Erken Severuslar Dönemi.

[58] A. von Gerkan, Thermen und Palaestren, Milet 1/9 (1928) 50, Res. 68-91, Lev. 13.; G. Kleiner, Die Ruinen von Milet (1968) 103, I.S. 164; Akurgal, Civilizations, 221, Milet Faustina Hamamı bulunan yazıtlara göre, Marcus Aurelius'un hanımı II. Faustina tarafından I.S. 161-180 yıllarında inşaa ettirildi.; C. Başaran, Anadolu Mimari Bezemeleri II, Roma Çağı Lotus-Palmet Örgesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi) (1987) 159, Kat. No. 55, Lev. 15 c., Burada Milet Faustina Hamamı Palaestrasından bir baştaban parçasındaki lotus-palmet dizisi Severuslar dönemine verirlir.

[59] G. Kleiner, Die Ruinen von Milet (1968) 70-71: Antoninler döneminden bir yazıt bize tiyatronun Roma dönemi hakkında bilgi verir.; F. Krauss, Das Theater von Milet, Milet IV.1 (1973) Abb. 227-228; C. Başaran, a.g.e., 160, Kat. No. 57, Lev. 16b, Burada Milet tiyatrosundan bir baştabandaki palmet dizisi Severuslar dönemine verilir.

[60] H. Aşkın, Stratonikeia Şehir Kapısı Restitüsyonu (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (1987), Res. 65-66, 89-91, 112.

[61] Bkz. Dipnot 57.

[62] Bkz. Dipnot 58.

[63] Bkz. Dipnot 59.

[64] Bkz. Dipnot 60.

[65] Y. Boysal, "Korinth Düzenin En Eski Dini Yapısı Olan Silifke Civarındaki Olba Zeus Tapınağı Hakkında", IV. T.T. Kongresi (1952) 238.

[66] H. Knackfuss, Das Rathaus von Milet. Milet 1/II (1908) Lev. XII.1.

[67] E. Akurgal, Griechische und Römische Kunst in der Türkei (1987) Lev. 154 b. Burada, anılan başlık Belevi Anıtından ve halen Tire müzesinde şeklinde verilmiştir. Biz bu başlığı Istanbul Arkeoloji Müzeleri VI nolu salonunda E. 2047 env.no. ile ve Milet'den Hellenistik dönem paye başlığı kaydıyla bulduk. Bkz. Mendel, Catalogue Des Sculptures (3. Cilt) No. 1368. Müzeye geliş yılı 1909. Bkz. Y. Boysal, Gnomon, a.g.e.'in kritiği.

[68] Bkz. Dipnot 66.

[69] Bkz. Dipnot 67.

[70] H. Aşkın, Stratonikeia Şehir Kapısı Restitüsyonu (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (1987) Res. 52, 190.

[71] a.g.e. 45.

İŞBİRLİĞİ VE MÜCADELE

Dr. Yaşar KAYA

İşbirliği ve mücadele fertlerin münasebete giriştikleri andan itibaren etkileşme sürecinde karşımıza çıkan münasebet şekilleridir. Her sosyal-kültürel yapı sosyal münasebetleri şekillendirirken, aynı zamanda işbirliği ve mücadeleyi de şekillendiriyor demektir. İşbirliği ve mücadele sürecinin anlaşılabilmesi sosyal münasebetlerin bilinmesine bağlıdır. Sosyal münasebetlerin ise ferdin fertle münasebeti şeklinde ortaya çıktığı hallerde bile grup içi bir münasebet olduğu söylenebilir.

Sosyal pozisyonların sosyal yapı içindeki ağ gibi örülmüş vaziyetine dayanan sosyal farklılaşma ile fert ve gruplar, bu ağın örgüleri vasıtasıyla sosyal mekanda dolayısıyla sosyal yapıda yer alırlar. Her sosyal katılma ve onun sonucunda ortaya çıkan gruplaşma, fertleri diğer fertlerle ilişki haline geçirir. Benzerlikler fertleri bir arada tutar, ayrılıklar ise ayrılmalarını sağlar. Sosyal yapı girift bir hal aldıkça uzaklaşma ve ayrılmalar artacak, ama bunu yeni katılımlar, gruplaşmalar takip edecektir. Ancak gruplaşmalardan sonradır ki münasebetler kuvvet kazanmaya başlayacaktır.[1]

O halde, sosyal münasebetlere girişen fertlerin etkileşmesi sürecinde ortaya çıkan işbirliği, rekabet ve mücadele süreçleri, bu ilişkilerin ortaya çıktığı grup hayatı, grupların elverdiği ölçüde gerçekleşen sosyal münasebetler ile yakından ilgilidir. Etkileşme sürecini takip edebilmek için gruplar ve yapıları ile

[1] Nirun, N. : Sistematik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi, Ankara,1969,sh:107-108.

sosyal münasebetlerin mahiyetini bilmek gerekecektir.

Sosyal Grup

Cemiyet ve cemaat dediğimiz sosyal hayat tarzları bizzat kendileri bir büyük grup teşkil ederlerken, bu büyük grup içinde yer alan tali gruplardan meydana gelmektedir. Bu grupların hepsi bir arada, cemiyetin işleyen bir bütün olmasını temin etmek için belirli şartları taşımaları gerekir. Cemiyetin işleyen bir bütün olma özelliğini onu teşkil eden grupların yapısı tayin etmektedir. Nüfusun sosyal gruplar içinde dağılımı ve sosyal grupların cesameti, sayıları, karakteristikleri toplum yapısının önemli vecheleridir.

İnsanların fiziki yada coğrafi bakımdan birbirlerine yakın olmaları onların bir grup oluşturmasını sağlamaz. Fiziki yakınlıktan doğan sosyal kategorilere yığın diyebiliriz. Bir insan topluluğunun sosyal grup olarak nitelendirilebilmesi bazı özelliklere sahip olmasına bağlıdır. Azaları arasında sosyal münasebet bulunan fertlerin meydana getirdiği topluluğa sosyal grup diyoruz. O halde sosyal grup; hareketlerinde birbirini gözönünde bulunduran ve böylece birarada bulunan, kendi aralarındaki münasebetlerinden dolayı da başkalarından ayırdedilen iki veya daha fazla fertten meydana gelmiş topluluktur. [2]

Her iki tanımdan da anlaşılacağı üzere, bir grup meydana getiren fertlerin azaları birbirleriyle olan ilişkileri ile ayrı bir kategori, bir yapı meydana getirirler. Bunun içinde bir tabakalaşma, azaların mevkilerine bağlı rolleri bulunmaktadır. Grup içindeki ilişkiler ve roller grup yapısına bağlı olarak belirlenmektedir. Grubun belirli bir "yapı" karakteri taşıması grup için önemli bir faktördür. Zira fertler arasındaki sosyal münasebetlerin varlığı grup için yeterli değildir. Yapı ise söz konusu münasebetleri düzenleyecek, ortak bir gayeyi ihtiva edecektir.[3]

Sosyal grubu belirleyen özelliklerden en önemlisi, grubu oluşturan fertler arasında normlara, müesses usullere uygun ilişkiler ile azaların aynı gruba mensup olma, "biz" şuurunun varlığıdır. Düzenlenmiş sosyal münasebetler ve aidiyet duygusu zamanla grup ideolojisinin doğmasına yol açar. Grup ideolojisi müşterek inançlar ve müşterek kıymetlerin bir tezahürüdür. Grubu meydana getiren fertler arasında müşterek isteklerden doğan gayeyi bir öz haline getirmek ve bu istekleri ifade eden müşterek bir metod vazetmek suretiyle, azaların davranış farklarını asgari seviyeye indirir.[4] Davranış farklarının standard hale getirilmesinde kullanılan metodlar grup tiplerine göre farklılıklar gösterirler.

Bütün gruplar azalarının belirli bazı isteklerini karşılamak için bir sosyal

---

[2] Lundberg – Schrag – Larsen: Sosyoloji, Cilt I, (Çev:Ö.Ozankaya) ,Ankara,1985,sh:59.
[3] Bilgiseven,A.K.:Genel Sosyoloji, 4.Baskı,İstanbul,1986,sh:227.
[4] Krech – Crutchfield – Ballachey: Cemiyet içinde Fert, (Çev:M.Turhan), İkinci kitap,İstanbul,1983,sh.205-206.

vasıta olmak üzere meydana gelmişlerdir ve uzun ömürlüdürler. Grubun tesirli ve uzun ömürlü olabilmesi, azalarının büyük kısmının birarada oldukları müddetçe grup hedeflerine ulaşmak üzere sarf edecekleri gayrete bağlı kalmaktadır. Çoğu zaman gruplar varlıklarını devam ettirdikleri süre içinde kendilerine "yardımcı" hedefler de edinebilirler. İlave hedeflerin başlıca sebepleri arasında azaların değişen istek ve hedefleri karşısında grubun da hayatiyetini devam ettirebilmek için fonksiyon değişimi sayılabilir.[5] Fertlerin isteklerindeki farklılaşma, bazen grubun teşekkülüne yol açan gayelerden çok daha farklı fonksiyonlara yol açabilir. Kültürel derneklerin politika ile uğraşmaları gibi. Her ne kadar gruplar zamanla yardımcı gayeler edinmek suretiyle ferdin bir çok isteklerini tatmin etme fonksiyonu yüklenseler bile, yine de ferdi bütünüyle kuşatamazlar. Bu sebeple fertler bir çok gruba dahil olmak zorundadırlar. Ferdin mensup olduğu grup sayısı cemaata nazaran cemiyet hayatında daha fazladır.

Sosyal grupların fertler için çok önemli fonksiyonları olduğu açıktır. Fert bu mensubiyet ile isteklerini karşılamaktadır. Gıda ve mesken temininden güvenliğe kadar fizyolojik, sosyal ve psikolojik ihtiyaçların karşılanmasında sosyal grubun fonksiyonlarından faydalanır. Aidiyet arzusu, tanınma ve itibar kazanma arzusu böylece tatmin edilebilir. Ferdin bir çok istekleri ancak başkalarının yardımı ve işbirliği ile gerçekleşebilir.

Sosyal grupların psikolojik boyuttaki fonksiyonları hızlı ve sağlıksız şehirleşen cemiyetlerde çok daha büyük önem arz etmektedir. Aynı zamanda hızlı göçün beslediği sıhhatsiz şehirleşme içinde, köyden şehire akın eden insanların oluşturduğu cemaat grupları bir yandan şehirleşmeye tesir ederken diğer yandan şehir hayatını etkilemektedir. Ülkemiz gibi sanayileşmesini tamamlayamamış, dolayısıyla göç eden kitleyi şehir içinde temessül edemeyen toplumlarda, şehir yapısı hemşehri cemaatleri ile adeta bölünmektedir. Ancak bu tip grupların müsbet fonksiyonu da yok değildir. Evvela, köyden şehire göç eden ve daha köyde iken, haberleşme ve ulaştırma vasıtalarının gelişmemişliği sebebiyle, milli bütüne tam manasıyla entegre olamamış fertlerin şehir hayatında maruz kalabileceği kültür şoku bu dayanışma grupları ile kısmen önlenmiş olmaktadır. Tabii, hemşehri cemaatlerinin fonksiyonları psikolojik destekle sınırlı kalmamakta, iş bulma, mesken edinme gibi ihtiyaçların karşılanmasında da yardımcı olmaktadır.

Grupların azaları üzerinde bir takım etkilerinden bahsedebiliriz. Ferdin kendisi hakkındaki düşünce ve tasavvurları, grupları ile özdeşleştiği ölçüde, grubun özelliklerine bağlı olarak oluşur. [6] Ferdin bir takım eşya, şahıs, düşünce ve kıymetler hakkındaki hüküm ve değerlendirmeleri çoğu zaman grup hayatının tesiri altındadır. Bilhassa, ideoloji cemaatleşmesinde grup ferdin bütün dünyası

---

[5] Krech ve diğerleri,a.g.e.,sh:205-206.
[6] Tolan, B.: Toplum Bilimlerine Giriş,Ankara,1985,sh:431-439.

olmakla kalmaz, onun dünyasını da şekillendirir.

Ferdin mensup olduğu grupların fert üzerinde tesirleri, bu grupların belirli bazı özellikleri tarafından tayin edilmiştir. Grup ideolojisi, yapısı ve ferdin bu yapı içindeki durumu grubun tesirini belirler.

Sosyal Münasebetler

Sosyal münasebet denildiğinde "sosyal" ile ifade edilmek istenen karşılıklı haberdar oluş ve aidiyet duygusudur. Bu iki özelliği ile sosyal münasebetler fiziki münasebetlerden ayrılırlar. İnsanlar cemiyet içindeki mevcudiyetlerinden karşılıklı haberdarlık ve cemiyete hep birlikte mensup olma duygularına sahip olmadıkları zaman, bir cemiyet hayatından söz edilmez. O halde; sosyal münasebet, "bir ferdin veya grubun kendi dışındaki fert ve grupların çeşitli davranış şekillerini ve beklentilerini hesaba katarak sürdürdüğü ilişkiye dayalı etkileşimdir".[7]

Sosyal münasebetler herhangi bir şekilde hem cinslerine yöneltilmiş ve akıl tarafından belirlenmiş davranışları oluştururlar. Başkalarına karşı iç güdü yada sadece hissi değil, makul olarak ileri sürülmüş ve şuurlu olarak, amaçlara göre, belirli bir şekilde davranırız. O halde, sosyal münasebetler fertler arasındaki akla dayanan ve belirli bir amaca bağlı davranışlardır. Ancak, sosyal münasebetlerin akli yönü, onda akli olmayan yönlerin bulunmasına mani olmaz. Bir çok ilişkimizde " kan" ve "duygu" gibi akli olmayan karakterlerin bulunduğunu görmekteyiz. Bu iki unsur akli temeli desteklerler. Sosyal münasebetler hissi münasebetlerle bağlılıkları nisbetinde devamlılık arz ederler. Ortak hatıraların mahsulü olan hissi güç, bilhassa cemiyet hayatı için çok ehemmiyetlidir. [8]

G. Kessler sosyal münasebetlerin şuurlu ve akli "uyma" ve "ayrılma"lar yoluyla anlaşılabileceğini belirtmektedir.[9] Uyum, ilişkilerdeki dayanışmayı, ayrılmalar ise mücadele ve dikey ilişkileri, yani hakimiyeti ve tabi olmayı ifade etmektedir. Uyma ve ayrılmalar fertlerin cemiyet içindeki bütün hayatını kapsar. Sosyal münasebetlerimiz ve cemiyet hayatı uyma ve ayrılmalar ile gerçekleşmekte ve değişmektedir.

Sosyal münasebetlerde uyma ve ayrılmaları belirleyen faktörler, yani etkileşme sürecinin özellikleri nelerdir?

Fertlerin birbiriyle giriştikleri münasebetler sonucu etkileşmeyi, sosyal bir süreç olarak ele almak gerekir. İşbirliği, rekabet, mücadele gibi kavramlar cemiyet içinde görülen etkileşme hallerini ifade etmektedir. Ancak, her biri sosyal

---

[7] Erkal,M.E.: Sosyoloji, 2.Baskı, İstanbul,1983, sh: 117.
[8] Kessler, G: Sosyolojiye Başlangıç, (Çev:Z.F.Fındıkoğlu), 2.Baskı, İstanbul, 1985,sh:108-115.
[9] Kessler, G.: a.g.e.,sh:122-124.

ilişkilerde farklı bir durumu ihtiva ederler. Sosyal etkileşmenin işbirliği, rekabet veya mücadele şeklinde olmasını belirleyen şartlar, her biri için değişiklik arz etmektedir. Bununla birlikte, bazı genel hükümler belirtilebilir. Mesela; insanların elde etmek istedikleri değerler kıt ise rekabetçi davranışların ortaya çıkacağı söylenebilir.

Aralarında hissi bağlılık bulunan insanların işbirliği ihtimali daha yüksektir. Grup değerlerine karşı yöneltilmiş bir tehdit gruplar arasında muhtemelen mücadeleye yol açacaktır. İşbirliği, rekabet ve mücadele her cemiyette sosyal ve kültürel şartların tesiri altında, değişik şekillerde cereyan eder. Bu şekiller sadece cemiyetten cemiyete değişmekle kalmaz, aynı cemiyet içinde yaşayan sosyal nizam ile birlikte zaman içinde de farklılık gösterirler. Ayrıca işbirliği ve mücadele yaş, cinsiyet, eğitim, meslek, sosyal çevre...v.b. gibi kriterler açısından da farklılık gösterirler.

Bir Etkileşme Süreci Olarak İşbirliği

Mac Iwer-Page'in belirttikleri gibi [10] insanlar gayelerine ulaşmak için şu üç yolu kullanabilirler:

i-Her biri diğerlerini dikkate almadan kendi yolunu takip edebilir ki, hiç sosyal olmayan bu tutumun cemiyet içinde bir yığın engeli vardır.

ii-Her biri istediğini zorla almaya kalkabilir ki, bu cemiyet hayatı için olduğu kadar, fert için de tehlikeli bir yoldur.

iii-Üçüncü yol kooperasyon, yani işbirliğidir. Tesadüfi imece usulü olabileceği gibi, fertlerin müşterek menfaatlerini takip etmek üzere, teşkilatlanmaları suretiyle de gerçekleşebilir.

Şüphesiz fert ve cemiyet hayatını tehlikeye atmadan ve israf etmeden gayeye ulaşabilmenin yolu, kooperasyon, yani işbirliğidir. İşbirliği "iki veya daha fazla ferdin gayretlerini müşterek bir hedefe ulaşmak üzere birleştirmesidir".[11] İşbirliği süreci grup hayatının bütün şekillerine sirayet eder ve onun varlığı için vazgeçilmez bir mahiyet taşır. Günlük hayatın akışındaki pek çok ilişki , iş bölümüne bağlı olarak şahısların karşılıklı bağımlılığından dolayı basit işbirliğidir.

Ferdin tutumunun işbirliği şeklinde belirlenmesinde takip ettiği menfaat tipinin mühim rolü vardır. işbirliği ile menfaat tipi karışık bir surette birbirine bağlıdır.

Menfaatleri "benzer" ve "umumi" olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Benzer menfaatler tek tek, hususi olarak herkesin kendisine ait olmak üzere sahip oluna-

---

[10] Mac Iwer,R.M.-Page, C.H.:Cemiyet I, (Çev: A.Kurtkan), İstanbul,1971,sh:19-20

[11] Biesanz and Biesanz: Introduction to Sociology, Third Edition, New Jersey,1978, sh:138.

bilen menfaattir. [12] Umumi menfaatin söz konusu olduğu hallerde, insanlar işbirliği yaparlar. Bu işbirliği kooperasyonun daha fazla fayda sağlamasından dolayı değil, umumi menfaatin mahiyeti icabıdır.

İşbirliğinin çok yoğun olduğu bir diğer kademede benzer menfaatler söz konusudur. İnsanlar herhangi bir benzer menfaatin temininde işbölümünden faydalanmak, kaynaklarını bir organizasyonda bir araya getirmek, bir rakibi mağlup etmek için birleşebilirler. Bu hususlarda, benzer olan menfaatlerin her biri için ahenklidir ve bu durum onları işbirliğine sevkeder.

İşbirliği tutumu ile menfaat tipi arasındaki ilişki işbirliğinin sınırlarını da belirler. Umumi menfaatler için birleşme sadece başarıya bağlı olan bir birleşme değildir. Mesela, zulme ve baskıya maruz kalmış herhangi bir grubun inançla birbirine bağlanması ve bir inancı desteklemesi onları başarıdan ziyade, daha çok birbirine bağlayacaktır. Halbuki, benzer menfaatlerde işbirliği insanları bu derece kuvvetli bağlarla birbirine bağlamaktan uzaktır. Çünkü bu tip menfaatlerde bağlılıkla birlikte, herkes şahsi hesap yapmak durumundadır ve bu ahenk bozulduğu zaman işbirliği arzusu da yok olur. Artık işbirliği sadece fertlerin geçici bağdaşmasının bir neticesi olarak da devam edebilir.[13] Modern cemiyet hayatı da işbölümü ve benzer menfaatin büyük ölçüde ahengi ile resmi kooperasyona dayanmaktadır.

Bir başka etkileşme sürecini oluşturan rekabet ile iş birliği arasındaki sınırı, çoğu zaman tespit etmek güçtür. Rekabet bu özelliği ile mücadele ve işbirliği arasında geniş bir etkileşme sahasıdır. İşbirliği ile birbirine karıştığı sahalar da vardır. Mesela, bir spor müsabakasında iki futbol takımı seyirciyi eğlendirmek için işbirliği yaparlar. Ancak, taraftarlar daha çok iki takım arasındaki rekabetle ilgilenirler. O halde, işbirliğine meydan verebilen menfaatlere zıt menfaatleri de ilave edebiliriz. İşbirliği ve rekabet etkileşme sürecinin bir safhasıdırlar ve çoğu zaman içiçe olabilirler.[14] Bu durum bilhassa modern şehir hayatında daha bariz bir şekilde görülmektedir. Modern şehir hayatı işbölümüne bağlı olmak üzere işbirliğini desteklerken, aynı zamanda rekabeti de hızlandırır. Sosyal hayatta göze çarpan işbirliğini gayri ihtiyari, geleneksel, sözleşmeli, doğrudan ve ihtiyari gibi tiplere ayırmak mümkün[15] ise de, genel olarak iki tipe ayırabiliriz: Vasıtalı işbirliği ve vasıtasız işbirliği.[16]

Vasıtasız işbirliği, insanların tek başlarına ancak uzun sürede güçlükle ya-

---

[12] Mac İver – Page: a.g.e.,sh:52.
[13] Mac Iver – Page: a.g.e.,sh:108-110.
[14] Leslie,G.R. –Larson,R.F. – Gorman, B.L.:Introductory Sociology, New York, 1980, sh:57.
[15] Nisbet, R.A.:"Cooperation" maddesi, International Encyclopedia of the Social Sciences,sh:385-386.
[16] Bilgiseven, A.K.:Köy Sosyolojisi, 2.Baskı, İstanbul, 1988, sh:180.

pabilecekleri işleri, ortaklık halinde veya bir arada (imece gibi) yapmalarıdır. Yüz yüze gelmek suretiyle gerçekleştirilen vasıtasız işbirliği bu haliyle bir takım sosyal tatmini de beraberinde getirir.

Vasıtalı işbirliği ise, birbirinden farklı işler gören (işbölümü) insanların aynı gayeye yönelmesi ile ortaya çıkar. Büyük teknolojik ilerlemelerle birlikte maharet ve fonksiyonlarındaki ihtisaslaşma neticesinde, vasıtasız işbirliği yerini hızla vasıtalı işbirliğine bırakmaktadır.

Bir etkileşme süreci olarak mücadele

Sosyal mücadele diğerlerinin yapacaklarına karşı onları ortadan kaldırmak, incitmek, mahrum etmek veya kontrol etmek için tasarlanan etkileşimi ifade etmektedir.

İşbirliği gibi mücadele de kaynağı itibariyle menfaat tipleri ile yakından ilişkilidir. Benzer menfaatlerin ahenksiz olduğu yerde mücadele ortaya çıkar. Aynı tek bir şeyi isteyen iki veya daha fazla şahıs veya grupların bulunması halinde mücadele baş gösterecektir. Aynı tek bir şeyi isteyen fert veya gruplar umumi menfaatlerde işbirliğine giderken, benzer menfaatler de mücadeleye başlarlar. Umumi menfaatler ise savaşların da gösterdiği gibi, mücadeleye sebep olabilecek unsurlardır.[17]

Ancak, mücadelenin objektif temellerini subjektif unsurlarından belirgin olarak ayırmalıdır.[18] Mücadele statü, güç, gelir, bölge hakimiyeti gibi kıymetli değerlerin dağılımında büyük bir değişiklik üzerine, birden ortaya çıkabilir. Mücadelenin kin, düşmanlık, saldırganlık ve benzeri tutumlardan ayrı olarak değerlendirilmesi gerekir. Modern işveren-işçi mücadelesi gibi belirli mücadele tiplerinde rakiplerden biri diğerine kendi düşmanlık hislerinin asgarisini besleyebilir.

Gerçekçi ve gerçekçi olmayan mücadele arasındaki fark, değerlendirmelerde ortaya konulmuştur.[19] Gerçekçi mücadele insanların kar umudu ve isteklerini takipte çatıştığı zaman ortaya çıkar. Gerçekçi mücadele iştirakçiler tarafından bir vasıta olarak mütalaa edilir ve daha etkili bir vasıta ortaya çıktığında yerini ona bırakabilir. Diğer taraftan gerçekçi olmayan mücadelede somut bir neticeye ulaşma hedeflenmez, fakat saldırgan duyguların ifadesi söz konusudur. Gerçekçi ve gerçekçi olmayan mücadeleler sosyal hayatta saf tipler halinde ortaya çıkmaktan ziyade, karışık olarak bulunur.

Mücadelenin kaynağı hakkında çok farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ahlakçılar, saldırganlığın genetik yapımızda yattığını söylemektedirler. Bazı sosyologlar

---

[17] Mac Iver – Page: a.g.e., s:110-114.
[18] Coser,L.A.:"Conflict" maddesi, International Encyclopedia of the Social Sciences,sh:233.
[19] Coser,L.A.:a.g.m.,sh:233

ise, itilafın ana sebebinin sosyalleşme sürecinde öğrenilen etnosentrizm olduğunu iddia etmektedirler. Psikanalist teorilerde cemiyet içinde yaşamanın kaçınılmaz gerginliklerinin saldırganlık duygusuna rehberlik edeceği ileri sürülür. Otoriter şahsiyet yapısının saldırganlığa yol açtığı da öne sürülen görüşler arasındadır. Marx ise, iktisadi yapıdan kaynaklanan sınıf mücadelesinden hareket etmektedir.[20]

Her cemiyet hayatı işbirliği ve rekabetin yanında mücadeleyi de ihtiva etmektedir. Mücadele, diğer sosyal münasebetler gibi, sosyal nizam tarafından düzenlenmiştir. İşbirliğinin aksine, mücadelenin uzun süre devam etmesi cemiyet hayatında çekişme ve çözülmelere sebep olabilir. Modern toplumlar mücadelenin ve çatışmanın müesseseleştirildiği toplumlardır. Bir cemiyette itilafların ortadan kaldırılması imkansızdır. Öyle olunca yapılması gereken şey bunun düzenlenmesi, kontrol edilmesidir.

Nitekim çok sayıda grupların yer aldığı cemiyet hayatında gruplar arasındaki mücadelelerin temelli giderilemeyeceğini düşünen R.Dahrendorf da çatışmaların düzenlenmesi (müesseseleşmesi) görüşündedir. Değişmeyi farklı menfaat grupları arasındaki çatışmanın bir sonucu olarak gören Dahrendorf, çatışmanın "çatışma-uzlaşma-uyum" sürecini takip etmesi için:

i-Karşı menfaat gruplarının birbirlerinin temel amaçları yönünden haklılıklarını karşılıklı olarak kabul etmeleri,

ii-Menfaat gruplarının teşkilatlanmaları,

iii-Tarafların belirli kaidelere uygun hareket etmeleri gerektiğini belirtmektedir.[21]

Mücadele için iki yönlü bir etkiden söz etmek mümkündür. Mücadele bir yandan daha önce taraflar arasında var olan bağların hepsini veya bir kısmını bozabilir veya yıkabilir. Diğer taraftan, mücadele önceden var olan bağları kuvvetlendirebilir veya daha önce olmayan birleştirici bağların doğmasına da yol açabilir.

Mücadelelerin etkisi sosyal yapı içinde yer alan grupların karakteristik özelliklerine göre değişiklik göstermektedir. Pluralistik cemiyetlerde, açık grup yapıları, taraflar arasındaki gerilimi çözmeye yardımcı olurlar. Çünkü, bu yapılar isteklerin doğrudan ifade edilmelerine müsaade ederler. Cemiyetin karmaşıklaşmış yapısında fertler değişik vecheleriyle bir çok grup ve birliklerin azasıdır. Bir mücadelede fert değişik azalığın getirdiği bir özellik olarak, bir grup açısından düşman diğer taraftan müttefik olabilir. Böylece, çok yönlü mücadelenin yoğunluğundaki değiş-

---

[20] Biesanz and Biesanz: a.g.e., sh:139.
[21] Kongar,E.: Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği İstanbul, 1981,sh:181.

melerden dolayı biri diğerine çapraz çizgiler çizmesi muhtemeldir ve o surette de bir eksen boyunca mücadeleye engel olurlar. Yine bu şekildeki cemiyetlerin birliklerindeki çoğulcu yapı da, mücadelenin vechelerinin çoğulluğuna yol açar ve her birinin yoğunluğunun nispeten düşük olmasına da yardımcı olabilir. Bu çok yönlülük içinde parçalanmış ortaklıklar cemiyette dengeyi ihtiva eder.

Diğer taraftan, kapalı grupların meydana getirdiği katı yapı içinde mücadelenin etkisi muhtemelen daha farklı olacaktır. Mücadeleler daha yoğun ve şiddetli olacaktır. Kapalı gruplar azalarının bütün şahsiyetini özümsemeye yönelir, azalarının diğer gruplarla bağlantısını adeta kıskanırlar. Onun bağlılığının sadece gruba yönelmesini isterler. Azaların grup dışına yönelişleri engellemek istendiğinde, grup içi mücadele patlak verirse muhtemelen bu mücadele çok şiddetli olacaktır.[22]

Mücadele uyuşma suretiyle giderilmelidir. Uyuşma anlaşmazlığın (mücadele) yol açtığı gerginliklerin giderilmesi, etkileşmenin onarılmasıdır. İnsanların uyuşma için mütareke, uzlaşma, hakeme baş vurma, hoş görme gibi mekanizmalara başvurduğu görülmektedir.

Sosyal hayatta mücadele halindeki taraflar bunu iki tarzda sürdürebilir: Vasıtalı ve vasıtasız mücadele. Fertler veya gruplar aynı hedefe ulaşabilmek için hareket ederlerken, birbirlerine dorudan doğruya engel oldukları, zarar verdikleri zaman vasıtasız mücadele söz konusudur. Fert veya grupların birbirleriyle doğrudan ve fiili olarak mücadele etmek yerine, kendi gayelerinde başarılı olmaya çalışmaları ise vasıtalı mücadeledir.[23]

Sonuç

İşbirliği ve mücadele fertlerin giriştikleri sosyal münasebetlerde etkileşim sürecini oluşturur. Bütün münasebetlerin gruplar içinde ortaya çıktığı düşünüldüğünde, işbirliği ve mücadele şekli grup yapısının bir fonksiyonu olarak belirlenecektir. Dolayısıyla, herhangi bir sosyal hayat sahasında işbirliği ve mücadele, o hayat sahasında yer alan grupların karakteristik özellikleri ile tayin edilir.

Herbiri aynı zamanda büyük bir grup olarak cemaat ve cemiyet tarzı sosyal hayat sahalarında işbirliği ve mücadele değişik şekillerde cereyan eder. Toplum hayatının sürekliliğini sağlamak bakımından, tarihin kaydettiği bütün toplumlarda, işbirliği ve mücadele norm ve müesses usüllerle düzenlenmiştir. Buna karşılık değişen şartlarla birlikte yeni norm ve usüller işbirliği ve mücadele formlarında farklılaşmayı doğurur.

---

[22] Coser,L.A.: a.g.m., sh:233.
[23] Bilgiseven, A. K.:Köy Sosyolojisi,sh:181.

MODERNLEŞME

Dr. Yaşar KAYA

Sosyal değişme ile ilgili çalışma ve görüşler iki seviyede ele alınabilir. Bunlardan birincisi, değişmenin ferdi seviyede meydana gelmesidir. Yayılma, öğrenme, kültürleşme, haberleşme, sosyalizasyon ve modernleşme bu tür değişmelerde ön sıraları işgal ederler. Bu seviyede ele alınan değişmelerin araştırması fertlerin değişme eğilimini belirtmektedir. İkincisi ise, sosyal sistem düzeyinde değişmelerin ele alınmasıdır ki, bu da kalkınma, bütünleşme, farklılaşma ve uyum gibi süreçleri kapsamaktadır.[1] Hem ferdi düzeyde bir değişmeyi hem de sosyal sistemde farklılaşmayı ifade eden modernleşme, günümüzde özellikle gelişmekte olan toplumların en büyük hedefi haline gelmiştir. Modernleşmenin hedef haline gelmesi, sanayileşmiş batılı toplumlarda görülen maddi refah imkanlarının artışı ile modernleşme arasında kurulan ilişkinin de bir neticesidir.

İkinci Dünya savaşı sonrasında dünya siyasi hayatında meydana gelen yeni gelişmeler, modernleşmeyi az gelişmiş ülkeler için tek hedef yapmıştır. Savaş sonrasında dağılan sömürge imparatorluklarından kurtularak istiklalini kazanan milletler, kalkınmayı gerçekleştirmek suretiyle iktisadi istiklaline kavuşmak problemiyle karşı karşıya kalmıştır.

Milletler arasında süren çatışma kuvvet dengesi siyaseti bir takım sebep-

[1] Türkdoğan, Orhan; Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme, İst., 1988, sh.74.

lerle, kalkınma (bir anlamda sanayileşme)' sını başlatamamış ülkelerin yanısıra, yeni ortaya çıkan devletlerin de bir an önce kalkınmaları ihtiyacını doğurmuştur. Sanayileşmesini gerçekleştirmiş ülkeler ile henüz kalkınmalarını gerçekleştirememiş ülkeler arasındaki açığın hızla artması, siyasi istiklalini kazanmasına rağmen, iktisadi istiklalin de kazanılmasını zaruri kılmaktadır. Bu açığın kapatılarak gelişmiş ülkelerin sahip olduğu seviyeye ulaşma gayeleri modernleşme sürecini sadece bir kalkınma süreci halinde telakki etme anlayışına sebep olmuştur. Bütün bu sebeplerle modernleşmenin mahiyetinin bütün unsurlarıyla ortaya konmasına ihtiyaç vardır. Çünkü modernleşme maliyetsiz bir değişme süreci değildir.

Günümüzde modern toplumun maddi vasıtalarla insana temin ettiği refahın yanısıra beraberinde getirdiği problemler de sosyolojinin uğraştığı, en azından tahlilini yaparak çözüm için gerekli ipuçlarını insanın emrine tahsis etmek mecburiyetinde olduğu bir konu olmayı sürdürmektedir.Bu problemin bir anlamda modernleşmenin maliyeti olduğunu da bilmeliyiz.[2]

Darwin'le biyolojide başlayıp daha sonra sosyolojiye giren evrimci görüşün takipçisi olan sosyologlara göre, insanlık devamlı bir tekamül halindedir. Bu görüşün diğer bir yansıması da bütün toplumların aynı sosyal evrim sahalarından geçeceğidir.Bugün bu tekamülcü görüşlerin kabul edilemeyeceği bir çok sosyal hadisenin de yardımı ile anlaşılmış bulunuyor.Sosyal değişmeyi incelerken takip edildiği gibi,modernleşmeyi ele alırken de farklı sosyal ve kültürel yapılara sahip toplumlarda, modernleşmenin şekilde olmasa bile mahiyette değişiklik arzedebileceği görüşü[3] gözardı edilmemelidir. Nitekim görülebileceği gibi, modernleşme konusunda da bu sosyal Darwinizmin izlerine rastlamak mümkündür. Ne var ki, bu görüşlerin yanlışlığını anlamak için bir çok ülkenin çok değerli zamanlarını kaybettiğini belirtmek yerinde olacaktır.

Tanım

Diğer sosyal konularda olduğu gibi, modernleşmenin genel olarak benimsenilen ve tecrubi olarak sağlam kabul edilen herhangi bir sosyo- kültürel tanımı mevcut değildir. Genel olarak modernleşmeyi "geleneksel hayat tarzından daha karmaşık, teknolojik yönde ileri ve hızla değişen bir hayat tarzına yönelme"[4] olarak tanımlayabiliriz. Burada modernleşme bir kimsenin geleneksel hayat tarzından kurtulması anlamına gelen zihni süreç olarak düşünülmektedir. Rogers'in bu görüşüne İnkeles ve Lerner de katılmaktadır. Nitekim İnkeles'e göre modernleşme yer ve zamandan ziyade zihniyetteki değişme ile ilgilidir.

---

[2] Heper, Metin;Modernleşme ve Bürokrasi, Ankara tarihsiz, Sh:18

[3] Bendix, Reinhard; "Sanayileşme, Modernleşme ve Kalkınma", Sosyoloji Yazıları, (Ed:İ.Sezal), Bursa 1983, Sh:79-82

[4] Türkdoğan, Orhan;Çağdaş Türk Sosyolojisi, Erzurum 1977, Sh:278

Lerner'de modernleşmeyi geleneksel hayat tarzından modern hayat tarzına geçiş süreci olarak açıklamaktadır.[5]

Modernleşme Anlayışları

Modernleşme modellerini iki kısımda mütalaa edebiliriz. Bunlar, modernleşmeyi Batılılaşma manasında kabul eden klasik modernleşme modelleri ve bu günkü anlamıyla çağdaş yaklaşımlardır.

Klasik modernleşme anlayışı "batıya doğru" bir evrimi kapsar. Eiesenstalt modernleşmeyi; Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da 17. Yüzyıldan 19. Yüzyıla kadar gelişmiş bulunan sosyal, ekonomik ve siyasi sistem tiplerine doğru bir değişim süreci olarak kabul eder.[6] Bu süreç, daha sonra diğer Avrupa ülkelerine, Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılmıştır.

Edward Shils ise modernleşmeyi "batıya bağlı olmadan batılı olmak" şeklinde yorumlamakta, fakat batı tipi "temsili müesseseler rejimi" olarak görmektedir.[7] Bu tür yaklaşımın arkasında şüphesiz toplumların modernleşmelerini tamamladığı ölçüde birbirine benzeyecekleri inancı yatmaktadır. Aynı şekilde iktisaden geri kalmış ülkelerin de başarılı bir şekilde sanayileşmeleri halinde iktisaden gelişmiş ülkelere benzeyeceği kabul edilmektedir. Halbuki bu güne kadar bu görüşü tam olarak destekleyen çok az delil vardır. Avrupalılaşmak ile modernleşmek aynı şey değildir. Bu yüzden modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez.[8] Nitekim, bugünün sanayileşmiş toplumları geleneksel sosyal yapıların bir çok unsurlarını hala muhafaza etmektedir. Bu toplumlar arasında görülen benzerlikler ise "sınai" sıfatının belirlediği mesleki değişme ve şehirleşme.... vs. gibi noktalardadır. Sanayileşme, karmaşık bir süreç olup, eski ve yeninin, çağdaş ve gelenekselin bir arada olamayacağı iddiasını reddeder mahiyettedir. Hâdiseler göstermiştir ki, çağdaş sanayi toplumları bir çok geleneklerini muhafaza etmektedirler. Yani, değişme ve gelişme hem tedrici hem de nisbi olmaktadır.[9] Bu tür bir gelişme sosyal değişmenin muhafazakar karakterini de ortaya koyar. Problemi eski-yeni zıtlığına dönüştürmek ilmi açıdan anlamsız bir tutumdur. Yeni bildiğimiz şey, eskiye en son ilave edilendir. Eski ile yeni durum arasında bir kesiklik olduğu takdirde hadiseler arasında bir devamlılık kalmaz ve sonuçta sebep-netice münasebetleri kurulamaz.[10] Sosyal değişme sürecinde devamlılığı sağlayan sosyal yapı ve değer unsurlarıdır. Çünkü, sosyal yapılar, tip

---

[5] Aynı eser, Sh:278

[6] Mazrui, A.Ali ;Sosyal Darwinizmde Günümüz Modernleşme Teorilerine;" Bir tahlil geleneği, Sosyoloji Yazıları , (Ed: İ. Sezal), Bursa 1983, Sh:58-66

[7] Mazrui, A.Ali; A.g.m. , Sh:58

[8] Güngör, Erol;Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Sh:19

[9] Bendix, R.;A.g.m. , Sh:81-82

[10] Güngör, Erol;Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Sh:125

ve davranışlar çabuk şekil değiştiren bir karakter taşımazlar.[11] Sosyal yapı ve davranışlar, kendilerini şekillendiren şartlar ortadan kalktıktan sonra da uzun süre devam ederler. Bu devamlılık kalkınma açısından olumsuz sonuçlar doğurabileceği gibi olumlu sonuçlar da verebilir. Bu sebepledir ki, kalkınma kavramı sadece sanayileşmenin dolaylı ve doğrudan tesirlerini değil, kalkınmayı nisbi bir olay kılan "modernleşme" ve "geleneksel"in çeşitli unsurlarını birlikte ihtiva eder. Gerçekte geleneksel kültür sanayileşmeyi tahdit etmekle beraber, tamamen tayin edici bir faktör değildir. Sanayileşme, sanayi öncesi kültür üzerine kendi kültürünü empoze eder. Fertleri çalışmaya, tasarrufa ve yatırıma teşvik eden çekirdek aile tipi, açık bir sosyal sistem, kabiliyetlerin taltifi, yenilik ve değişmeye açık değerler, kuvvetli bir sosyal refah devleti anlayışı bu kültürün özellikleri olarak sayılabilir.[12]

Bu durumda modernleşme kavramı, yeni gelişmeye başlayan ülkelerin batı ülkelerinin takip ettiklerinden farklı bir çizgi takip edebileceklerini kabul etmelidirler. Böylece, modernleşme ile geleneksellik arasında birbirini tamamen reddeden bir ilişki olduğu faraziyesi ile değişme vetiresine bakmak yanıltıcı olabilir. Sanayileşme ve ona bağlı unsurlar hiç de geleneklerin silinip modernleşmenin artacağı anlamına gelmez. Tam anlamıyla modernleşmiş bir toplumun bütün geleneksel unsurlardan arınmış olacağı fikri manasızdır.

Klasik modernleşme telakkilerinin altında yatan bir faraziyenin de modern cemiyetlerin birbirine benzeyeceği görüşüne yukarıda değinilmişti. Modern cemiyetlerin birbirlerine daha çok benzemeleri gerçekten herkesin göreceği kadar açık bir hadisedir. Fakat bu durum, kültürlerin temel değerlerinde de birlik yaratacak şekilde geliştiği iddiasını gerektirmeyeceği gibi, böyle bir durumun yaratacağı neticeler üzerinde durmak hayati bir problem sahasını gözönüne sermek anlamını taşır. Bilindiği gibi, medeniyetlerin doğuşu tek bir kültür ve zaman içinde izah edilememektedir. Medeniyetler gerçekten insanlık tarihi boyunca tek milletin veya ülkenin tekelinde doğmamış, gelişmemiştir. Aksine değişik dönemlerde ve yerlerde doğup gelişmiştir. Bunda mahalli kültürlerin gelişme potansiyeline sahip olması ve bu potansiyelin uygun şartlarda gelişerek medeniyeti doğurması asıl sebebi oluşturmaktadır. Eğer modernleşme neticesinde kültürlerin temel noktalarında bütünüyle bir benzeşme meydana gelecek olursa modern medeniyetin daha ileri ve yüksek bir seviyeye ulaşması için gereken hamle hangi kültürde gerçekleşecektir?

Klasik modernleşme anlayışında birinci yanlışlığı oluşturan modernleşme

---

[11] Schumpeter, J.A.; Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, (Çev. T. AKOĞLU), C.I, İst., 1981, Sh:28

[12] Kerr, C.;Dunlop, İ.t. ;Harbison, F.H.-Myers, C.A.;"Sanayileşme ve Kültür" ,(Çev:A.Baransel,N.Ekin)İktisat Fak. Mec. C. 26,No:1-4 İstanbul, 1969,Sh:113-114

ve batılılaşmanın aynı manada anlaşılması görüşünün incelenmesi sonucu netice olarak diyebilir ki, modernleşmeyi belirleyen yeni unsurun zorunlu olarak batıdan gelmesi gerekmez. Modernleşme ve batılılaşma kavramları aynı sosyal ve kültürel yapıyı ifade etmekten uzaktır.

Modernleşmenin bu tip anlayışında ikinci yanlışlık da çoğu kez modernleşmenin tek boyutlu bir süreç olduğu görüşüdür. Bu anlayış aynı zamanda modernleşmeyi tek bir birim veya unsurla örtme hatasına düşmektedir. Yüksek hayat seviyesine sahip bir ferdin zaruri olarak modern olduğu görüşü savunulamaz. Aksine bu ferdin kısmen geleneksel olabileceğini kabul etmek gerekir. Zira modernleşme birden çok unsurun karşılıklı etkileşimi ile meydana gelen bir süreçtir. Ferdin davranışının bir çok yönü olacağı için, ferdin statüsünü belirlemede de birden çok kriteri göz önünde bulundurmak gerekecektir. Yaşama seviyesi, siyasi katılma, kozmopolitlik derecesi, unsurların karşılıklı etkileşimi ... vb. faktörler modernleşmenin mahiyetini belirleyen öğeler olmaktadır. Bu kriterlerden sadece birini ele alarak neticeye gitmek yanıltıcı hükümlerin doğmasına sebep olabilir.

Klasik modernleşme anlayışında her zaman modernleşmenin iyi bir şey olduğu görüşü de bu anlayışın bir diğer yanlışlığını oluşturur.[13] Modernleşmenin ileride sağladığı birçok maddi refah vasıtası, onun her zaman ve her yerde iyi olduğu hükmüne varmamızı gerektirmez. Aksine modernleşme bir çok problemi de beraberinde getirir. Bugünün toplumunda sıkça rastlanabilen anomi, yabancılaşma, artan uyuşturucu alışkanlığı, her türlü marjinal grup sapmaları, terör ... vs. gibi çağdaş toplumun bunalımını oluşturan hadiseler, modern toplumun vazgeçilmez unsurları olmamakla beraber, doğurduğu neticelerdir. Her türlü sapma davranışları bu gün modern toplumlarda görmekteyiz. Buna karşılık geleneksel toplumlarda bu tip davranışlar asgari düzeyde kalmaktadır. Ancak sapma davranışların her modern cemiyetin karakteri olacağı intibaını yaratacak tutumdan uzak kalınmalıdır. Modern toplumun maruz kalacağı bu gibi tehlikelerin daha çok sosyal ve kültürel yapıdan etkilendiği ifade edilebilir. Aksi halde aynı seviyede modern toplum hüviyetini kazanan değişik toplumlarda benzer sapma davranışların da aynı derecede ortaya çıkması gerekecektir.

Modernleşmeye karşı çağdaş yaklaşımlar bu hatalardan uzaklaşma gayretlerini taşımaktadır. Bu özelliği ile çağdaş yaklaşım, modernleşmeyi batıda görülen teknik, iktisadi değişmeden çok sosyo-politik değişme olarak ele almaktadır.[14]

M. Robbins, modern toplumun özelliklerini, şehirleşme, yaygın eğitim, iktisadi zihniyetle ticarileşme, geniş çapta sosyo-kültürel ilişkiler ve yüksek katılma

---

[13] Türkdoğan, Orhan;Çağdaş Türk Sosyolojisi, Sh:279
[14] Bendix,R: Ag.m. ,Sh:80

seviyesi, kozmopolitlik, kitle haberleşme vasıtalarının etkinliği, geniş çapta teknolojik yenilikler olarak belirler.[15] Ona göre, modernleşme bu günkü ve geçmiş yaşama şeklinden daha karmaşık ve gelişmiş bir topluma geçiştir.

Rogers da modern toplum ve yaşama biçiminin unsurlarını saymak suretiyle modernleşmeyi açıklamaya çalışmaktadır. Rogers okuma-yazma, kitle haberleşme vasıtalarının ortaya konulması, kozmopolitlik gibi temel önceliklerin, esnek ve değişmeye yatkın şahsiyetin başarı motivasyonu ile desteklenmesiyle ortaya çıkan modern hayatı modernleşme olarak kabul eder.[16]

Lerner'a göre modern toplum siyasi, iktisadi ve kültürel bütün sosyal faaliyetlere katılan modern insanların oluşturduğu toplumdur. Ona göre bu geniş katılma, geleneksel toplumda yoktur. Katılmaya verilen bu değer, katılmadan sonra insanın kendisini başkasının durumunda görebilme kabiliyetinin geliştirilmesidir. Böylece modern toplum; benzemek istediği kişileri seçebilen ve onlarla bütünleşebilen, rol ve ilişkilerini genişletebilen modern insanların her türlü sosyal faaliyetlere katılma neticesinde geliştirdikleri fikir birliğine dayanmaktadır.[17] Modernleşmeyi safhalar halinde ele alan Lerner, başlangıç olarak şehirleşmeyi kabul eder. Şehirleşmeyle birlikte artan okur- yazarlık, haberleşme vasıtalarının etkisinin de artmasıyla siyasi katılma sağlanır ve böylece modern hayat tarzına ulaşılır. Lerner, bu safhalardan hareket ederek toplumları modernleşme seviyelerine göre, modern, geçiş durumunda ve geleneksel olarak üçe ayırır.

Smelser'e göre modernleşme ise; a)geleneksel güçler, b)farklılaşma güçleri ve c)yeni bütünleşme güçleri arasındaki üç yönde oluşabilecek bir süreç olarak belirlenebilir.[18] Yine Smelser, Max Weber'den etkilenmiştir. Gerçekten M. Weber'de "akli"nin karşılığı "gelenek"tir. Gelenek, akli olana zıt olmakla beraber değişmeye karşı değildir. Konunun akışı içinde yer yer buna temas edildiği gibi, genelde ferdin tutum ve davranışları zihni durumlarının sürekliliğini temin etmektedir. Ananevi tutum ve davranışlar bazen modernleşme istekleriyle çatışmasına rağmen, hızlı değişme dönemlerinde istikrarı destekleme veya korumada önemli bir mekanizmadır. Bazı hallerde modernleşme, gelenekselleşme derecesini yükseltebilmektedir. Türkdoğan buna misal olarak ulaştırma vasıtalarındaki gelişmenin hacca gitme oranında yolaçtığı artışı gösterir.[19] Nitekim N. Vergin'in Krd. Ereğlisi'nde yaptığı araştırmanın sonuçları, sanayileşmenin dinden uzaklaşma süreciyle paralel yürüyeceği görüşünün isabetsiz olduğunu[20] ortaya çıkar-

---

[15] Tezvcan, Mahmut;Sosyal ve Kültürel Değişme, Sh:88
[16] Tezcan,M.,A.g.e., Sh:89
[17] Kongar, Emre: Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, İst., 1981, sh.218 vd.
[18] Türkdoğan, Orhan; A.g.e., Sh:282
[19] Türkdoğan,Orhan;A.g.e., Sh:234
[20] Vergin, N.;"Toplumsal Protesto vs. Dinsel Hareketler", İkt. Fak. Mec. , C:37,

mıştır.

Ayrıca sanayileşmeyle birlikte geleneksel geniş aileden çekirdek aileye geçiş sözkonusudur. Modern cemiyet nizamında da geniş ailenin yaşayabileceği ve hatta bazı fonksiyonları daha iyi işler hale getirebileceği görülmektedir. Mesela modern cemiyette geniş aile; üyeleri için iş temini ve mali, psikolojik destek sağlamak suretiyle, dayanışmayı sürdürmek gibi önemli fonksiyonları icra edebilmektedir.

Görülüyor ki, modernleşme "geleneksel"i bütünü ile ortadan kaldırmamış, çoğu zaman her ikisi bir arada yaşamakla kalmayıp aynı zamanda bir fonksiyonu birlikte yerine getirebiliyorlar. Modern tıp ile halk tababetinin bir arada yaşaması, her ikisinin de aynı anda kullanılır olması buna güzel bir örnek teşkil edebilir.

Smelser, modernleşmeyi birbiriyle ilgili dört ayrı sürecin oluşturduğu görüşündedir. Bu süreçler teknik kalkınma, tarım alanında kalkınma, sanayileşme ve şehirleşmedir. Bu süreçler sonunda modern toplum ortaya çıkar. Modern toplum, temsili siyasi sisteme sahip, okuma-yazma oranı yüksek, laik inançları benimsemiş, ailenin küçüldüğü (çekirdek aile) coğrafi ve sosyal hareketliliğin artmış olduğu, çoğulcu tabakalaşmaya sahip toplumdur. Görüldüğü gibi bu süreçler, yapıda farklılaşma ve bütünleşmeyi kapsamaktadır.

Sosyal yapıdaki farklılaşma çok fonksiyonlu rol yapısında da birkaç alanda ihtisaslaşmaya geçişi ifade etmektedir. Farklılaşma bir çok kişilerin yeni roller üstlendikleri ve davranışlarında rasyonelliğe yöneldikleri karmaşık sosyo-ekonomik sistemin canlılığını sağlamaktadır. Bu durumda farklılaşan rol ve teşkilatlanmaların düzenlenmesi ihtiyacı doğmaktadır. Bütünleşme ise, sosyal münasebetlerin yeni biçimlerini şekillendiren normları hazırlamakla sağlanacaktır. Bu yeni bütünleşme mekanizması milliyetçi ideolojiler şeklinde belirir ve hükümet yapılarında siyasi ve mesleki kuruluşlarda görülür.[21] Düzenli ve istikrarlı bir değişme farklılaşma ile artan bölünme ihtimallerini yeni esaslar etrafında sağlanan bütünleşme ile gerçekleştirebilir. Bu sebeple modernleşme uğrunda toplumun değerlerini zorlamak tehlikeli sonuçlara davetiye çıkarmak olur.

Netice olarak dünyanın mevcut kuvvet dengesinin daha adil hale getirilebilmesi ve milletlerin kaderine sahip çıkabilmesi için kalkınmalarını tamamlamak, modernleşme ile ifade edilen gelişmeyi gerçekleştirmek mecburiyetinde oldukları sonucuna ulaşılabilir. Bu arada, modernleşmenin bugünkü problemlerini bir çok tecrübenin de ortaya çıkardığı gibi milli kültür değerlerinin korunması ve geliştirilmesi sayesinde önlemenin mümkün olduğunu belirtmek gerekir.

Gelişmekte olan ülke fertlerinin modernleşme karşısında iki ayrı tavır takı-

---

İstanbul 1980, Sh:117

[21] Türkdoğan, Orhan; A.g.e.,Sh:286

nabileceği modernleşme modellerine ait tetkiklerden ortaya çıkarılabilir. Modernizm karşısında takınılan bu iki tavır, yani kalkınmış ülkelerin bütün hayatlarını benimseme veya her türlü yeniliğin benimsenmesi şeklindeki mutlak modernizm görüşü ile, modern hayata kontrollü bir şekilde girilebileceği görüşü dışında bir üçüncü tavır daha vardır ki, buna yeni gelenekçilik akımı denilebilir.

Modernleşmenin zıttı olarak ta düşünülebilecek olan yeni gelenekçilik hareketi fertleri modern hayat tarzından daha geleneksel hayat şekline doğru değiştirmeyi amaçlayan bir süreç olarak tanımlanabilir.

Rogers, yeni gelenekçilik akımının doğmasına sebep teşkil edebilecek faktörleri birkaç noktada toplamaktadır. Buna göre; mevcut normlardan sapmayı önlemek amacıyla daha geleneksel tarzlara uymak arzusu bu akımın doğmasına sebep olabilir. Bu tip bir tutuma, daha çok eğitim ve öğrenimini yurt dışında tamamlayıp yurda dönen fertler arasında rastlanmaktadır. Bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerde elitler, milli hürriyetin kazanılması ve sağlamlaştırılmasını sağlamak için çoğu zaman bu yola başvurmaktadır. Ancak, milli kimliğin kazanılması için girilen bu yolda teknolojinin sağladığı imkanlara karşı tavır yoktur. Milli kıyafet ve dinine dönen müstemleke aydını, modern teknolojinin imkanlarından faydalanmayı telkin etmekten de geri kalmaz.

Yeni gelenekçilik, eski, yerli ve modernin bir uyumunu sağlamayı diğer bir ifade ile geleneksel yolda modern olmayı telkin etmektedir.[22] Bu akım bütünü ile modernleşme fikrinden kurtulmayı da ortaya koyabilir.

Sonuç

Kalkınmakta olan ülkelerde mutlak ve kontrollü modernleşme tezleri ön planda olduğu halde ,daha geri kalmış toplumlarda kuvvetli modernizm cereyanlarına da rastlanabilmektedir. Bazı ilkel cemiyetlerde eski kültürün bir sembolik kıymeti adeta kutsiyet kazanmakta ve bunun etrafında modern kültüre karşı şiddetli bir reaksiyon hareketi teşekkül etmektedir. Fakat bugün dünyanın arzettiği manzara şu gerçeği ortaya koymaktadır: Modernleşme kolayca reddedilebilecek bir olgu değildir. Modernleşmeyi reddetmek yerine, yeni formlara kavuşturulmuş milli kültür değerleri ile modern hayatın ferdi yabancılaştıran ve şehir hayatı içinde atomize eden tesirlerini kontrol imkanlarını araştırmak daha yararlı ve doğru bir tutum olacaktır.

---

[22] Türkdoğan, Orhan; A.g.e.,Sh:288