



# MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters

**MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a refereed journal**

**Cilt 5 – Sayı 1, Bahar 2017 | Volume 5 – Issue 1, Spring 2017**

## **Dizin Bilgileri | Indexation**

Sosyal Bilimler Atıf Dizini | Social Sciences Citation Index (<http://atif.sobiad.com>)

Türk Eğitim İndeksi | Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

Google Akademik | Google Scholar (<https://scholar.google.com.tr>)

ResearchBib | ResearchBib (<https://www.researchbib.com>)

## **İletişim Bilgileri | Contact Information**

Genel Ağ | Web: <http://dergipark.gov.tr/gumusmaviatlas>

E-posta | E-mail: [gu.maviatlas@gmail.com](mailto:gu.maviatlas@gmail.com)

Telefon Numarası | Phone Number: +90 456 233 74 06 (6182)

Belgegeçer | Fax: +90 456 233 74 06

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Gümüşhane-Türkiye

## **Yayın Tarihi | Publication Date**

30 Nisan 2017 | 30 April 2017

**e-ISSN**

2148-5232





# MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters

**MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a refereed journal**

**Cilt 5 – Sayı 1, Bahar 2017 | Volume 5 – Issue 1, Spring 2017**

GSÜ Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı | Owner on the behalf of Fac. of Letters at GSÜ & Head of the Editorial Board

**Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Bayram NAZIR**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey  
E-posta | E-mail: bayramnazir@gmail.com

Editörler | Editors

**Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey  
E-posta | E-mail: sedazsy@yahoo.com.tr

&

**Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. | Merve KARAÇAY TÜRKAL**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey  
E-posta | E-mail: mkturkal@gumushane.edu.tr

Yardımcı Editörler | Associate Editors

**Arş. Gör. | Res. Assist. Alperen GENÇOSMANOĞLU**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey  
E-posta | E-mail: alperengencosmanoglu61@gmail.com

&

**Arş. Gör. | Res. Assist. Oğuz Han KARAHAN**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey  
E-posta | E-mail: karahanoguzhan@gumushane.edu.tr





# MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters

**MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a refereed journal**

**Cilt 5 – Sayı 1, Bahar 2017 | Volume 5 – Issue 1, Spring 2017**

Yayın Kurulu (Üyeler) | Editorial Board (Members)

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | İstanbul Medeniyet University, İstanbul-Turkey  
&

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Bünyamin KOCAOĞLU**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey  
&

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Osman KÖSE**

Polis Akademisi, Ankara-Türkiye | Police Academy University, Ankara-Turkey  
&

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY**

Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Maltepe University, İstanbul-Turkey  
&

**Prof. Dr. | Prof. Dr. ŞABAN SAĞLIK**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey  
&

**Prof. Dr. | Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey  
&

**Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Önder DUMAN**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey  
&

**Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ**

Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Marmara University, İstanbul-Turkey  
&

**Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU**

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey  
&

**Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey





# MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters

**MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a refereed journal**

**Cilt 5 – Sayı 1, Bahar 2017 | Volume 5 – Issue 1, Spring 2017**

Hakem Kurulu | Board of Referees

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Prof. Dr. Işık ÖZGÜNDOĞDU EREN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Prof. Dr. Murat KÜÇÜKUĞURLU (Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)  
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi, Kayseri-Türkiye)  
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon-Türkiye)  
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Doç. Dr. M. Kevser BAŞ (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara-Türkiye)  
Doç. Dr. Fatma BAĞDATLI ÇAM (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)  
Doç. Dr. Murat Cem DEMİR (Munzur Üniversitesi, Tunceli-Türkiye)  
Doç. Dr. Saffet KARTOPU (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)  
Doç. Dr. Sevda MUTLU (Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas-Türkiye)  
Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Doç. Dr. Erdal YILDIRIM (Munzur Üniversitesi, Tunceli-Türkiye)  
Doç. Dr. Asiye KAKIRMAN YILDIZ (Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Uğur AKBULUT (Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Orhan BİNGÖL (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Coşkun ERDOĞAN (Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Kemal SAYLAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Ercan ŞAHBUDAK (Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Eyyub ŞİMŞEK (Aksaray Üniversitesi, Aksaray-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. M. Yasin TAŞKESEN LİOĞLU (Bayburt Üniversitesi, Bayburt-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Selahattin TOZLU (Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane-Türkiye)  
Sinem Ayşe GÜLMEZ SAYDAM (SALT Araştırma, İstanbul-Türkiye)





## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Oğuz HAŞLAKOĞLU. **Sanatsal Değer ve Ekonomik Değer Arasındaki İlişkiye Etik Açından Bakış | The Relationship between Artistic and Economic Values in View of Ethics**, *Mavi Atlas* 5(1)/2017: 1-8.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.304287].
- [2]. Ümit ÖZTÜRK ve Seda ÖZSOY. **Felsefe Dergileri Bibliyografyası (VII): “Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi” | Bibliography of Philosophical Journals (VII): “Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi”**, *Mavi Atlas* 5(1)/2017: 9-21.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.309507].
- [3]. Celal YEŞİLÇAYIR. **Carl Schmitt’in Liberalizm Eleştirisi | Carl Schmitt’s Critique of Liberalism**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 22-43.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.304356].
- [4]. Çiğdem YILDIZDÖKEN. **Şüpheden Kartezyen Düşünceye Giden Yol | The Way from Doubt to Cartesian Thought**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 44-68.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.305581].
- [5]. Sinan KÖSEDAĞ. **Nurettin Topçu’da İnsan ve Şahsiyet | Human and Personality in Nurettin Topçu**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 69-79.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.305611].
- [6]. Metin BECERMEN. **Rethinking Relation between Unity and Plurality through Solidarity | Birlik ve Çokluk İlişisini Dayanışma Üzerinden Yeniden Düşünmek**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 80-85.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.305625].
- [7]. Orhan BİNGÖL. **Bedenin Sosyolojisi: Nasıl? Niçin | Sociology of the Body: How? Why?**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 86-96.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.305898].
- [8]. Olcay TİRE. **Toplumsal Cinsiyet Rollerini Açısından Türkiye’de Kadın Yoksulluğu | Women’s Poverty in Turkey in terms of Gender Roles**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 97-112.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.306047].
- [9]. Metin BAL. **Yemeklik Sanata Karşı Brecht’in Epik Tiyatrosu ve Mezbahaların Kutsal Johanna’sı Oyununun Felsefi Bir Yorumu | Brecht’s Epic Theatre versus Culinary Art and A Philosophical Interpretation of Saint Joan of the Stockyards**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 113-134.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.307097].

- [10]. Fatih UYAR. **Monolojik Söylem Romancısı Olarak Halide Edip: *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno'nun Oğlu* Örnekleri | Halide Edip as a Novelist who has Monologic Discourse: *Vurun Kahpeye* and *Zeyno'nun Oğlu* Samples**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 135-159.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.307345].
- [11]. Alpaslan DEMİR ve Yasin DÖNDER. **Gümüşhane Şerhiye Sicili (1887-1892) | Gümüşhane Şerhiye Register (1887-1892)**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 160-171.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.309371].
- [12]. Özgür YILMAZ. **Veba, Kolera ve Salgınlar: Trabzon'da Halk Sağlığı ve Sağlık Kurumları (1804-1895) | Plague, Cholera and Epidemics: Public Health and Public Health Institutions in Trabzon (1804-1895)**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 172-200.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.309429].
- [13]. Ersoy ZENGİN. **Milli Mücadele Yıllarında İmalat-ı Harbiye Fabrikaları | İmalat-ı Harbiye Factories in the Years of National Struggle**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 201-223.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.309666].
- [14]. Elif YILMAZ ŞENTÜRK. **Türkiye'deki Özel Arşiv ve Kamu Arşivlerinde Girit Belgeleri | Cretian Records Held in Public and Private Archives in Turkey**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 224-237.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.309732].
- [15]. Funda SONGUR. **Geçmişten Günümüze Aydıntepe: Tarih, Kültür ve Ekonomi | Past and Present of Aydıntepe: History, Culture and Economy**, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 238-268.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.309747].

### **Kitap Değerlendirme | Book Review**

- [1]. Seda ÖZSOY. **Bilimsel Rasyonalite Bunalımına Çözüm Bulma Arayışı: Imre Lakatos ve *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi* | Seeking a Solution to the Scientific Rationality Problem of Science: Imre Lakatos and *Methodology of Scientific Research Programmes***, *Mavi Atlas* 5(1)/2017: 269-276.  
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.309750].

**Hakkında | About**, *Mavi Atlas* 5(1)/2017: 277-278.

**Yayın İlkeleri | Publication Principles**, *Mavi Atlas* 5(1)/2017: 279-282.

**Yazar Rehberi | Author Guidelines**, *Mavi Atlas* 5(1)/2017: 283-288.

## TAKDİM

*Mavi Atlas* (e-ISSN: 2148-5232), Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal bilimler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkı sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

2013 yılında yayın hayatına başlayan *Mavi Atlas*, “2013-2016” yılları arasında 7 sayı olarak basılmıştır. *Mavi Atlas*, 2017 yılından itibaren cilt ve sayı numaralandırması ile yayınlanacak olup yıl içindeki her iki sayı bir cilde tekabül edecektir. Bu durumda eski nüshalarımıza ait numaralandırma aynı şekliyle kalacak, yeni sayımız “Cilt 5, Sayı 1” şeklinde numaralandırılacak, takip eden nüshalarda da aynı usûl uygulanacaktır.

*Mavi Atlas* Yayın Kurulu Başkanı

Doç. Dr. Bayram NAZIR

Makale Geliş | Received: 19.03.2017  
Makale Kabul | Accepted: 27.03.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.304287

**Oğuz HAŞLAKOĞLU**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul-Türkiye  
Istanbul Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, İstanbul-Turkey  
haslakoglu@itu.edu.tr

## **Sanatsal Değer ve Ekonomik Değer Arasındaki İlişkiye Etik Açından Bakış**

### **Öz**

Bu makalede sanatsal ve ekonomik değer ilişkisi özgürlük ve özerklik bağlamında etik boyutuyla ele alınmaya çalışılmıştır. Sanatta özgürlüğü, insanın evrensel anlamda “hür oluş” kabulü üzerinden, gerek yapıtın yaratıcı özgünlük koşulu gerekse toplumsal sorumluk bağlamını tanımlamak için kullanılan yaklaşım, özerkliği de sanatın içinde bulunduğu sermaye birikimini esas alan üretim koşulları içinde özellikle “kültür endüstrisi” kavramıyla gelinen noktada tarihsel perspektifi de dikkate alarak eleştirel önceliğe vurgu yapan yanıyla ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat, Değer, Etik, Özerklik, Sanatın Toplumsal Sorumluluğu, Ekonomik Değer.

## **The Relationship between Artistic and Economic Values in View of Ethics**

### **Abstract**

The essay focuses on the ethical dimension concerning the relationship of artistic and economic values within the context of freedom and autonomy. The approach takes its starting point from the acknowledgement of the human being as a free agent and applies it as the condition of any art work to be genuinely original as well as using it as a criterion against mere caprice within the context of social responsibility. In the same way, by shortly presenting the historical perspective on the matter, autonomy in art is emphasized in its critical aspect in so far the artist is living within the mode of production that is determined by “cultural industry”.

**Keywords:** Art, Value, Ethics, Autonomy, Social Responsibility of Art, Economical Value.

Sanatsal değer ve ekonomik değer, her birinin dayandığı kategorik anlamda farklı değer dünyaları bakımından hem karşılıklı birbirini dışlayan hem de zorunlu olarak içeren ‘ne senle ne de sensiz’ türü çelişik bir ilişki tarzına sahip. Bir yandan sanatın değeri hiçbir zaman ekonomik değere indirgenemez çünkü sanat -bu ne kadar gerçekçi olmayan bir ifade gibi görünürse görünsün- satılmak için yapılmaz, diğer yandan da eskilerin deyimiyle “marifet iltifata tâbidir, satın alınmayan meta zayıdır”, çünkü sonuç olarak geliri olmadan sanatçının maddi hayatını yeniden üretebilmesi mümkün değildir. O halde iki değer arasında nasıl bir ilişkiden söz edilebilir? Bu soru aslında ister istemez sanatın içinde değer bulduğu toplumu ve onun maddi hayatının yeniden üretilmesi koşullarını gündeme getirmeyi gerektirir. Bu da ekonomik değerın günümüzde tümüyle kapitalist bir ekonomi içinde belirlendiğini hatırlamamızı sağlar. Kapitalizm, sermaye birikimi esaslı bir ekonomik düzen olduğuna göre de sanatı Adorno’nun deyimiyle “kültür endüstrisi” bağlamında esasen “metalaştırma” dışında kâr amaçlı bir ekonomik değer haline getirmesi mümkün değildir. İşte tam burada kapitalist sistemin tipik tezahürü olan emeğine yabancılaşan emekçinin kaderiyle sanatçınınınin kesitiği görülür. Buradaki yabancılaşma bağlamına bakıldığında sanki sanatçı kendi atölyesinde ürettiği bir ürünü satıyor olduğu için tipik bir emekçi gibi ekonomik sömürüye doğrudan maruz değil gibidir. Üstelik esasen hukuki bağlamda tanımlandığı şekliyle serebral bir faaliyet olarak sanatın, giderek daha fazla biçimde fiziksel bir otomasyon düzeyine indirgenmeye çalışılan genel anlamdaki ‘kol emeğine’ nazaran farklı bir kategoride olduğu da açık. Ne var ki emeğin niteliğindeki fark ne olursa olsun bir sanatçının da hayatını yeniden üretebilmesi için, içinde bulunduğu ekonomik sisteme tıpkı diğer tüm emekçiler gibi aynı koşullarda tâbi olduğu görülür. Kapitalist sistemin en ürkütücü yanlarından biri, bütün bir toplumsal hayatı, sermayenin mutlakıyetine dayalı ekonomik düzenin ruhuna uygun biçimde kuşatıcı bir mekanizma haline getirmesidir. Bu anlamda makineleşme bir bilim kurgu metaforu olmaktan öte ekonomik ilişkiler mekanizmasına tâbi olmanın getirdiği belirleyici ve zorunlu bir yaşantı olarak karşımıza çıkar. Zaten bu durumun kavramsallaştırılması olarak yabancılaşma, Marx’ın ortaya koyduğu esasta; nesnel ekonomik ilişkilere indirgenerek maskelenmek suretiyle iptal edilen, insanı bir ‘sosyal varlık’ olarak özünde (*Wesen*)

tanımlayan toplumsal bağlamdır. Başka bir deyişle, her türden emeğe yabancılaşma, metalaştırılma yoluyla, her şeyden önce insan doğasının ‘olmazsa olmaz’ koşulu olan toplumsallaşmayı ortadan kaldırır. O halde metalaştırma yoluyla toplumsal ilişkinin baskılanmasıyla/maskelenmesiyle oluşan yabancılaşmanın, sanatın kendi içindeki değerine toplumsal bağlamdaki etkisi nedir? Bu sorunun yanıtı, sanatsal değerle ekonomik değer arasındaki ilişkinin özgürlük ve özerklik bağlamında anlaşılması kaydıyla etik boyutuna ışık tutar.

Sanatın toplum için mi yoksa kendisi için mi olduğuna dair esasen hiç bir anlam taşımayan derinlikten yoksun sorunsalı bir kenara bırakırsak, türü ne olursa olsun sanatsal hiç bir faaliyetin, tümüyle indirgenmez olduğu toplumsal bağlamdan aynı zamanda tümüyle de soyutlanamayacağı görülür. Böyle olunca da sanat ve toplum ilişkilerinin ve dahası sanatın –toplumsal etkisine bağlı olarak– bizatihi işlevinin ne olabileceği sorusu ortaya çıkar. Bu da sanatın işlevini tanımlayan biçimsel bir tecrübeyi yaşantı karşılığı olarak tanımlar. Yaşantının beğeni esasında tecrübe edilmesine hizmet eden ‘estetik kültür’ örneğinin tam olarak böyle bir bağlamın eserdir çünkü bir şekilde güzellik bir değer olarak sosyal ve kültürel davranış biçimlerinde belirleyici bir role sahiptir. Oysa asıl sorun tam da güzelliğin bir değer olarak indirgenmediği ‘estetik bağlam’ içinde tanımlanmasında yatar çünkü sanatta yapan-bakan ilişkisi ne yazık ki Kant’tan beri içine hapsediği ‘biçimci’ (*formalist*) köklerinin izini taşır. Bu tespitin anlamı şudur: sanat estetik bağlamda güzelliğin tanımını ve tecrübesinde yalnızca ‘biçim’ esasında oluşan ve “estetik” sözcüğünün de geldiği *aisthēsis* (duyusal deneyim, hissetme) esasında bir beğeniye indirgenerek tanımlandığı ve belirlendiği sürece, sanatın toplumsal etki ve işlevinin, niteliği ne olursa olsun, Adorno’nun deyimiyle “kültür endüstrisi”ne hizmet etmesi kaçınılmazdır. Oysa sanatın en temel niteliği; sanatçının yaratıcı fiiline hükmeden hürleşme saikinin –‘konu’dan farklı olarak– içerik itibariyle mimetik bağlamda büründüğü malzeme ve biçimi benzersiz kılan özelliğinde ortaya çıkan bir tür “artık değer (*surplus value*)” olarak ‘özerklik’ (*autonomy*) bağlamıdır. Böylece sanat, seçkin bir anlayışın kaprisinden ayırt edilmesi gereken bu sahil anlamında özerkliğini içinde yaşadığı toplumun Adorno’nun ifadesiyle bir anti-

tezi olarak konumlayarak onu çelişkilerinde ortaya koyan eleştirisini üstlenebilir. Bu anlamda sanat, her şeyden önce işe “dünya hâli” olarak önüne konulan “böyle gelmiş böyle gider” kabulünün reddiyle başlar ve bunun nedeni hürleşme saikinin sanatın, özellikle de modern sanatın altta yatan asıl *pathos*’unu oluşturmasıdır. Bu açıdan bakıldığında sanat gerçekliğin bir taklidi ve/veya temsilini üstlenmez; bizzat düşlemek sûretiyle zaten değişime tâbi gerçekliğin her an yeniden inşa edilebileceğini ve böylece de tıpkı bir sanat eseri yaratılabileceğini gösterir.

Tarihsel perspektiften bakıldığında, özerkliğin, Kant estetiğinde güzelliğin, ‘hayal gücü (*Einbildungskraft*)’ ve ‘idrak’ (*Verstand*)’ yetilerinin ‘serbest oyunu’ ve ‘uyumu’ içinde (Kant 1952: 60) Kant’ın verdiği isimle ‘estetik idea’ olarak (1952: 210) ‘tecelli ettiği’ (*Darstellung*) ‘darp izinde’ (*Hypotyposis*) ‘sembolik’ bağlamda ortaya çıktığı (1952: 221-222) hatırlanırsa, güzellik tecrübesine ancak kendisini belirleyen gerçeklikten –oyunun hürleştiiren ve uyumun çelişkiyi gideren özellikleri sayesinde– azade oluşuyla ulaşılabildiği de görülür. Buna karşın Hegel estetiğinde özerklik ise bizatihi yaşamın kendisi olan çelişkiyi ‘değilleyerek içeren’ (*Aufhebung*) olumlu bütünlüğü (*Totalität*) içindeki hakikat olarak tanımlanan idea’nın bir öz oluşunda mahiyetini belirleyen görünme koşuluna ‘tam uygunluk’ olarak ideal’i gerçekleştirmek için koyulduğu ‘biçim’ arayışıdır (Bkz. Hegel 1994: 73-74, 111, 114). Hegel düşüncesinde bu ‘ideal’ biçim bulunduğu hakikat sanat yapıtında kendisini ne bilim ne de tarihte olmadığı denli yetkin bir biçimde bilimsel ve tarihsel olarak ifade eder. Hegel estetiğinin bu hakikat ve sanat bağlamını “hakikat esası (*Wahrheitsgehalt*)” (Bkz. Adorno 2012: 88, 128-129, 341) adıyla kendi estetiğinin merkezi kavramı haline getiren Adorno ise geliştirdiği ‘olumsuz diyalektik’ (Adorno 2014: 139-153) yoluyla, ‘özdeş olmayan’ (*Nicht-Identisch*) kavramıyla tanımladığı bir tür yarım bırakılmış çelişki içinde asılı diyalektik anlayışıyla Hegel’den ayrılır ve özerkliğin her zaman sanat yapıtının metalaştırılmasıyla diyalektik bir çelişki içinde anlaşılması gerektiğini söyler. Böylece Adorno’ya göre özerklik ve metalaştırma arasındaki bu uzlaşmaz çelişki, modern sanatın, izleyicisinden önce kendi içinde kendisine yabancılaşmasına neden olur.

Yukarıda kısaca özetlenen görüşlerin tümünün klasik düşüncenin bir özelliği olarak sistem felsefesi geleneği içinde yer alması (Adorno da kendi düşüncesi içinde olmasa da esasen bağlandığı Marxists ideoloji anlamında buna tâbidir) sanatı bir fiil olarak gerçekleştirdiği yaratıcılık esasını belirleyen kendi nesnel koşullarında anlamayı hem ertelemiş hem de zorlaştırmıştır. Oysa sanatın her şeyden önce yaratıcı fiilinde hür olması gereği açıktır, aksi takdirde sanatsal yaratının ‘olmazsa olmaz’ koşulu olan özgünlükten, hem insan türünün ‘iz bırakmaya’ dayalı *sui generis* ifade tarzı hem de türün kendi içinde söz konusu bireysel bağlamında söz edilebilmesine zaten imkân yoktur. Bu durum çerçevesinde ortaya konulması gereken kendi içinde sorunlu sanat ve kültür ayrımı bir yana, sanatı meydana gelme esasında tanımlayan bu ‘hürleşme’ ilkesinin aynı zamanda sanatsal her türlü faaliyetin, kendi evrensel tanımı içerisinde esasen insanın ‘hür oluşu’ kabulüne dayandığını gösterir. Böylece de etik ve estetik kaçınılmaz biçimde örtüşmek zorunda kalırlar çünkü tümüyle insani bağlamda bir değer etkinliği olarak sanat onun toplumsal bir varlık oluşundan söküp alınamaz ve hürleşme tam da basit bir kapris olmaktan onun çıkaracak olan özerklik ve metalaşma arasındaki diyalektik bağlamını ancak toplumsal sorumluluk üzerinden kazanır.

Diğer yandan bir sanat yapıtının her şeyden önce fiil esasında anlaşılması kaydıyla ontolojik anlamı bakımından, bakanı, karşı taraftan ‘seyreleyen’ değil, tıpkı sanatçı gibi bizatihi ‘eyleyen’ olarak konumlanması gerektiği görülür çünkü sanat yapıtının tecrübesinde yapan/bakan ayrımının diyalektiğine hükmeden mimetik ilke her şeyden önce seyircinin kendisini sanatçının yerine koymasını gerektirir. Ne var ki burada ‘kendini yerine koyma’ basit anlamda duygusal bir empati bağlamını tanımlamaz; ‘yapan’ın en başından itibaren aslında aynı zamanda ‘bakan’ oluşunun sanatsal anlamdaki ontolojik esasta zorunlu bir gereğine işaret eder. ‘Yapan’, kendi fiili itibarıyla aynı zamanda da ‘bakan’ olduğu içindir ki sanat yapıtı öznenin kendisini hürleşme yoluyla başkası olarak kurmasının cisimleşmiş bir manifestosudur. Bu anlamında hürleşme Rimbaud’nun ifadesiyle ‘ben’in ‘her zaman’ bir başkası olmasıdır<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Rimbaud’nun (1854-1891), Türkçede genelde “Ben bir başkasıdır” şeklinde karşılanan *Je est un autre* ifadesi, şairin 13 Mayıs 1871 tarihli Georges Izambard’a ve 15 Mayıs 1871 tarihli Paul Demeny’ye gönderdiği mektuplarda karşımıza çıkar (Mektupların Türkçesi için, bkz. Rimbaud 2008: 63-80).



çünkü kendisini, özdeşleşme olmaksızın (bu zaten hem mimetik hem de ontolojik anlamda imkânsızdır) ancak başkasıyla tamamlayarak tanımlayabilir. Esasen insanın bir sosyal (*socio*; ortak) varlık oluşunu tanımlayan özü (*Wesen*) de buradan gelir; insani anlamında hakikat ancak başkasıyla –benzeşmeksizin– ‘bir arada’ mümkündür. Bu sebeptendir ki kendisini aşan bir ‘yapay nesne’ (*artefact*) olarak ‘sanat yapıtı’ bakan konumunu adet olarak çoğaltmaz; bilincin en başından itibaren bir başkası üzerinden kendisini tanımladığı ortak toplumsal varlığın farkındalığında, seyircisini içine savrulduğu yanılısamalı özne konumundan çekip çıkararak içinde bulunduğu dünyadan sorumlu olduğu gerçeğiyle yüzleştirir.

Bu ilginç durum, aslında modern sanatın da temel ilkesini oluşturur çünkü modern sanat Hegel’in etkileyici tespitiyle; ‘biçimin düşünce lehine aşılması’ üzerine kuruludur. Bu şekilde düşüncenin sanatın yaratıcı ilkesi haline gelmesi, sanatçıyı doğayı görünüş olarak taklit etme zorunluluğundan kurtarmış ve onu kendi içinde başlı başına özerk ve bağımsız bir doğa haline getirmiştir. Bunun anlamı: ‘yapma’nın modern sanat için Descartes’in sezgisel yoldan düşünceden varlığa ulaşan *cogito ergo sum*’una nazire yaparcasına artık bir ‘olma’ya dönüşmesidir. Picasso’nun “sanat yapılan bir şey değildir çünkü sanatta esas olan yapmak değil olmaktır; örneğin Cézanne eğer Jacques-Emile Blanche gibi ‘düşünmüş ve yaşamış olsaydı’ beni hiç ilgilendirmezdi çünkü bizi Cézanne’a bağlayan onun kaygısıdır, elmalarının güzelliği değil” (*akt. Ashton* 2001: 69) dediğinde kastettiği tam olarak budur. Ve düşünce her zaman ya hürdür ya da zaten düşünce değildir çünkü düşünce her zaman tek başına ne olumlu ne olumsuz anlamda belirleyici yargıdır; o daha ziyade olumlu ve olumsuz yargının durmaksızın birbirine devrettiği sınırdaki savrulmaksızın duran, felsefenin başlangıcına egemen ruh hali (*pathos*) olan hayretin (*thaumazein*) dile gelişi olarak bizatihi sorudur.

Burada gelinen nokta, sanatın toplumsal etki ve işlevini de gözler önüne serer: eğer bir sanat yapıtı ‘hür olma’ ilkesinden hareket eden bir sanat düşüncesini esas alamıyorsa ne kadar provokatif bir biçim/içerik bağlamına sahip olsa da beğeni yargılarını muhatap alan biçimi üzerinden kaçınılmaz bir biçimde metalaştırıldığı ekonomik sisteminin bir parçası haline gelerek sadece bir tüketim nesnesine dönüşür.

Bunun anlamı da açıktır; bir sanat yapıtı sanat oluşunu da belirleyecek şekilde ya insan hakikatine işaret edişinin bir gereği olarak hürleşmeden yanadır ya da bir sanat yapıtı değildir; başka bir alternatif yoktur. Aynı nedenle de bir sanatçının başına gelebilecek en talihsiz olay, kendisine sunulan altın kafeste şakıyan bir bülbül olmaya razı olmasıdır çünkü kariyeri artık tümüyle yaparak tüketmeden ibaret, şöhretin çarmihına gerilmiş aslında bir tükenme trajikomedisidir. Dolayısıyla da esasen etik bağlam, sanatta sanatçının ne yaparsa ahlaklı olabileceği türünden bir ön kabul içeren ahlakçı anlayış üzerine kurulamaz. Asıl sorun, sanatçının bir insan olarak kendi hakikati ve hür olmayla kurduğu ilişkidir ve bunu hayatını yeniden üretebilmesi için gerekli zorunlu bir koşuldan, tümüyle ‘kendinden menkul’ bir ekonomik ‘özgürleşmeye’ dönüştüren yolda elden çıkarıyorsa bu Faustvari alışverişte aslında satıyor olduğu kendi ruhudur.

### KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W. (2001). *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.

ADORNO, Theodor W. (2012). *Aesthetic Theory*, trans. Robert Hullot-Kentor, Continuum.

ASHTON, Dore (2001). *Picasso Konuşuyor*, çev. Mehmet Yılmaz ve Nahide Karaağaç, Ankara: Ütopya Yayınevi.

HEGEL, G. W. F. (1994). *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler (cilt 1)*, Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, İstanbul: Payel Yayınevi.

KANT, Immanuel (1952). *The Critique of Judgement*, trans. James Creed Meredith, Oxford University Press.

RIMBAUD, Arthur (2008). *Ben Bir Başkasıdır (Bütün Düzyazı Şiirleri)*, çev. Özdemir İnce, İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Makale Geliş | Received: 01.04.2017  
Makale Kabul | Accepted: 20.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.309507

## Ümit ÖZTÜRK

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
u.rzg.ozturk@gmail.com

## Seda ÖZSOY

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
sedazsy@yahoo.com.tr

### Felsefe Dergileri Bibliyografyası (VII): “Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi”

#### Öz

“Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi” hakkındaki bu bibliyografya, sürdürülmekte olan bir araştırma projesinin organik bir parçasıdır. Söz konusu projenin ana amacı, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerini içeren bir veri-ağı oluşturmaktır. Bu bağlamda, hedeflenen veri-ağının tam anlamıyla kamuoyuna sunulmasına önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim alma amacıyla geçmişten günümüze her bir felsefe dergisinin bibliyografik verilerinin hazırlanmasının yerinde olacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Dergileri Bibliyografyası, Felsefe Dergileri Veri Tabanı, Akademik Etkileşim, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*.

### Bibliography of Philosophical Journals (VII): “Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi”

#### Abstract

This study includes the bibliographical data of the journal of “Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi” is an integral part of a research project in progress. The essential aim of this project is to constitute a network about philosophical journals published in Turkey. In this context, before realizing the network in its taproots, it is adopted to be much more convenient to make up a detailed bibliographical presentation of each individual philosophical journal published from past to present in order to obtain a critical feedback from researchers whose studies are also apparent in the parallel fields and disciplines.

**Keywords:** The Bibliography of Philosophical Journals, The Database of Philosophical Journals, Academical Interaction, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*.

Günümüzde bilimsel ve felsefî faaliyetlerin gelişimi ve yaygınlaşmasında süreli yayınlar son derece önemli ve vazgeçilmez bir işlev görmektedir. Bu gelişim ile yaygınlaşmayı desteklemek ve çeşitli tarzlarda yaygınlaştırmak için de bilindiği üzere farklı disiplinlere ilişkin hem ulusal hem de uluslararası “veri tabanları” ve “indeks”ler oluşturulmakta, böylece araştırmacıların ürettikleri yayımlar küresel düzlemde erişilebilir hâle gelmektedir. Bu tür veri tabanları ve indeksler, bir çalışmanın (veri tabanı veya indeksin amacına göre) başta bibliyografik verileri olmak üzere özet metinleri, tam metinleri ve ayrıca yazar bilgilerini okuyucuya hızlı ve kolay bir biçimde sunmaktadır. Dahası bu türdeki gelişmeler sadece akademik etkileşim düzleminde değil, bir başka düzlemde, bir araştırmacının akademik yeterliliğini değerlendirmede de işlev görmekte; yani üniversiteler veya araştırma kurumları giderek daha yoğun bir biçimde bir araştırmacının başarısını ilgili veri tabanı ve indekslerde yer alan çalışmalarını üzerinden ölçme yoluna gitmektedir.

Şimdi Türkiye ölçeğinde bahsedilen sürece bakıldığında bir dizi kuruluşun/kurumun, “veri tabanı” ve “indeks” olmak üzere iki üst başlık kapsamında ele alınabilecek benzer bir hizmeti yerine getirdiği görülse de 90’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan gelişmelere rağmen ülkemizdeki uygulamaların küresel düzlemdeki muadilleri ile kıyaslandığında birtakım sorunlar taşıdığı tespit edilmiştir.<sup>1</sup> Başlangıçta “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi” tarafından desteklenen ancak proje bittikten sonra da ilk proje grubunda bulunan araştırmacılar ve bu gruba katılan yeni araştırmacılarca devam ettirilen mevcut çalışma kapsamında, saptanan sorunlara

---

<sup>1</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. ÖZTÜRK, Ümit ve Ayşe Gül ÇIVGIN (2015). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (VI): *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*”, *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E – Dergisi*, 2(2): 29-39; ÖZTÜRK, Ümit ve Ayşe Gül ÇIVGIN (2015). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (V): *Felsefe Semineri Dergisi, Felsefe Tercüme Dergisi, Dün ve Bugün Felsefe, Toplumsal Bilimler ve Felsefe İçin Impetus, Bilim Felsefe Tarih*”, *Mavi Atlas*, 4: 155-164; ÇIVGIN, Ayşe Gül ve Ümit ÖZTÜRK (2014). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (IV): *Yazko Felsefe Yazıları*”, *Dört Öge*, 3(6): 181-191; ÖZTÜRK, Ümit; YILMAZ, Muhsin ve Ayşe Gül ÇIVGIN (2014). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (III): *Yeditepe’de Felsefe*”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22: 143-155; YILMAZ, Muhsin; ÇIVGIN, Ayşe Gül; ÖZTÜRK, Ümit ve Derya AYBAKAN (2013). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (II): *Felsefe Tartışmaları*”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20: 273-298; YILMAZ, Muhsin; ÇIVGIN, Ayşe Gül ve Ümit ÖZTÜRK (2013). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (I): *Kaygı*”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20: 253-272.

bir çözüm sunabilmek için felsefe disipliniyle sınırlı olmak koşuluyla konuyla ilgilenen herkesin erişimine açık bir *felsefe veri-ağının* hazırlanması düşüncesi gündeme gelmiştir. Söz konusu *veri-ağının* iki amacı bulunmaktadır: İlk amaç, başlangıcından günümüze, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerinin “bibliyografik” verilerinin tam ve eksiksiz bir şekilde hazırlanarak araştırmacıların hizmetine sunulmasıdır. Bunu takip edecek ikinci amaç ise (gerekli koşullar temin edilebildiği takdirde) bu ağda yer alan bibliyografik verilerin, bu çalışmalara ait özet ve/veya tam metinlerin internet tabanlı bir erişim sisteminde sunulmasıdır. Şu hâlde bu ve takip eden/edecek bibliyografyaların temel hedefi, bahsi geçen veri tabanının fiiliyata dökülmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel bir geri bildirim almaktır. Bu bağlamda, geniş ve uzun vadeli bir araştırmanın ilk adımlarından biri olarak hazırlanan çalışmanın Türkiye’deki felsefe yayıncılığına bir katkı sağlaması öngörülmekte; bulunacak eksikliklerin, önerilerin ve her tür değerlendirmenin makalenin yazarlarına iletilmesi beklenmektedir.

Bu çalışma (gerekli değişikliklerle yeniden ele alınan) sözü edilen projenin yedinci adımı olarak *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* (ISSN: 1307-9462, Alef Yayınevi) ile ilgili bibliyografik bir araştırmadır. *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 2008 tarihli 1. sayısı “Ocak-Nisan 2008” ile yayın hayatına başlamakta, burada “Dört ayda bir yayımlanır. *Baykuş* hakemli bir dergidir.” ibaresi yer almaktadır. Bu sayıyı takip eden aynı yıldaki diğer iki sayı, dergi periyoduna uygun olarak 2. sayı “Mayıs-Ağustos 2008” ve 3. sayı “Eylül-Aralık 2008” şeklinde çıkmıştır. Ancak 2009 yılına gelindiğinde periyod bozulmuş, 4. sayı, dergide “Dört ayda bir yayımlanır.” ibaresi kalsa da “Ocak-Haziran 2009” şeklinde, 5. sayı (yine aynı ibare ile) “Temmuz-Ekim 2009” şeklinde çıkmıştır. 2010 ve 2011 yıllarında, yine “Dört ayda bir yayımlanır.” ibaresi ile basılan derginin 6. sayısı “Eylül 2010” ve 7. sayısı “Temmuz 2011” başlıklarını taşımaktadır. Bu son iki sayıda, “*Baykuş* hakemli bir dergidir.” ifadesinin yanında “*Baykuş*’ta yayımlanan yazılar Uluslararası Philosopher’s Index’te listelenmektedir.” ifadesi bulunmaktadır.

*Baykuş*, 2008-2011 yılları arasındaki yayın hayatı boyunca her sayısını belirli bir “Dosya Konusu”<sup>2</sup> ekseninde hazırlanan (Türkçe ve çeviri) makalelerle organize etmiş, bu minvalde, her sayıda “Dosya Konusu” ile ilgili bir “Söyleşi”ye yer vermiş; “Dosya Konusu” yanında bağımsız makaleler ve çeviri makaleler/yazılar; “Tozlu Raflardan” başlığı altında daha önce muhtelif yayın organlarında basılan yazılar ve tartışmalar; ayrıca gerek Türkçe gerekse de yabancı dilde basılan kitapların irdelendiği “Kitap Eleştirisi” yazıları dergide kendine yer bulmuştur. Nihayet “Ocak-Haziran 2009”daki 4. sayısı ile birlikte dergi yazı profili kısmen formel [örneğin, “Dosya Konusu” ile ilgili yazılar için (ik defa 5. sayıda bulunan) “To Thema” üst başlığının kullanılması gibi] kısmen de yeni açılımlarla zenginleşmiştir [örneğin, yeni kitapların tanıtıldığı (ik defa 5. sayıda bulunan) “Felsefe Vitrini” ve “Felsefe Etkinlikleri”<sup>3</sup> bölümleri gibi]. Buradaki “bibliyografya” çalışması hazırlanırken, ilgili nüshadaki yazıların basım sırası dikkate alınmıştır.

*Baykuş*’taki “Söyleşi”, “Tozlu Raflardan” ve “Kitap Eleştirisi” türündeki yazılar hariç diğer yazılarda, “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” bulunmamakta ancak dergi sonunda, bahsedilen bu çalışmalar için “İngilizce Başlık” ve “İngilizce Özet” yer almaktadır (Bu niteliği hâiz olmayan “Söyleşi”, “Tozlu Raflardan” ve “Kitap Eleştirisi” türündekiler dâhil tüm yazılar, buradaki bibliyografik verinin sonuna “Y” ile işaretlenerek gösterilmiştir). Ayrıca ilk sayıdan itibaren de her sayının sonunda “Bu Sayıya Katkıda Bulunanlar” başlığı altında yazarların kısa biyografilerini içeren bir bölüm konulmuş ve 3. sayıdan itibaren de dergi kuralları/yayın politikası çerçevesinde “Yazarlara” başlığı altında bir kısım dergide yer almaya başlamıştır.

Dergiye ait bibliyografik veriler sunulurken derginin ilk sayısından basılı son sayısına kadar geçen dönem dikkate alınmış; sayı numaraları ile derginin basıldığı yıl birlikte gösterilmiş; yayın süreci boyunca dergide önemli bir değişiklik olmuştusa dipnotlar üzerinden konuya dikkat çekilmiştir.

---

<sup>2</sup> Bunlar dipnotlarla aşağıda belirtilmiştir.

<sup>3</sup> “Felsefe Vitrini” ve “Felsefe Etkinlikleri” yazılarının bilgisine buradaki “Bibliyografya”da yer verilmemiştir.

***Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi, 1/2008<sup>4</sup>***

Özkan, Kaan ve Güçlü Ateşoğlu. “Uluğ Nutku’yla Söyleşi: Felsefe-Tarih İlişkisinde Görecelik ve Evrensellik Üzerine”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 11-22.<sup>5 Y</sup>

Nalbantoğlu, Hasan Ünal. “Türkiye’de Bir Dans Sosyolojisi İçin Peşrev”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 23-47.

Altuğ, Taylan. “Adorno’nun *Estetik Teorisi*’nde Mimesis Kavramı”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2018: 49-58.

Özlem, Doğan. “Gelenek, Kopuş ve Felsefe”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 59-82.

Nutku, Uluğ. “Tarih Ontolojisinin Gelenek Kategorisi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 83-90.

Ateşoğlu, Güçlü. “Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 91-113.

Hegel, G. W. F. “Felsefe Tarihi Üzerine Dersler”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 114-115.<sup>Y</sup>

Atıcı, Medar. “Felsefe ve Akademi İlişkisinde Çevirinin Yeri”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 119-130.

Badiou, Alain. “Fransız Felsefesinin Macerası”, çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 131-140.

Direk, Zeynep. “Levinas ve Kierkegaard: Etik ve Politika”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 141-164.

Hilâv, Selâhattin. “Felsefenin Başlangıcı: Doğu, Korku, Birey”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 167-178.<sup>6 Y</sup>

Yener, Ali Galip. “Selâhattin Hilâv’ın Bir Denemesi Üzerine Notlar”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 179-184.<sup>Y</sup>

Silier, Yıldız. “Mutluluk Nasıl İrdelenme(me)li?”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 185-198.

Göçmen, Doğan. “Tarih, Felsefe ve Siyaset İlişkisinde *Tarih Uğruna Kavga*”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 1/2008: 199-208.<sup>Y</sup>

---

<sup>4</sup> Genel Yayın Yönetmeni: Doğan Özlem. Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Sinan Kılıç. Editörler: Güçlü Ateşoğlu, Kaan Özkan, Mine Yıldırım. Yayın Kurulu: Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Sinan Kadir Çelik, Doğan Göçmen, Kaan Özkan, Yıldız Silier, Meryem Uçar, Savaş Yazıcı. Dosya Konusu: “Gelenek ve Kopuş”.

<sup>5</sup> Dergide, “Söyleşi” başlıklı bölümlerin öncesinde *genel olarak*, söyleşi yapılan kişi/kişilerle ve/veya söyleşi konusuyla ilgili kısa bir tanıtım yazısı, ayrıca kimi zaman da bir görsel bulunmaktadır. Buradaki sayfa numaralandırılmasında, doğrudan “Söyleşi”nin başladığı sayfa dikkate alınmıştır.

<sup>6</sup> Dergide, “Tozlu Raflardan” başlıklı bölümlerin öncesinde *genel olarak*, bahsi geçenle metinle ilgili kısa bir tanıtım yazısı, ayrıca kimi zaman da bir görsel bulunmaktadır. Buradaki sayfa numaralandırılmasında, doğrudan yazının başladığı sayfa dikkate alınmıştır.



***Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi, 2/2008***<sup>7</sup>

Göçmen, Doğan. “Andreas Arndt – Domenico Lasurdo ile Söyleşi: Neden Hâlâ Hegel”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 13-42.<sup>8 Y</sup>

Hegel, G. W. F. “Kim Soyut Düşünüyor? [1807]”, çev. Hakkı Hünler, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 43-49.<sup>Y</sup>

Kojève, Alexandre. “Hegel, Marx ve Hıristiyanlık”, çev. Jale Özata-Dirlikyapan, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 51-75.

Anlı, Ömer F. “‘Deneyim’ Kavramı Bağlamında Hegel’in Empirizm Eleştirisinin İncelenmesi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 76-101.<sup>9</sup>

Uçar, Meryem. “Bilinç ile Öz-Bilinç Arasında Duran Sonsuzluk: Evrik Evren”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 103-125.

Lukács, Georg. “*Tinin Fenomenolojisi*”nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak *Entäusserung* (‘dışsallaşma’), çev. Doğan Barış Kılınc, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 127-161.<sup>10</sup>

Gunn, Richard. “Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde Tarihin Başlangıcı ve Sonu”, çev. Ömer Şirin, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 162-186.<sup>11</sup>

Sözer, Önay. “Hegel Felsefesi ve Metafiziğin Sonu”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 187-198.<sup>Y</sup>

Beiser, Frederick C. “Hegel ve Metafizik Problemi”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 199-220.

Altuğ, Taylan. “Hegel Estetiğinde Sanat ve Sanat Biçimleri”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 221-250.<sup>12</sup>

Hegel, G. W. F. “Mitologya, Halk-Tini ve Sanat”, çev. Hakkı Hünler, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 251-252.<sup>13 Y</sup>

Hünler, Hakkı. “Hegel’in *Estetik*’inde Şiir Sanatının Konumuna ve Karakteristiklerine Taslak Bir Bakış”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 253-257.

Vaysse, Jean-Marie. “Heidegger ve Alman İdealizmi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, çev. Metin Bal, 2/2008: 258-274.

Ketenci, Taşkiner. “Hegel’in Aynasında Kant Etiği”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 275-289.

<sup>7</sup> Genel Yayın Yönetmeni: Doğan Özlem. Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Sinan Kılıç. Editörler: Güçlü Ateşoğlu, Kaan Özkan. Yayın Kurulu: Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Sinan Kadir Çelik, Doğan Göçmen, Kaan Özkan, Meryem Uçar.

Dosya Konusu: “Hegel”.

<sup>8</sup> Dergide belirtildiği üzere söyleşideki “Soruların formüle edilmesine Güçlü Ateşoğlu, Doğan Göçmen, Kaan Özkan ve Savaş Yazıcı” katkıda bulunmuş” ve “Yayın Kurulu adına söyleşiyi Doğan Göçmen yapmış ve Türkçeye yine kendisi çevirmiştir. Metnin son halini almasını ise Güçlü Ateşoğlu sağlamıştır.” Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Domenico Lasurdo ve Andreas Arndt’la Söyleşi”.

<sup>9</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Hegel’in Empirizm Eleştirisi”.

<sup>10</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Genç Hegel”.

<sup>11</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Hegel’de Tarihin Başlangıcı ve Sonu”.

<sup>12</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Hegel’in Sanat Felsefesi”.

<sup>13</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Mythologia”.

Göçmen, Doğan. “Felsefe Akademik Bir Boncuk Oyunu Değildir!”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 2/2008: 290-297.<sup>Y</sup>

***Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008<sup>14</sup>**

Turan, Ertuğrul; Yıldırım, Erdoğan ve Sinan Kadir Çelik. “Hasan Ünal Nalbantoğlu’yla Söyleşi: Neden Hâlâ Özne”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 13-27.<sup>Y</sup>

Reyhani, Nebil. “İki Akıl Kavramı”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 29-42.

Göçmen, Doğan. “Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes’tan Adam Smith’e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 43-81.

Badiou, Alain. “Bir Bütüne Ait Olan Her Şey, Bütünde İçerilmiş Olarak Ona Engel Olur”, çev. Erdem Baykal, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 83-91.

Badiou, Alain. “Eylem: Öznenin Konağı”, çev. Erdem Baykal, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 93-100.

Özlem, Doğan. “Dilthey’da Kant Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Özünün Belirlenemezliği”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 101-129.

Tura, Saffet Murat. “Öznesi Olmayan Süreç I”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 131-149.

Hadot, Pierre. “‘Benliğin Terbiyesi’ Fikri Üzerine Düşünceler”, çev. Nazlı Berivan Ak, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 151-159.

Arendt, Hannah. “Martin Heidegger’in Sekseninci Doğum Günü Vesilesiyle”, çev. Çetin Balanuye, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 161-172.<sup>Y</sup>

Holz, Hans Heinz. “Doğa Hukukundan Dünya Tarihine”, çev. Toros Güneş Esgün, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 173-194.

Jellen, Reinhard. “George Wilhelm Friedrich Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* ve Marksizm”, çev. Saygın Güneş, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 195-207.

Dilman, İlham. “Descartes’in İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 209-221.<sup>Y</sup>

Çotuksöken, Betül. “Dilman Descartes’a Haksızlık Etmiyor mu?”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 223-228.<sup>Y</sup>

Balanuye, Çetin. “Bilinç: Doğal ve Mucizevi Ama Mucize Değil!”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 231-233.<sup>15Y</sup>

Ateşoğlu, Güçlü. “Öznesiz Bir Yapı mı?”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008: 235-249.<sup>Y</sup>

---

<sup>14</sup> Genel Yayın Yönetmeni: Doğan Özlem. Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Sinan Kılıç. Editör: Güçlü Ateşoğlu. Yayın Kurulu: Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Sinan Kadir Çelik, Doğan Göçmen, Kaan Özkan, Meryem Uçar.

Dosya Konusu: “Muamma Nesne: Özne”.

<sup>15</sup> Dergide, “Kitap Eleştirisi” başlıklı bölümlerin öncesinde *genel olarak*, irdelenen metinle ilgili kısa bir tanıtım yazısı, ayrıca kimi zaman da bir görsel bulunmaktadır. Buradaki sayfa numaralandırılmasında, doğrudan yazının başladığı sayfa dikkate alınmıştır.

***Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi, 4/2009*<sup>16</sup>**

Nutku, Uluğ. “Tüm Halklar Demokrasisi İçin Öndeyişler”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 13-18. <sup>Y</sup>

Badiou, Alain. “Bu Kriz Hangi Gerçeğin Gösterimi?”, çev. Örgen Uğurlu, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 20-24.

Lukács, Georg. “Taktik ve Etik”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 25-32.

Ratip, Mehmet. “Çokluk: Yaklaşan Bir Birliktelik ... / Hardt ve Negri, Agamben ve Žižek’te Devrimin Kaotik Devridaimi ve Müphemliği”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 33-54.

Losurdo, Domenico. “Klasik Alman Felsefesinde Devrim Kategorileri”, çev. Gülsüm Depeli, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 55-76. <sup>Y</sup>

Badiou, Alain. “Temel Bir Felsefi Tez: ‘Gericilere Başkaldırmak Haktır’”, çev. Ömer Şirin, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 77-85.

Reif, Adelbert. “Hannah Arendt ile Söyleşi: Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler – Bir Değerlendirme”, çev. Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 87-109. <sup>Y</sup>

Kılınç, Doğan Barış. “Prometheus, Marx ve Proletarya”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 111-126.

Bal, Metin. “Bertolt Brecht’in Epik Tiyatro Kuramının Felsefi Bir Yorumu”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 129-146.

Gözel, Özkan. “Althusser’de İdeoloji ve Özne”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 147-178.

Holz, Heinz Hans. “Lenin’in Felsefi Kavrayışı”, çev. Olcay Geridönmez, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 181-210.

Göçmen, Doğan. “Heinz Hans Holz ve ‘Lenin’in Felsefi Kavrayışı’”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 211-220. <sup>Y</sup>

Tura, Saffet Murat. “Öznesi Olmayan Süreç II”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 221-241.

Soysal, Soner. “Nietzsche, Güç İstenci ve Darwincilik”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 243-274.

Savaşın, Zeynep. “Hegel’i ‘Bugün’ Okumak: Charles Taylor’ın Çokkültürcü Düşüncesinin Hegelci Kökenleri”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 276-289.

Öymen, Örsan K. “Kuşkuculuk Bağlamında Pironculuk-Hume-Nietzsche İlişkisi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 290-302.

Hazinedar, Ani Ceylan. “Varlık ve Zaman Üzerine”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 4/2009: 305-317. <sup>Y</sup>

---

<sup>16</sup> Genel Yayın Yönetmeni: Doğan Özlem. Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Sinan Kılıç. Yayın Yönetmenleri: Güçlü Ateşoğlu, Doğan Göçmen. Yayın Kurulu: Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Sinan Kadir Çelik, Ersin Vedat Elgür, Doğan Göçmen, Kurtul Gülenç, Nazile Kalaycı, Doğan Barış Kılınç, Kaan Özkan, Devrim Sezer, Feysel Taşçier, Meryem Uçar, Savaş Yazıcı. Dosya Konusu: “Felsefe ve Devrim”.

***Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi, 5/2009*<sup>17</sup>**

Sezer, Devrim; Kalaycı, Nazile ve Güçlü Ateşoğlu. “Kaan H. Ökten ile Söyleşi: Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Ölüm Üzerine Düşünceler”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 13-29. <sup>Y</sup>

Kalaycı, Nazile. “Platon ve Nietzsche’de İdealar Kuramı ve Perspektivizm Bağlamında Ölüm-Yaşam İlişkisi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 31-50.

Armaner, Türker. “*Etika*’da İntiharın Ontolojik İmkânsızlığı”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 51-58.

Badiou, Alain. “Varoluş ve Ölüm”, çev. Aydın Gelmez, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 59-68.

Ejder, Özge. “Ölüme Dair Bir Aporia Olarak Yazınsal Temsil”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 69-80.

Taşçier, Feysel. “Yaşamın ve Ölümün Modern Paradigması: Biyosiyaset”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 81-95.

Peach, Filiz. “İnsan Sonluluğu: İnsanlığın Temel Bir Sorusu”, çev. Ayşe İclal Küçükırca, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 97-105.

Nutku, Uluğ. “Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirmesi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 107-113. <sup>Y</sup>

Soykan, Ömer Naci. “Demokrasinin Açmazları Üstüne”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 115-127.

Altuğ, Taylan. “Hegel Estetiğinde Sanat ve Sanat Biçimleri: Klasik Sanat ve Romantik Sanat II”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 129-165.

Aysevener, Kubilay. “İngiliz İdealizmi ve Tarihsel Bilgi Sorunu”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 167-182.

Tura, Saffet Murat. “Öznesi Olmayan Süreç III”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 183-205.

Soysal, Deniz. “Gadamer’de Sanat Eseri Neden Bir Nesne Olamaz?”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 207-220.

Duva, Özlem. “Gramsci’nin Kültür Çözümlemesindeki Antropolojik İmkânlar”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 221-237.

Tucker, Robert C. “Felsefe Dünyaya Başkaldırır”, çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 239-249. <sup>Y</sup>

Yıldırım, Erdoğan. “Prof. Hasan Ünal Nalbantoğlu’nun *Arayışlar*’ının Düşündürdükleri ya da Bilgi ve Ultra-Modern Üniversite Halleri”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 251-264. <sup>Y</sup>

Baykal, Erdem. “Karatani’nin *Transkritiği*”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 5/2009: 267-281. <sup>Y</sup>

---

<sup>17</sup> Genel Yayın Yönetmeni: Doğan Özlem. Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Sinan Kılıç. Editör: Güçlü Ateşoğlu. Yayın Kurulu: Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Ersin Vedat Elgür, Kurtul Gülenç, Nazile Kalaycı, Kaan Özkan, Devrim Sezer, Feysel Taşçier, Meryem Uçar, Savaş Yazıcı. Dosya Konusu: “Ölüm, Yaşam, Sınır”.

***Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010<sup>18</sup>**

Şan, Emre. “Renaud Barbaras ile Söyleşi: Neden Hâlâ Husserl?”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 15-28.<sup>Y</sup>

Husserl, Edmund. “Fenomenoloji”, çev. Aydın Gelmez, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 29-47.<sup>Y</sup>

Husserl, Edmund. “Saf Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler”, çev. Taşkın Ketenci, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 49-54.

Husserl, Edmund. “Noematik Anlam ve Nesne Bağı”, çev. Metin Bal ve Feysel Taşçıer, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 55-69.

Husserl, Edmund. “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”, çev. Kamuran Gödelek ve Taşkın Ketenci, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 71-91.

Fink, Eugen. “Yönelimsel Analiz ve Spekülatif Düşünme Sorunu”, çev. Çağlar Koç, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 92-103.

Adorno, Theodor W. “Husserl ve İdealizm Problemi”, çev. Evrim Tuncel Somyürek, Kurtul Gülenç ve Aşkın İnanç Duru, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 104-117.

Føllesdal, Dagfinn. “Husserl’de *Noema* ve Anlam”, çev. Emre Barca, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 118-127.

Russell, Matheson. “Fenomenoloji ve Transendental Felsefe”, çev. Kamuran Gödelek, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 128-144.

Rockmore, Tom. “Hegel, Husserl ve Epistemolojik Fenomenoloji Üzerine”, çev. Senem Kurtar, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 145-158.

Kartal, Onur. “Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 159-181.

Zahavi, Dan. “İçsel Zaman Bilinci ve Ön-Reflektif Öz-Farkındalık”, çev. Emrah Günok, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 183-216.

Depraz, Natalie. “Haz, Dikkat, Duygulanım: Husserl’in Gölgesinde Stumpf”, çev. Eylem Hacımuratoğlu, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 218-253.<sup>19</sup>

Koç, Çağlar. “Modalizasyondan Sorgulamaya: Husserl’de Edilginlik-Etkinlik İlişkisi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 255-280.<sup>20</sup>

Ketenci, Taşkın ve Kamuran Gödelek. “Kant’ın ve Husserl’in Descartes’a Bakışı”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 281-294.

Gadamer, Hans-Georg. “Yaşam-Dünyası Bilimi”, çev. Deniz Soysal, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 297-309.

Ergül, Savaş. “Ölümsüzlük İçin Bahis”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 310-324.<sup>Y</sup>

---

<sup>18</sup> Genel Yayın Yönetmeni: Doğan Özlem. Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Sinan Kılıç. Editörler: Güçlü Ateşoğlu, Nazile Kalaycı. Yayın Kurulu: Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Ersin Vedat Elgür, Kurtul Gülenç, Nazile Kalaycı, Kaan Özkan, Devrim Sezer, Feysel Taşçıer, Meryem Uçar, Savaş Yazıcı. Dosya Konusu: “Husserl’in Gör Dediği”.

<sup>19</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Haz, Dikkat, Duygulanım”.

<sup>20</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Modalizasyondan Sorgulamaya”.

İyi, Sevgi. “Varlık ve Hiçlik: İnsan”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 327-330.<sup>Y</sup>

Güven, Özgüç. “Aritmetiğin Temelleri Üzerine”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 6/2010: 333-337.<sup>Y</sup>

### ***Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi, 7/2011*<sup>21</sup>**

Çırakman, Elif. “Tin’in Görüngübilimi’nde Anımsama ve Özverinin Rolü”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 13-29.

Critchley, Simon. “Düşünmenin Kurumsal Biçimi Nedir?”, çev. Can Evren, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 31-42.

Günok, Emrah. “Heidegger Felsefesi Bir Özne Felsefesi Midir?”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 43-58.

Altuğ, Taylan. “Sanatın Hakikati: Hakikatin Sanatı – Heidegger ve Sanat Eserinin Kökeni”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 59-86.<sup>22</sup>

Yelkenci, Taner. “Louis Althusser’in Materyalist İdeoloji Teorisi”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 87-109.

Erdağı, Bora. “Deneyim ya da *Memento Vivere* Yok(sun)luğu”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 110-122.

Sütcü, Özcan Yılmaz. “Bir Felsefe Tarihçisi Olarak Gilles Deleuze”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 123-143.

Gülenç, Kurtul. “Tarih, Ütopya ve Politika”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 144-154.

Güzey, Cemil. “Yücenin Sessizliği: Kant Dolayımında Bir Araştırma”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 155-163.<sup>23</sup>

Utku, Ali. “Modern Batı Felsefesiyle Nasıl Tanıştık? – İlk Descartes Müterciminin Albümünden [Paris 1889]”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 165-185.<sup>24</sup>

Elgür, Ersin Vedat. “Sinan Özbek ile Söyleşi: Devlete Özgü Olan Nitelik Kibir Değil, Akıldır!”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 187-201.<sup>Y</sup>

Ratip, Mehmet. “Açılımın Tekçi Kültürüne Karşı Felsefe”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 202-209.

Aydın, Abdurrahman. “Asimetrik Savaş: Yas ve Melankoliden Modern Devletin Metafizikine”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 210-222.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Genel Yayın Yönetmeni: Doğan Özlem. Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Sinan Kılıç. Editör: Güçlü Ateşoğlu. Yayın Kurulu: Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Özlem Duva, Özge Ejder, Ersin Vedat Elgür, Aydın Gelmez, Kurtul Gülenç, Onur Kartal, Egemen Kuşçu, Kaan Özkan, Utku Özmakas, Mehmet Ratip, Tuncay Saygın, Devrim Sezer, Deniz Soysal, Mehmet Şiray, Ertuğrul Turan, Meryem Uçar.

Dosya Konusu: “Açılım Sebebiyle Kapalı”.

<sup>22</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Sanatın Hakikati: Hakikatin Sanatı”.

<sup>23</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Yücenin Sessizliği”.

<sup>24</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Modern Batı Felsefesiyle Nasıl Tanıştık?”

<sup>25</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Asimetrik Savaş”

Ergül, Savaş. “Kürt Meselesi: Bir İmkânı Düşünmek”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 223-242.

Elgür, Ersin Vedat. “*Melankoli ve Edim* ya da *Kayıp ve Eksik*: ‘Açılım’da Kritik Hata ve Muhafazakârlığın Sınırı”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 243-263.

Kartal, Onur. “Açılımın İmkânını Başkasının Önceliğinde Aramak”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 264-278.

Çiftçi, Erdem. “Aynaya Nasıl Bakmalı?”, *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 279-284.

Soysal, Deniz. “Modern ve Postmodern Felsefelerin Ötesinde: ‘Kendi’ Hermeneutiğinin Konumlandırılışı”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 287-293.<sup>26</sup> Y

Öner, Ani Ceylan. “Modern Aklın Şiiri: *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*”, (Kitap Eleştirisi), *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*, 7/2011: 295-302.<sup>27</sup> Y

---

<sup>26</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “‘Kendi’ Hermeneutiğinin Konumlandırılışı”.

<sup>27</sup> Derginin “İçindekiler” kısmında başlık şu şekilde geçmektedir: “Modern Aklın Şiiri”.

### **KAYNAKÇA**

- Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 1/2008, İstanbul: Alef Yayınevi.  
*Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 2/2008, İstanbul: Alef Yayınevi.  
*Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 3/2008, İstanbul: Alef Yayınevi.  
*Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 4/2009, İstanbul: Alef Yayınevi.  
*Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 5/2009, İstanbul: Alef Yayınevi.  
*Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 6/2010, İstanbul: Alef Yayınevi.  
*Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi* 7/2011, İstanbul: Alef Yayınevi.



Makale Geliş | Received: 20.03.2017  
Makale Kabul | Accepted: 04.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.304356

**Celal YEŞİLÇAYIR**

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
cyesilcayir@gumushane.edu.tr

## Carl Schmitt'in Liberalizm Eleştirisi

### Öz

Siyasi düşünce tarihine bakıldığında, dönemin popüler siyasal paradigmasıyla barışık filozofların yanında, bu düşüncelere itiraz ederek farklı bir teori ortaya atmaya çalışan düşünürler olduğu da görülmektedir. 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da yaygınlaşan siyasal anlayışlara en radikal eleştiriye yönelen düşünür belki de Carl Schmitt'tir. Onun eleştirilerinden en büyük nasibi şüphesiz parlamenter demokrasi, çoğulcu ve liberal teoriler almaktadır. Bu makalede, onun liberal siyasal teorilere yönelttiği eleştiriler niçin ve nasıl soruları bağlamında ele alınmaktadır. O, dönemin siyasal oluşumundan hareketle çoğulcu ve liberal teorilerin yaşanan siyasal/sosyal sorunların temel nedeni olduğuna inanmaktaydı. O, eleştirilerinde, sık sık düşünce tarihine yönelerek felsefi temellendirmelere başvurmayı da ihmal etmez. Başlıca ilham kaynakları ise Hobbes ve Hegel'in siyaset felsefeleridir. Bununla birlikte Schmitt'in nasyonal sosyalizmle olan tartışmalı ilişkisine çalışma içinde yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Weimar Cumhuriyeti, Parlamenter Demokrasi, Liberalizm, Sivil Toplum.

## Carl Schmitt's Critique of Liberalism

### Abstract

Having looked at history of political opinion, in addition to philosophers who is defender popular political paradigm of that period, there are philosophers who objects to that view trying to suggest alternative theory. The first half of 20th century Carl Schmitt is one of thinkers criticising radically to political view widespried in Europa. Undoubtedly, he criticises mainly parliamentary democracy, pluralistic and liberal theories. In this paper, his criticisms raised against liberal political theories are discussed in the context of why and how questions He, with reference to political formation in that period, believes that pluralistic and liberal theories were to blame for politic/social problems. He does not ignore apply to philosophical justification frequently keeping in mind history of philosophy in his criticisms. His primary sources of inspiration are political philosophies of Hobbes and Hegel. In addition to this, problematic relationship between Schmitt and national socialism is dealt with in that paper.

**Keywords:** Weimar Republic, Parliamentary Democracy, Liberalism, Civil Society.

## Giriş

Düşünce tarihi incelendiğinde, genel anlamda filozofların yaşadıkları dönemin sosyal ve siyasal sorunlarına kayıtsız kalmadıkları görülmektedir. Şu halde düşünürlerin fikirlerini daha iyi anlayabilmek için eserlerini kalem aldıkları devrin tarihi ve sosyolojik şartlarını göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Bununla birlikte onların eserlerinden hareketle yaşadıkları zamanda cereyan eden gelişmeler hakkında bilgi sahibi olmak da mümkündür. Sözgelimi Kant, Fransız İhtilali'nin oluşturduğu havadan aldığı cesaretle cumhuriyetçi düşünceleri ileri sürmüştür (Yeşilçayır 2017: 85). Öte taraftan öğrencisi Fichte, ülkesinin içinde bulunduğu ekonomik krizden kurtulması için *kapalı ticaret devleti* modeli adı verilen bir teori ortaya atmıştır (Topakkaya 2011: 181). Geçen yüzyılın önde gelen siyaset ve hukuk felsefecileri arasında gösterilen Carl Schmitt ise yaşadığı çağın siyasi gelişmelerini iyi analiz eden eserler kaleme almıştır. Yaşadığı ülkenin içinde bulunduğu sosyal, siyasi ve ekonomik sorunları iyi analiz etmesinin yanında o, bu sorunların çözümüne yönelik ileri sürdüğü fikirlerin entelektüel kalitesi ile de adından söz ettirmiştir.

Schmitt'in düşüncelerinin teorik boyutunun oluşumunda öncelikle Hobbes'un siyaset felsefesinin etkisi hissedilmektedir. Hobbes'un *Leviathan*'da ele aldığı düşünceler ise özellikle yaşadığı ülkede ortaya çıkan iç savaş ve kargaşanın tesiriyle şekillenmişti (Topakkaya 2016: 133). Onun ülkenin yaşadığı çalkantıdan kurtulması için ortaya attığı mutlak güçlü lider modelinin 20. yüzyıl versiyonunu Schmitt'in siyaset felsefesinde okumak mümkündür. Ancak onun Hobbes ile arasındaki benzerlik bundan çok daha fazladır. I. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan Weimar Cumhuriyeti'nin siyasi ve ekonomik anlamda krizde olmasından dolayı o, *Leviathan* motifine benzer şekilde güçlü lider etrafında bütünleşmiş, ulusal bir devlet modeli öneriyordu. Söz konusu yeni devlet modelinin siyasi yapısını belirleyen temel unsurların ise ülkenin tarihsel, kültürel ve sosyolojik özellikleri olması gerekiyordu. Schmitt'e göre ülkeler başka ülkelere benzeyerek değil ancak kendi kimliklerini belirgin hale getirerek güçlü ve bağımsız olurlar.

Öyle ki çoğulcu ve liberal teoriler devletleri ancak pasifliğe ve kargaşaya sürüklerler. Bu bağlamda onun referans kaynağı olarak ikinci önemli ismin Hegel olduğunu söyleyebiliriz. Hegel’in siyaset felsefesinde *kendi bilincinde olma* anlayışının ulusların temel karakteristiğini oluşturması gerektiğini savunması (Hegel 2004: 211; Kervegan 1988: 372) Schmitt için oldukça muteberdir. Bunun yanında Hegel, devleti kendi bilincinde cevher olarak onun dünyaya sağlam kök salmasının yolunun kendi tarih ve kültürünün bilincinde olmasına bağlı olduğunu savunuyordu (Topakkaya 2006: 190). Onun mezkûr düşüncelerinden etkilenen Schmitt, ulusal kimliğin belirleyici olacağı bir siyaset anlayışı benimseyecektir. Bununla birlikte halka doğru açılan çoğulcu bir teorinin aksine halkın ulusal bilincinden doğacak güçlü bir liderin ülkeyi içinde bulunduğu kriz durumundan çıkaracağına inanıyordu. Ayrıca Schmitt’in siyaset felsefesinde Hobbes ve Hegel’in fikirlerinin dönemin şartlarını iyi analiz edip çözüme yönelik fikirler oluşturmak için harmanlandığını söylememiz mümkündür.

Schmitt’e göre Weimar Almanyasının içinde bulunduğu söz konusu kriz durumunun baş müsebbibi liberal parlamenter siyasi yapıdır. Bununla birlikte o, yazılarında temel olarak Alman halkını, devletin içinde bulunduğu pasif tutum konusunda uyandırmaya çalışır (Çelebi 2014: 16). Ona göre devlet siyasi görevini yerine getirmekten aciz kaldığı için siyasi birliği sağlamak görevini başka kurumlar üstlenmeye başlamıştır. Schmitt’in nasyonal sosyalizm ve Hitler’in partisi olan NSDAP ile olan ilişkisi ise oldukça tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkar. Onun 1933’te söz konusu partiye üye olduğu ve bu üyeliğin yaklaşık üç yıl kadar devam ettiği bilinmektedir. Bunun yanında liberal teorilerin aksine onun önerdiği güçlü lider anlayışı, sonraları Hitler’in partisi NSDAP’ın da temel hedeflerinden biri haline gelecek ve Hitler, mutlak yetkilerle donanımlı bir şekilde Almanya’yı yönetecektir. Bu noktada acaba Schmitt’in önerdiği lider anlayışı Hitler’in şahsiyeti ile birebir tecessüm etmiş midir diye bir soru akıllara gelmektedir.

Kanaatimize göre Schmitt’i sadece nasyonal sosyalist bir yazar olarak değerlendirmek, onun düşüncelerini anlamak için yetersiz kalacağından onunla ilgili analitik yorumlar yapmak daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Jürgen Seifert’a göre iki

dünya savaşı arasında Almanya’da nasyonal sosyalizmin ve Hitler’in partisinin yükselişinin sorumluluğunu yükleyebilmek için ideal günah keçilerinden biri Schmitt olmuştur (Seifert 1985: 193). Çünkü Schmitt, yazılarından bazı cümleler alarak değerlendirilirse nasyonal sosyalist bir yazar olarak nitelenebilir ancak onun eserlerinin tamamı tarihi ve sosyolojik şartlar çerçevesinde analiz edilirse durumun farklı olduğu anlaşılabilir (Seifert 1985: 193). Diğer taraftan Schmitt’i çok fazla haksızlığa uğramış biri olarak tanıtmak kanaati de çok yerinde bir tutum değildir. Çünkü onun güçlü lider anlayışını bir siyasi model olarak savunduğu ve belli bir dönem mezkûr partiye gönül verdiği aşikârdır. Acaba Hitler’in ilerleyen dönemlerinde ülkeyi felakete sürükleyen hamleler yapacağını önceden biliyor olsaydı yine Schmitt’in onun partisiyle bir gönül bağı olur muydu diye başka bir soru daha akıllara gelmektedir. Zira mezkûr partiden ayrıldığı (ya da atıldığı) 1936 yılından sonra onun Nazilere yönelik alegorik ve üstü örtük eleştiriler yönelttiği kayıtlarına rastlanmıştır (Kardeş 2015: 27). Bu bilgiye istinaden onun NSDAP için önceki düşüncelerinin zamanla değiştiğine yönelik bir yorum yapmamız da mümkündür. Şu halde onun nasyonal sosyalizmle olan mesaisi muğlak ve spekülâtif bir konu olarak kalacağına benzemektedir. Kanaatimize göre onu, Nazizmin fikir babası olarak yaftalayıp bir kenara bırakmak, siyaset ve hukuk felsefesi üzerine yazdığı ve ciddi felsefi temellendirmeleri içinde barındıran eserlerine haksızlık olacaktır. Dolayısıyla Schmitt’i bir bütün olarak değerlendirip onun çoğulcu teorilere ve liberal anlayışlara karşı yönelttiği eleştirilerin siyaset felsefesi bağlamında tartışılması gerektiği kanaatindeyiz.

Geleneksel liberal teoride devlet, bireysel özgürlükleri kontrol etmekle değil, onları korumakla mükelleftir. Bu çalışmada Schmitt’in yaşadığı dönemde yükselişe geçen liberal teorilere karşı yönelttiği eleştiriler incelenmektedir. Bu amaca yönelik olarak öncelikle onun siyaset antropolojisi hakkındaki düşünceleri ele alınacaktır, bunun üzerine onun söz konusu düşünceleri çoğulcu ve liberal teorileri eleştirirken nasıl işlediği irdelenecektir. Bunun yanında Schmitt’in söz konusu eleştirilerinde Hobbes ve Hegel’in fikirlerine nasıl ve hangi bağlamda başvurduğuna yer verilmektedir. Onun

çoğulcu ve liberal teorilere yönelik tutumunu analiz etmeye, yaşadığı ülkenin siyasi atmosferine kısa bir yolculuk yaparak başlamamız yerinde bir tutum olacaktır.

### **Weimar Almanyası ve Schmitt**

Aslında her eser/yazı kendi zamanının ruhunu yansıtır ilkesi Schmitt’in eserleri için daha belirgin bir geçerliliğe sahiptir. Çünkü o, kendi döneminde revaçta olan siyasi teorileri iyi tahlil etmek suretiyle bu anlayışlara olan itirazını açık bir şekilde ifade eder. Almanya’da I. Dünya Savaşı’nın kaybedilmesinden sonra Büyük Britanya ve ABD’nin etkisiyle kurulan Weimarer Republik (Cumhuriyeti), liberal ve parlamenter yapısıyla dikkat çekiyordu. Yeni siyasi yapının liberal özelliğinden dolayı bir taraftan devlet küçülürken bir taraftan da sivil toplum örgütlerinin sayısı çoğalmaya başlamıştı. Bununla birlikte kültürel/sanatsal faaliyetlerin artmasına karşın, ekonomi oldukça zayıflamıştı ve işsizlik oranı da yüksek seviyelere çıkmıştı. Böylesi bir durumu iyi bir propaganda malzemesi haline getiren Hitler’in partisi NSDAP ise herkesin işinin olacağı müreffeh bir toplumsal yapı vaat ederek popülerliğini artırıyordu (Graf 2008: 364). Weimar Almanyası ekonomik kriz ve işsizliğin yanında uluslararası arenada Büyük Britanya ve ABD’nin hegemonyasında/gölgesinde pasif bir ülke olmaktan kurtulamamıştı.

Schmitt ise söz konusu ülkelerin hegemonyasındaki küreselleşmeye karşı çıkarak içte ekonomik krizin ve dışta ise pasifleşmenin temel nedeninin ülkesinde uygulanan parlamenter demokrasi olduğu kanaatindedir (Ottmann 1993: 198). Söz konusu liberal sistem, devlet merkezli bir anlayışın aksine halka doğru açılarak sivil toplum kuruluşlarının ve sendikaların artmasını teşvik ediyordu. Schmitt’e göre ülkesinde parlamenter demokrasi ve liberal sistem ülkeyi içte ve dışta ekonomik olarak buhrana sürüklemektedir. Onun NSDAP ile yaklaşmasının temel nedeni mezkûr parlamenter/liberal yapıya olan muhalif tutumudur, zira her iki cenahta bu yapıya karşı tavır almışlardı. Schmitt’e göre öncelikle devlet etrafında birleşmiş ulusal bir bilincin oluşması gerekmektedir (Çelebi 2014: 13). Onun Büyük Britanya ve ABD’nin

hegemonyasına karşı ulusal bir bilinç oluşturma gayesi, dönemin şartları bağlamında irdelendiğinde belki de makul bir yöntem olarak nitelenebilir. Ancak sonraları Hitler iktidarının yol açtığı işgaller, soykırım ve II. Dünya Savaşı, onun fikirlerinin de mütemadiyen bu bağlam içinde irdelenmesine neden olacaktır.

Schmitt, ülkesinin içinde bulunduğu söz konusu hegemonya/kuşatılmışlık durumuna karşı entelektüel bir mücadele vermeyi bir görev olarak addetmektedir. Ona göre tarihte ülkesinin içinde bulunduğu kriz ve tehlike durumlarında kalemiyle mücadele veren birçok düşünür mevcuttur. Sözgelimi Machiavelli 16. yüzyılda ülkesi İtalya’yı; Alman, Fransız, İspanyol ve Türk istilasına karşı *Prens* adlı bir eser yazarak örnek bir mücadele vermiştir. Benzer bir entelektüel savunma biçimini Almanya için Fichte ve Hegel 19. yüzyıl başında, Napolyon’un (Fransa’nın) istilasına karşı sergilemişlerdir (Schmitt 2014b: 96). Ülkesinin içinde olduğu pasif durumun temel nedeni Schmitt’e göre parlamenter demokrasi anlayışının bir sonucu olarak devletin merkezi otoritesinin zayıflayarak (ya da zayıflatılarak) topluma doğru genişlemesi ve sivil toplum örgütlenmelerinin güçlenmesidir. İçte ve dıştaki söz konusu atıl ve tayin edici<sup>1</sup> olamama durumu ona göre devletin meşruiyetini ciddi anlamda sorgulamayı gerektirmektedir. Bu çerçevede Schmitt, mevcut yönetim sisteminin değişmesini öngörerek bir taraftan devrimci bir tavır içinde olurken diğer taraftan güçlü bir lider etrafında ulus bilinciyle birleşmiş bir Almanya önerdiği için muhafazakâr bir tutum içindedir. Öyle ki ülkenin içinde bulunduğu pasiflik ve kuşatılmışlık durumu onu hem devrimci hem de muhafazakâr fikirleri sentezleyen bir düşünür olma durumunda bırakmıştır.

Schmitt’in ülkenin içinde bulunduğu durum için temel sorun olarak gördüğü çoğulcu yönetim anlayışına karşı önerdiği güçlü merkezi otorite yönündeki fikirleri zamanla daha sistematik bir hal alacaktır. Çünkü Weimar Almanyasının ekonomik kriz içinde bulunmasının ve dış ilişkilerde karar verebilme yetkisini kaybederek pasif bir

---

<sup>1</sup> *Tayin edicilik*, diğer bir ifadeyle *karar vericilik* (Dezisionismus) Schmitt’in Hobbes’tan mülhem formüle ettiği bir kavramdır. Buna göre devleti devlet yapan temel özellik, zor ve olağandışı durumlarda karar verebilme mekanizmasını mutlak anlamda elinde bulundurmasıdır. *Bkz.* SCHMITT, Carl (2016). *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ülke olmasının temel nedeni liberal parlamenter sistemle yönetiliyor olmasıdır (Schmitt 2014a: 37-38). Bu çerçevede onun devletin yapısıyla ilgili düşüncelerinin Hobbes’tan mülhem bir telakkide şekillendiği oldukça belirgindir. Çoğulcu liberal anlayışın bir yansıması olarak siyasi olmayan sendikalar ve derneklerin sayısı oldukça artmaya başlamıştı. Bunun üzerine Schmitt’in ulus karakterli güçlü bir devlet anlayışına sarılması aynı zamanda devletin çoğulcu teorilerle küçülüp halka doğru yayıldığı ve sivil toplum yapılanmalarının yaygınlaştığı mevcut yapıya karşı meydan okumadır (*Herausforderung*) (Schmitt 2014b: 42). O, 1927 yılında ilk kez yayınlanan *Siyasal Kavramı* adlı eseri ile temel amacının Almanya’nın içinde bulunduğu pasif duruma dikkat çekmek olduğunu ifade eder (Çelebi 2014: 16). Şu halde, söz konusu atıl sistem ivedilikle terk edilerek siyasi otoritenin güçlü bir liderin elinde olduğu bir yapının oluşması gerekmektedir. Bu değişimin sağlanması ve siyasi birliğin sağlam bir şekilde oluşması için Alman halkının kendi ulusal kimliğinin farkına varması gerekmektedir. Schmitt, söz konusu siyaset felsefesini kurgularken titiz bir filozof edasıyla işe siyaset antropolojisi analizleriyle başlar. İkinci adımda ise söz konusu tahlillerden hareketle mevcut duruma ilişkin siyaset felsefesini şekillendirmeye çalışır.

### **Schmitt’in Siyasi Antropolojisi ve Referansları**

Schmitt’in çoğulcu teorilere ve liberalizme yönelttiği eleştiriyi serimleyebilmek için öncelikle onun siyaset antropolojisini nasıl kurguladığına göz atmak gerekmektedir. Çünkü onun temellendirmelerinde siyasi antropolojinin kavram ve argümanları önemli bir yer tutmaktadır. Schmitt, kendisi gibi Alman olan ve toplumlar arasında oluşması muhtemel bir ebedi barış (Yeşilçayır 2017: 128-142) düşüncesinden söz eden Kant’ın aksine adeta ebedi savaşın hüküm sürdüğü bir anlayış içindedir. Zira herkesin barış, güven ve huzur içinde yaşadığı bir dünyada kötülük de olmayacağından papaz, teolog, hukukçu ve ahlakçı da olmayacaktı. Ancak dün olduğu gibi bugün de yeryüzünde kötülüğün, savaşın ve kargaşanın eksik olmadığı şüphe götürmez bir gerçektir (Schmitt 2014b: 95). Şu halde Schmitt, yeryüzünde mütemadiyen var olan kötülüğün insan doğasında var olduğu kanaatindedir ve düşünce tarihinde bu teoriyi önemseyen

filozofların fikirleri oldukça muteberdir. Onun için söz konusu filozofların en önde geleni Hobbes’tur, çünkü Hobbes, insan doğasındaki kötülük fikrinden hareketle etkili bir siyaset felsefesi kaleme almıştır.

Schmitt’e göre Hobbes’un insan doğasına dair belirlediği kötümser tutumu ve herkesin herkese karşı savaş içinde olduğu savı yaşadığı dönem itibariyle daha anlaşılır bir fikir olarak yansımaktadır. Bu noktada Hobbes’un insan antropolojisi hakkındaki düşüncesinden söz etmek yerinde bir tutum olacaktır. O, insanların doğuştan eşit olduğunu savunarak bu eşitlikten güvensizlik doğduğunu iddia eder. Şu halde iki kişi aynı anda bir şeye sahip olmak isterlerse birbirlerine düşman olurlar; bu nedenle birbirlerini yok etmeye ve egemenlik altına almaya çalışırlar. Bununla birlikte insan doğasında rekabet, güvensizlik ve şöhret olmak üzere üç temel kavga nedeni mevcuttur (Hobbes 2008: 93-94). İnsan doğasının mezkûr mahiyetinden dolayı onu, her an kötüye meyletme ihtimali olan bir varlık olarak nitelendirmek yerinde bir tutum olacaktır. Ancak toplum hayatının huzurlu ve güvenli olabilmesi için insanın söz konusu riskli tarafı göz önünde tutularak buna göre önlemlerin alınması gerekir. Hobbes’un söz konusu problem için önerisi, toplumu/ülkeyi tanrısal yetkilerle donatılmış mutlak bir liderin yönetmesi yönündedir. Onun *Leviathan* adını verdiği lider, herkesin iradesini teslim ettiği ve kendisinden korku duyulan bir kraldır. Dolayısıyla Hobbes için güvensiz ve kötüye temayül etme riski bulunan insanoğlu için en etkili siyasi anlayış, egemenliğin mutlak ve tek elde toplandığı monarşi sistemidir. Devlet halinde yaşarken insanları özgürlükleri konusunda kısıtlamanın nedeni, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmektir. İnsanları ceza tehdidiyle ve korku içinde tutacak bir güç olmadığı (*Leviathan*) müddetçe savaş soğuk yüzünü sürekli gösterecektir (Hobbes 2008: 127).

Buna uygun olarak Hobbes, çoğulcu ve demokratik anlayışlara karşı mesafelidir, çünkü mutlak egemenin gücünü sınırlandıracak anlayışlar, düzensizlik ve çatışmaya zemin hazırlayacaktır. Halkın yönetimde söz sahibi olabileceği demokrasi türü yönetimler kulağa hoş gelebilir, hatta iyi de olabilir ancak insanlardan oluşan bir toplumu yönetmek için oldukça verimsiz bir güç türüdür (Hobbes 1998: XV-XXXVI).



Bu noktada Hobbes’un iç savaşlarla boğuşan bir İngiltere’de yaşadığı ve söz konusu şartların fikirlerini kaleme alırken etkili olduğu göz önünde tutulmalıdır. Netice olarak Hobbes’a göre demokratik yönetim anlayışı her ne kadar kulağa hoş gelse de toplumu sağlıklı bir şekilde yönetebilmek için verimsiz bir sistemdir. Schmitt’in temel eserlerini kaleme aldığı döneme I. Dünya Savaşı damgasını vurmuştu ve ülkesi bu savaştan en çok etkilenen ülkelerden biriydi. Yukarıda belirttiğimiz gibi Almanya siyasi anlamda içte ve dışta pasif bir durumdaydı. Böylesi bir durumda Schmitt’in Hobbes’un düşüncelerine itibar etmesi mantıklı bir temel üzerine oturmaktadır. O, ülkesinin içinde bulunduğu ekonomik ve siyasi darboğazdan ancak güçlü bir lider sayesinde çıkabileceğine inanarak güçlü merkezi otorite sistemi için Hobbes’u ve onun mutlak monarşi anlayışını örnek alır.

Kervegan’a göre Schmitt’in hukuk ve siyasetle ilgili düşüncelerinin temelini Hobbes’un “Yasayı yapan hakikat değil, otoritedir (*Autotitas, non veritas facit legem*).” ilkesi belirlemiştir (Kervegan 1988: 372). Öyle ki Hobbes, egemen güç ve hukuk yasaları arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini serimlerken *Leviathan*’ın kendi yaptığı yasaların altında kalmasının anlamsız olacağını ifade ediyordu. Buna göre, egemen gücün toplum yasalarına tabi kılınması devletin doğasına aykırıdır, çünkü egemenin/liderin kendi yaptığı yasaların üstünde olması gerekir. Yasaları egemenin üzerine koymak yeni bir egemen yaratmak anlamına geleceğinden büyük bir yanılgi olacaktır (Hobbes 2008: 228). Hobbes’a benzer şekilde Schmitt, hukukun büyük bir siyasal kararın gölgesinde, yani istikrarlı bir devlet içinde bir anlam ifade ettiğini savunmaktadır. Hukukun üstünlüğünü savunanlar siyasi erkin yanında başka bir gücün meşrulaşmasını savunanlardır. Ona göre Hobbes, herkesten çok daha açık bir biçimde siyasal yapının nasıl olması gerektiğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde dile getirmiştir. Buna göre hukukun egemenliği demek, hukuk normlarını koyanların egemenliği anlamına gelecektir (Schmitt 2014b: 97). Bu noktada Schmitt normatif ve evrensel hukuk teorisyenleri Kant ve onun yolundan giden Hans Kelsen gibi isimleri eleştirir (Schmitt 2016: 30). Dolayısıyla hukuk kuralları içeriğini mevcut siyasi otoriteden başka bir yerden alamaz. Eğer bu ilke, ülke yönetiminde benimsenirse temsil

ve karar verebilme mekanizması sadece merkezi otoritenin elinde olacaktır ve çoğulcu/parlamente sisteminden neden olduğu başıbozukluk durumu ortadan kalkacaktır.

Friedrich Balke’ye göre Schmitt, yeni bir siyaset antropolojisi ortaya atmaktan ziyade, mevcut duruma istinaden Hobbes ve onun gibi düşününlerin antropolojisine olan inancı bir nevi yinelemiştir (Balke 1990: 38). Her ne kadar onun siyasi antropoloji konusundaki fikirleri Hobbes’tan referans alınarak kaleme alınmış olsa da devrinde ortaya çıkan gelişmeler neticesinde siyasetin asıl anlamından uzaklaştığı ile ilgili tezleri ve bu bağlamda ortaya attığı fikirler oldukça özgündür. Öyle ki Schmitt, insanın hayatını belirleyen temel ilke olduğundan siyaseti, insanın kaderi olarak nitelendirir (Schmitt 2014b: 108). Ancak liberal ideolojinin yol açtığı ekonomi teorisi siyaseti zayıflatarak özüne yabancılaştırmaktadır. Onun bu anlayışlara karşı yönelttiği eleştirilere gelecek bölümde tekrar döneceğiz. Schmitt’in siyaset felsefesini kaleme alırken en az Hobbes kadar referans aldığı diğer bir filozof ise şüphesiz Hegel’dir.

Hegel’in siyaset felsefesi için birey-devlet ilişkisini ele alış tarzı ve bu minvalde ortaya attığı argümanlar özgün bir karaktere sahiptir. O, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı eserinde birey-devlet ilişkisinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyar. Burada en dikkat çekici husus şüphesiz Hegel’in Yeniçağ’da, -Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant vasıtasıyla- etkisini iyice hissettiren *sözleşmecî kuramların* aksine farklı temellendirmeler ortaya atmasıdır (Topakkaya 2006: 192). Buna göre devleti oluşturan birey değildir, devlet, özel kendilik bilinci içinde kendiliğinde ve kendisi için rasyoneldir. Eğer devlet, sivil toplum örgütleriyle karıştırılırsa ya da özgürlüğü koruyan bir kurum olarak algılanırsa üyesi olunan ihtiyari bir yapı olmak durumunda kalır (Hegel 2004: 199). Şu halde Hegel’in *sözleşmecî kuramlardan* farklı bir anlayış benimsemekle birlikte liberal söylemlere de eleştirisi açıkça hissedilmektedir. O, devletin sadece bireylerin koruma görevine hizmet eden kurum olduğunu savunan bir anlama biçimini reddeder. Bunun yanında devleti, sadece bireyin bireyselliğini tatmin etme aracı olarak görmek abesle işgal etmektir (Bayar Bravo 2006: 112). Schmitt için bu düşünceler, özellikle yaşadığı dönemin şartları düşünüldüğünde oldukça isabetli ve tutarlıdır. Öyle ki o, liberal anlayışın bir yansıması olarak ülkesinde merkezi devlet

otoritesinin zayıflayarak sivil toplum örgütleri ve sendikaların hızlı bir şekilde çoğalmasından oldukça kaygı duyuyordu.

Hegel’e göre bireyin devletle ilişkisi sözleşmecî ve liberal anlayışlardan başkadır, buna göre birey ancak devletin üyesi olmakla hakiki birey olabilir. Çünkü devlet kendiliğinde rasyonel şeydir, onun birey tarafından bilinip bilinmemesi ya da kabul edilip edilmemesi bir şeyi değiştirmez (Hegel 2004: 200-201). Görebildiğimiz kadarıyla birey devleti oluşturan bir unsur olmaktan ziyade, devlet bireyi oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle alt yapı üst yapıyı değil, üst yapı alt yapıyı meydana getirmektedir (Topakkaya 2008: 386). Hegel, devlet-toplum ilişkisine yönelik yaklaşımını sürdürerek aile ve sivil toplumu da devlete nazaran ikincil konumlar olarak nitelendirir. Buna göre birey, aile ve toplum bir anlamda devlet içindir ve devlet gerektiğinde söz konusu ikincil konumlardan çeşitli fedakârlıklar talep edebilir (Hegel 2004: 204). Bunun diğer izahı şudur: Devlet, halkına olağan durumda sunduğu hizmetin, sağladığı imkânların karşılığını olağanüstü durumlarda talep edebilir. Bu nokta Schmitt’te büyük oranda karşılık bulur, öyle ki olağanüstü durumda devletin tayin edicilik/karar vericilik iradesini mutlak anlamda elinde bulundurması oldukça önemlidir.<sup>2</sup> Hegel için devleti oluşturan temel ilke, gücünü onun tarih ve kültüründen alan cevheresel varlığıdır ve bu cevhersellik devletin dünyaya kök salmış ruhu olarak onun subjektif tarafını belirler (Hegel 2004: 212). Dolayısıyla devletin kendisi için siyasi yapı olması özelliğini burada sözü edilen subjektiflik bağlamında düşünmek gerekmektedir. Devleti diğer devletlerden ayıran temel unsur olan subjektifliği belirleyen ise toplumların öznel tarih ve kültüre sahip olmalarıdır. Onun bu tutumu, Schmitt’te ulus bilinci etrafında birleşmiş bir Almanya ideali şeklinde tezahür edecektir.

Hegel’e göre *sözleşmecî kuramı* savunanların iddia ettiği gibi, devleti bireyin özgür tercihiyle katıldığı bir kurum olarak düşünmek doğru bir tutum değildir. Çünkü devlet, tümelin nesnel olarak cisimleşmiş halidir ve insanlığın en derin özünü ve

---

<sup>2</sup> Almanca’da *Ausnahmezustand* olarak ifade edilen söz konusu olağandışı durum Schmitt’e göre siyaseti belirleyen temel unsurlardan biridir. Böylesi durumlarda devlet mutlak karar verici bir otorite olarak erki elinde tutmalıdır. Örneğin, olağanüstü bir durumda savaşa karar verme mekanizması, ne dış güçlere ne de yurttaşlara danışmadan mutlak olarak devletin kendi iradesinde olmalıdır.

yazgısını temsil eder. Buna göre devlet insana nesnellliğini ve özünü kazandıran nesnel bir yapıdır. Şu halde devleti, bireyle yapılan bir sözleşme temeli üzerine kurulmuş bir yapı olarak değil, onun yazgısal olarak katılıp birey olabileceği nesnel bir yapı olarak düşünmek gerekir (Bayar Bravo 2006: 112-113). Aslında Schmitt’in siyasetin insanın kaderi olduğunun altını çizmesi (Schmitt 2014b: 108) bu anlayışa oldukça yakın durmaktadır. Bu nokta aynı zamanda onun liberal anlayışı eleştirirken başvurduğu temel argümanlardan biri olarak dikkat çekmektedir, çünkü devlet bireylerin özgür kararlarıyla katıldıkları bir kurum değildir, bilakis bireyin üyesi olarak ulusal ve kültürel aidiyet duygusunu kazandığı yapıdır.

Hegel’in Schmitt üzerinde etkili olan siyasi düşünceleri şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Sözelimi onun kuvvetler ayrılığının devleti zayıflatmaya ve parçalanmaya sürükleyeceğinden söz etmesi önemli bir ilke olarak karşımıza çıkar. Devlet, kendisi için siyasal bir yapıdır, güçler ayrılığı sağlıklı bir düşüncedir, çünkü Hegel için devlet parçalanamaz bütün bir cevherdir (Hegel 2004: 222). Bu bağlamda yine onun liberal ve çoğulcu teorilere olan itirazı yer almaktadır. Buraya kadar anlatılanlardan Schmitt’in siyasi düşüncelerinin oluşumunda felsefe tarihinden temel referans kaynaklarının Hobbes ve Hegel olduğu anlaşılmaktadır. Bu temel belirlemelerden sonra onun çoğulcu siyasi rejimlere ve liberalizme karşı tutumunu tahlil etmek yerinde olacaktır.

### **Schmitt’in Liberalizm Eleştirisi**

Schmitt’in çoğulcu/liberal siyasi anlayışlara yönelttiği eleştirileri, yukarıda değinmeye çalıştığımız düşünceler zemininde şekillenir. Ona göre liberal parlamenter sistemle yönetilmeye çalışılan ülkesi Weimar Cumhuriyetinde siyaset kurumu temel fonksiyonu önemli ölçüde kaybetmiştir. Bu ülkenin içinde bulunduğu sorunlara yukarıda değinmeye çalıştık. Bununla birlikte Schmitt’e göre çoğulcu/liberal anlayışın yol açtığı sorunları ve çözüm önerilerini şöyle sıralayabiliriz: Ona göre parlamenter demokratik sistemin siyasetin özüne verdiği zarar geçen yüzyılda fazla dikkat çekmemiştir, çünkü parlamentarizm demokrasiyle aynı anda ve çok yakın bir işbirliği

içinde gelişim gösterdiği için bu ikisi arasında açık bir ayrım yapılmamıştır. Ancak geleneksel noktada liberal-parlamentarizm fikrinin kitle demokrasisi ile harmanlandığı görülmektedir (Schmitt 2014a: 17). Onun temel amacı ise söz konusu ayrımı yapabilmek için entelektüel anlamda kavram ve fikir üretmektir, böylelikle özünü yabancılaştırıldığını düşündüğü siyaset anlayışına/kavramına asıl muhtevasını tekrar kazandırmak gerekmektedir. Bununla birlikte Schmitt’in temel olarak hedefinde olan fikirler arasında bir ayrım yapmak gerekir; çünkü o, özü itibariyle demokrasi ile bir mücadele içinde değildir. Ancak demokrasinin değişik ideolojiler vasıtasıyla dönüşüp farklı amaçlar için kullanılmasına karşı bir tutum sergiler. Temel olarak liberal teorisinin bir yansıması olarak parlamenter demokrasi anlayışını eleştirir. Ona göre söz konusu çelişkileri içinde barındırdığı için parlamenter demokrasi anlayışındaki parlamento ve demokrasi kurumları/kavramlarının birbirinden ayrıştırılması gerekmektedir. Çünkü o, parlamentarizm ve demokrasinin aslında çok fazla örtüşen kavramlar olmadığı kanaatinde. Parlamentarizm düşüncesi oldukça demokrat bir düşünce gibi görünür ancak eğer pratik ve teknik sebeplerle halk adına temsilcileri de karar verebiliyorsa aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir. Bu gerekçelendirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir diktatörlüğü de haklı çıkarabilir (Schmitt 2014a: 52). Bu noktada Schmitt, parlamenter ve liberal teorileri ülke yönetimindeki durumunu ve böylesi bir durumda iktidarın hangi ölçüde muktedir olduğunu sorgular.

Schmitt’e göre parlamenter sistemde devlete ait işlerin hükümeti yöneten parti üyelerine ve taraftarlarına sunulduğu açık bir şekilde görülmektedir. Böylelikle parlamenter sistemde partiler adeta ticari ve ekonomik anlamda bir kazanç kapısı olarak algılanmaya başlanmıştır. O, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*’nde bu konuyu detaylı olarak ele alarak partilerin ülkenin geneline hizmet götürmek yerine yandaşlarına birtakım mal ve ihaleleri peşkeş çekmelerinin siyasetin özünü zarar veren faktörlerden biri olduğuna dikkat çekmek ister. Çünkü siyasi olduğunu iddia eden partiler müzakerelerinde, sürekli olarak çıkarlarını ve iktidar şansını yükseltmenin planlarını yapmaktadırlar. Geleneksel noktada rakibi neyin gerçek ve adil olduğu hususunda ikna edebilmek değil, hükmedebilmek için çoğunluğu elde etmenin yollarını bulmaktır

(Schmitt 2014a: 19-22). Ona göre uygulanmaya çalışılan parlamenter demokraside yalnızca eşitlerin eşitliği ve eşitler safında yer alanların iradesi söz konusu olmaya başlamıştır. Ancak bu durumda demokrasinin bir gizli oy kayıt sisteminden farklı bir şey olduğu açıkça görülmektedir. O halde demokratik ilkeleri kullanarak zımnen diktatörce bir yönetim anlayışı uygulamak bile mümkün hale gelebilir (Schmitt 2014a: 34-35). Bununla birlikte parlamenter demokrasi azınlığın iradesini çoğunluğa tabi kıldığından buradaki eşitlik anlayışının tartışmalı bir konu olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Schmitt için halk iradesi kuramının kadim diyalektiği aydınlatılmış bir durum değildir, çünkü propaganda ve kamuoyu manipülasyonu yoluyla halkın aldatılabilir olduğu uzun süredir bilinmektedir (Schmitt 2014a: 42-43).

Schmitt’in kaleme aldığı mezkûr düşünceler sanki Almanya’da 1933-1944 döneminde ortaya çıkacak bazı gelişmeleri önceden seziyor izlenimi uyandırmaktadır. Çünkü onun parlamenter sistemde halkın oy potansiyelinin partiler tarafından manipüle edilmeye müsait bir yapısının olduğunu iddia etmesi, sonraları yoğun bir şekilde karşılaşılan durum olmuştur. Hitler’in herkesin işinin olduğu, zengin ve refah bir ülke vaatleriyle halkın oy potansiyelini önemli ölçüde manipüle etmesi tarihî anlamda inkâr edilemez bir gerçektir. Bu noktayı aslında Schmitt’e yönelik bir eleştiri olarak belirlemek yanlış olmasa gerekir. Çünkü onun, halk oylamalarının manipüle edilebilir olduğuna dikkat çekmesi, bir dönem üyesi olduğu ve ortak fikirleri olan NSDAP tarafından ileriki dönemlerde fazlasıyla kullanılmaya başlanmıştır. O, parlamenter demokrasi ile ilgili tespitlerinde, propaganda ve eğitim yoluyla iktidarın kendi ideolojisini halka kabul ettirebileceği hususuna dikkat çeker. Bu anlayışa göre demokrasinin diktatörlüğün zıddı olmadığı durumlarda vakidir. Bir diktatörün hâkim olduğu böylesi bir geçiş sürecinde dahi demokratik özdeşlik hüküm sürebilir ve halk iradesi diktatörü kendisi belirleyebilir (Schmitt 2014a: 45). Bu noktada yine Hitler yönetimindeki Almanya’nın ne kadar demokratik ve ne kadar da diktatörlükle iç içe olduğunun en güzel örneklerinden birini sunmuştur. Kaderin bir cilvesi olarak Schmitt’in öne sürdüğü fikirler adeta sonraları kendi ülkesinin başına gelmiştir.

O, *Siyasal Kavramı*'nda devletin mutlak güç merkezi olmasını reddeden çoğulcu/liberal teorilerin yalnızca devletin dağılmasının ya da olumsuzlanmasının teorisi olabileceğini iddia eder, çünkü bu teorilerde devlet, âdeta devlet içinde kurulmasına müsaade edilmiş sivil toplum kuruluşları ve sendikalarla rekabete girişen basit bir örgüte dönüşür (Schmitt 2014b: 73). Schmitt, bu noktada çoğulcu bir anlayışla yönetilen ülkede siyasal birlikten söz etmek mümkün müdür sorusunun cevabını bulmaya çalışır. Ona göre liberal ve çoğulcu siyasi teorilerde devlet, içindeki örgütlenmelere federatif bir statü kazandıkları için oldukça tehlikeli yapılanmalardır. Çünkü söz konusu dinsel, ekonomik ve sendikal örgütlenmeler, devletin kontrolünden çıkarak adeta devlet içinde otonom birer devletçik haline gelmişlerdir (Schmitt 2014b: 73). Bunun yanında Schmitt, merkezi otoritenin zayıflayarak halka doğru yayılmasının başka bir tehlikenin daha kapısını araladığına dikkat çeker. Şu halde sivil toplum kuruluşu olarak ortaya çıkan örgütlerin gerçek hedeflerinden devlet çoğu kez haberdar değildir. Merkezi siyasi otoritenin zayıflaması ve iktidarın halka doğru yayılması ile birlikte faaliyetlerini gizlilikle yürüten birçok otonom yapının oluşması kaçınılmazdır. Netice itibariyle o, çoğulcu ve liberal siyasi rejimlerin aynı zamanda devletin parçalanması ve sona ermesine yol açan fikirler olduğu kanaatindedir.

Schmitt, mezkûr sorunların temelinde liberalizm ve onun popüler hale getirdiği iktisadi sistemin olduğunu ifade eder. Çünkü anarşist bir teori olmadıkları halde liberal teoriler, devletin sosyal ve ekonomik ilişkilere müdahalesine karşıdır. Onlar için insanın ve toplumun iyiliği, devletin toplumun hizmetine yönelik çalışmalar yapan bir kuruma dönüşmesine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle toplumun düzenini kendi içinde bulabilmesi için devletin sınırlı olduğu alanın dışına çıkmaması gerekmektedir. Schmitt'e göre devletin sınırlanması ve denetlenmesini öngören söz konusu liberal anlayışı, bir devlet teorisi olarak nitelendirmekten ziyade, devleti yok etme teorisi olarak adlandırılmak daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır (Schmitt 2014b: 91). Çünkü tarihsel bir gerçeklik olarak liberalizme bakıldığında siyasal kavramını/kurumunu kendine has ve sistematik bir biçimde dönüştürdüğünü ve özüne yabancı bir yapı haline getirdiği görülmektedir (Schmitt 2014b: 100). Buna göre liberal bir siyaset

telakkisinden ziyade, siyasetin liberal eleştirisi ile karşı karşıya kalındığını ifade etmek gerekir. Şu halde siyaset, liberal anlayışla birlikte değişmiş ve özüne yabancılaşmış bir kavram/kurum olmak durumunda kalmıştır. Bunun en bariz göstergesi ise liberalizmin bireysel özgürlüklerin ve özel mülkiyetin korunması için devleti sınırları belli bir güvenlik birimi haline dönüştürmesidir (Schmitt 2014b: 101). O, bu noktada, acaba bu teoriler insana ve hayata dair her şeyi doğru bir biçimde mi uygulamaktadırlar diye bir soru yönelterek liberal teorilerin yol açtığı sorunları irdelemek ister.

Schmitt, bu soruya yönelik analizinde geçen bölümde değinmeye çalıştığımız siyasi antropolojiden hareket eder. Şu halde o, insanın kötüye temayül edebilecek yönünün sürekli mevcut olduğuna inanarak insanı risk grubunda bir varlık olarak değerlendiriyordu. Yeryüzünden savaşların hiç eksik olmaması bu teoriyi kanıtlar mahiyettedir. Schmitt, bu bağlamda liberallerin söz konusu gerçekliği anlamaktan oldukça uzak olduklarına dikkat çekmek için savaştan söz eder, zira Hobbes, bu gerçeğin farkına iç savaşın en kötü zamanlarında varmıştır. Öyle ki insanların tasasız ve güvenli dönemlerinde siyasi gerçeklik konusunda kendilerini inandırdıkları meşruiyet fikri, savaş dönemlerinde tamamen değişmektedir (Schmitt 2014b: 82). Schmitt’e göre savaş dönemleri, olağandışı durumlardır ve aslında bu dönemler insanın hayatın gerçeklerini görebilmesi için sıradan durumdan daha önemli bir yere sahiptir (Schmitt 2016: 22). Hiçbir dert ve sorunun olmadığı zamanlarda insanlar gerçekten de liberal ve çoğulcu teorilerin önerdiği devletin bireysel özgürlükler için sınırlanması gerektiği fikrine değer verebilirler. Ancak savaş ve kargaşa durumlarında sivil toplum kuruluşları ve diğer örgütlenmeler, yurttaşlara devletin sağladığı güveni verebilirler mi? Ya da onları muhtemel saldırılara karşı koruyabilir mi? Schmitt’e göre devletin küçülerek halka ve sivil topluma doğru açılmasını savunan liberal/çoğulcu teoriyi savunanların cevabını vermesi gereken temel soru budur.

Dolayısıyla olağandışı durumlar, insanın kötü özelliğinin mutlak suretiyle kendini belli ettiği dönemlerdir. Böyle zamanlarda insanın hissettiği acizlik ve korunma hissiyatı devletin önemini belirgin bir şekilde ortaya çıkarır. Schmitt’e göre devletin yurttaşlarını sağlıklı bir biçimde koruması onların mevcut yönetime mutlak itaatle



ilintili bir durumdur. Ona göre koruma-itaat aksiyomunun asli doğruluğu özellikle dış politikada, devletlerin kendi aralarındaki ilişkilerde ortaya çıkar. Hegemonya ve manda rejimlerine bakılarak devletin siyasi otoritesinin mutlak ve güçlü olması gerektiği iyi anlaşılabilir (Schmitt 2014b: 82). Schmitt, Hobbes’un *insan insanın kurdudur* sözünün siyasete yansımış halini şu ifade ile anlatmaya çalışır: “Savunmasız bir halkın sadece dostları olduğunu düşünmek safdillik olacağı gibi, düşmanın, bir halkın direnmemesinden olumlu anlamda etkileneceğini ummak da aptalca olurdu” (Schmitt 2014b: 83; Topakkaya 2007: 5). Dolayısıyla onun siyaset kaderimizdir sözü bu bağlamda daha anlaşılır bir hale dönüşmektedir. Şu halde siyaset olmadan dünyanın ahlaki, hukuki ve ekonomik anlamda iyileşeceğini ummak beyhude bir çabadır. Schmitt’e göre liberal teoriler, siyasetin özündeki birlik ve mutlak karar verici olma özelliklerini bozma temayülleri içindedirler. Oysa siyaset bir devlete gücü veren asli kurumdur, böylelikle yurttaşlarını dış güçlere karşı gerekli önlemleri alarak onları düşmanlardan ve kötülüklerden koruma yetkisini sunar. Liberalizm ise tam tersi bir anlayışla bu gücü baltalar ve merkezi siyasi iradenin zayıflamasına neden olur. Bununla birlikte zayıf bir halkın ortadan kalkması kaçınılmazdır, çünkü tarih bunun örnekleriyle doludur.

Schmitt, çoğulcu ve liberal teori eleştirisini diğer bir üstadı olan Hegel’den alıntılıdığı fikirlerle sürdürür. Geçen bölümde Hegel’in devletin parçalanamaz bütün cevher olduğunu ve kuvvetler ayrılığının devletin zayıflamasına ve parçalanmasına neden olacağını savunduğundan söz ettik. Schmitt, devrinde yaygınlaşmaya başlayan liberal anlayışlara karşı devlet erkinin parçalamaz bir cevher olduğu anlayışına sınıksı bağlanır. Devletin cevhersel bir birlik olması, devlet ve halkın sıkı bir birlik olduğu anlamına gelir ki sivil toplum ve diğer örgütler bu bağı zayıflatacaktır. Liberalizmin önerdiği söz konusu anlayış devleti topluma dönüştürerek zayıflatacaktır. Şu halde liberallerin iddia ettikleri gibi yurttaşları siyasetten ayrı tutmak doğru bir tutum değildir, çünkü siyaset insan hayatıyla minimal değil, kolektif olarak ilgilidir (Balke 1990: 41-42). Bu noktada Hegel’in birey-devlet ilişkisi bağlamında ortaya attığı temellendirmeye atıfta bulunur. Liberal cenahın iddia ettiği bireyin devleti meydana getirdiği anlayışı

safsataır, çünkü birey ancak devlet yoluyla birey olur ve kendini devlette bulur. Devlet, mutlak güç merkezi olarak bireyi ve aileyi kurgulayan bir yapıdır. Schmitt, onun bu düşüncelerini kolektif millileşmeye dayalı yeni bir Almanya yaratma ideali doğrultusunda yorumlayacaktır. Gücünü tarih ve kültüründen alan bu yeni ülke, güçlü bir lider tarafından yönetilecek ve yurttaşlar kimliklerini bu ülkede bulacaklardır. Ancak böylelikle içte ve dışta krizde olan siyasi ve ekonomik yapıdan kurtulmak mümkün olacaktır.

Schmitt, yaşadığı dönemde Yeniçağ’dan beri süregelen siyaset felsefesinin bir neticesi olarak siyaset kurumunun özüne yabancılaştığını iddia eder. Söz konusu özüne yabancılaşmada siyasetle ilgili olmayan birçok kurumun ortaya çıkmasının yanında siyasi otoritenin zayıflamasının da önemli bir rolü bulunmaktadır. Ona göre devrinde ortaya çıkan çoğulcu liberal teoriler, devlet gücünün zayıflamasının temel nedenidir ve Almanya söz konusu problemin yaşandığı en belirgin ülkelerin başında gelir. Söz konusu sorunların giderilmesi için öncelikle siyasetin karşısındaymış gibi sunulmaya çalışılan ekonomi, din, kültür, hukuk, bilim gibi alanların depolitizasyonu paradigmasının değişmesi gerekir (Schmitt 2014b: 54). Buna göre politik olmayan hiçbir şeyin varlığının kabul edilmemesi gerektiğini savunur; ekonomi, hukuk, kültür gibi ögelerin siyasetten bağımsız değil de siyasetin altında tasnif edilmesi gerekmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Schmitt’in çoğulcu ve liberal teorileri eleştirirken temel olarak Hobbes ve Hegel’den referans almasının yanında felsefi anlamda eklektik olarak nitelendirebileceğimiz bir metodoloji benimsediği de gözden kaçmamaktadır. Şöyle ki o, Hobbes alımlamasında her ne kadar onun antropoloji, mutlak monarşi ve hukuk felsefesi gibi düşüncelerine başvurursa da onun liberal fikirlerini ise ayıkladığı gözden kaçmamaktadır. Klasik liberalizmin ilk öncüleri aralarında gösterilen Hobbes’un söz gelimi “Devletin görevi bireysel güvenliktir.” (Hobbes 2008: 127) anlayışının Schmitt’te bir karşılığı yoktur. Dolayısıyla onun eklektik/sentezci yöntemi kendi siyaset felsefesinin karakterine göre bir derleme yapmak suretinde ilerlemektedir. O, *Leviathan*

yazarının kendi düşüncesine uygun fikirlerine başvurduktan sonra bunları Hegel’in siyaset felsefesiyle de harmanlamak suretiyle kendi felsefesini oluşturmaktadır.

### **Sonuç Yerine**

Schmitt’in çoğulcu anlayışlara ve liberalizme yönelttiği eleştirileri analiz etmeye çalıştığımız bu çalışmada üç temel husus dikkat çekmektedir. Öncelikle Almanya’da nasyonal sosyalizmin yükselişe geçtiği bir dönemde yaşayan ve Hitler’in partisine belli bir dönem üye olduğu bilinen Schmitt’in entelektüel yönünün az bilindiği konusudur. Diğer bir ifadeyle onun felsefesi nasyonal sosyalizmin gölgesinde kalarak ya çok az tanınmış ya da Nazi merceği altında tahlil edilmek istenmiştir. Bunun yanında onun nasyonal sosyalizmin fikir babası olarak yaftalanmasını belki de talihsizlik olarak değerlendirmemiz mümkündür. Çünkü onun kaleme aldığı metinler oldukça derin felsefi ve entelektüel boyutu ile dikkat çekmektedir. Bunu ifade ederken bir taraftan da Schmitt’in bir dönem Hitler’in Partisi NSDAP olan yaklaşmasının yadsınamayacağını da belirtmemiz gerekir.

Diğer taraftan çağında yükselişe geçip moda olan siyasi anlayışların cereyanına kendisini kaptırmayıp yaşanan sorunların temelinde aslında popüler ideolojilerin olduğunu savunması onun özgünlüğünü ortaya koyan diğer bir husus olarak dikkat çekmektedir. Öyle ki siyaset kurumu, kadim anlayışından uzaklaştırılıp adeta özüne yabancılaştırılmıştır ve siyasi erk, başka kurumlara da özerklik tanınarak zayıflamıştır. Schmitt’in temel siyaset felsefesi, söz konusu sorunsalı iyi analiz edip sorunun çözümüne yönelik fikir ve kavramları üretmeye yöneliktir. Belki de onun eserlerine günümüzde artan ilginin nedeni söz konusu sorunsala ilişkin ortaya attığı özgün düşüncelerdir. Bu durum aynı zamanda uzun yıllar nasyonal sosyalizmin fikir babası olarak etiketlenen Schmitt’in filozof yönünün tanınıp anlaşılmaya başlandığına dair bir işarettir.

Son tahlilde ise onun liberal teorileri eleştirirken savaş olgusunu oldukça tutarlı bir argüman olarak kullanması dikkatlerden kaçmamaktadır. Şu halde, çoğulcu

anlayışları ve liberal teoriyi savunan kişilerin, savaş durumunda nasıl bir tutum içinde olacakları sorusu oldukça ilginç bir yaklaşımdır. Schmitt’e göre savaş gibi olağandışı durumlar, devletin mutlak otoritesinin sürekli olarak güç merkezi kalması gerektiğine dair en etkili argümanı sunmaktadır. Bu erkin zayıflatılıp sivil toplum kuruluşlarına da özerklik verilmesi durumunda devletin zayıflaması söz konusu olacağından, içte zayıflayan siyasi irade ekonomik krize de neden olacağı gibi, uluslararası arenada ise pasifleşen bir ülke profili ortaya çıkacaktır. Netice olarak Schmitt’in siyaset felsefesi bağlamında liberal teorileri eleştirmesi, dönemin şartlarını iyi okumasının yanında bu alana kazandırdığı yeni kavram ve temellendirmeleri de içinde barındırmaktadır.

## KAYNAKÇA

BALKE, Friedrich (1990). “Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts”, *Die Autonomie des Politischen*, haz. Hans-Georg Flickinger, ss. 37-65, Weinheim: VCH Verlag.

BAYAR BRAVO, Işıl (2006). “Hegel ve Liberalizm”, *FLSF Dergisi*, 2: 111-121.

ÇELEBİ, Aykut (2014). “Sunuş”, Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.

HEGEL, G. W. F. (2004). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

HOBBS, Thomas (2008). *Leviathan*, çev. Semih Lim, 7. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HOBBS, Thomas (1998). *Leviathan*, Introduction, ed. J. C. A. GASKIN, United Kingdom, Oxford: Oxford University Press.

GRAF, Rüdiger (2008). *Die Zukunft der Weimarer Republik*, München: Oldenbourg Verlag.

KARDEŞ, M. Ertan (2015). *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

KERVEGAN, Jean-François (1988). “Politik und Vernünftigkeit: Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Carl Schmitt und Hegel”, *Der Staat*, 3(27): 371-391.

OTTMANN, Henning (1993). “Hegel und Carl Schmitt”, *Zeitschrift für Politik*, 3(40): 233-240.

SCHMITT, Carl (2009). *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme*, çev. Gültekin Yıldız, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

SCHMITT, Carl (2014a). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SCHMITT, Carl (2014b). *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

SCHMITT, Carl (2016). *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

SEIFERT, Jürgen (1985). “Theoretiker der Gegenrevolution: Carl Schmitt 1888-1985”, *Kritische Justiz*, 2(18): 193-200.

TOPAKKAYA, Arslan (2011). *Fichte*, İstanbul: Say Yayınları.

TOPAKKAYA, Arslan (2016). *Hukuk ve Adalet*, Ankara: Adalet Yayınları.

TOPAKKAYA, Arslan (2006). “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Ana İlkeleri (Grundlinien der Philosophie des Rechtes) Adlı Eserinde Devletin Kurumsal Yapısının

Ana Hatlarıyla Analizi”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, X(3-4): 189-202.

TOPAKKAYA, Arslan (2007). “Politika Kavramının Farklı Anlamları Üzerine Bir Analiz?”, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1: 1-12.

TOPAKKAYA, Arslan (2008). “Tarihsel Materyalizm Bağlamında Marx’ı Yeniden Okumak”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(3): 378-396.

YEŞİLÇAYIR, Celal (2017). *Ebedi Barış, Pax Romadan Birleşmiş Milletlere*, İstanbul: Tezkire Yayınları.

Makale Geliş | Received: 10.02.2017  
Makale Kabul | Accepted: 26.02.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.305581

**Çiğdem YILDIZDÖKEN**

Dr. | Dr.  
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye  
Uludağ University, Faculty of Science & Letters, Department of Philosophy, Turkey  
yildizdokenciğdem@gmail.com

## Şüpheden Kartezyen Düşünceye Giden Yol

### Öz

Bu çalışmada Descartes'ın 'metodik şüphe'si bağlamında varlık ve bilgi görüşü araştırılmış, bu amaçla onun yöntem anlayışı çerçevesinde varlık ve bilgi alanlarında ortaya çıkan felsefi sorunlar ele alınıp tartışılmıştır. Çalışmadaki sorun, Descartes'ın doğru bilgiye götüreceği olan ilkelerden hareketle Kartezyen varlık anlayışına nasıl geçtiği, diğer bir ifadeyle metodik şüphenin *cogito*'yu nasıl önceleyip sonrasında hakiki bilgiye ulaşmak üzere *res cogitans*'ı *extensa*'dan nasıl ayırdığıdır. Bu anlamda çalışmada Kartezyen varlık ve bilgi görüşüne dair oluşan felsefi meseleler ele alınmıştır. Söz konusu sorunlar ve tartışmalar, filozofun çağının getirdiği sosyal, siyasal ve bilimsel gelişmelerden de ayrı tutulmayarak 'Giriş' mahiyetindeki çalışmamızla değerlendirilmiş ve bu bağlamda 17. yüzyılın yöntem bulma arayışına ışık tutulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın son kısmında ise felsefenin güzergahında Descartes'ın yol açtığı öznenin ademi merkeziliğinin felsefe mahalindeki etkisi soruşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** *Res Extensa*, *Res Cogitans*, Yöntem, Şüphe, Apaçıklık, Seçiklik, Sağduyu.

## The Way from Doubt to Cartesian Thought

### Abstract

In this study, it was tried to investigate Descartes' views on being and knowledge in the context of his 'methodical doubt'. In this direction it was discussed and approached those philosophical problems which are emerged from fields of being and knowledge. My research question is how to Descartes crossed from principles which take to the true knowledge to Cartesian sense of being, in other words the problem is how the methodical doubt prioritises *cogito*, later on how to distinguish *res cogitans* from *extensa* to reach true knowledge. So in this study, it is discussed that philosophical problems about Cartesian sense of being and knowledge. These problems and discussions were evaluated in our introductory study by taking into consideration social, political and scientific developments in his century. In this regard it was tried to illuminate the search of exploring of method in seventeenth century. In the last part of our study it was investigated the effect of the decentralization of the subject in the route of philosophy which was caused by Descartes on the path of philosophy.

**Keywords:** *Res Extensa*, *Res Cogitans*, Method, Doubt, Evidence, Clearness, Prudence.

## GİRİŞ

Bir yandan doğayı çözümlmek üzere ilkelerini keşfetme amacı güden Rönesans, diğer yandan da aklın kullanılması ve doğru, yararlı bilgiye ulaşmayı amaçlayan Aydınlanma arasında hem bir ‘araştırma’ hem de ‘ilerleme’ misyonuyla kendisini gerçekleştirecek olan ‘Yeniçağ’ Rönesans ve Aydınlanma arasında bir arabulucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, neyin araştırmasıdır? Nerede ilerlemedir? Yeniçağ, Rönesans’la birlikte doğanın muhakemesi –yeniden tasavvuru, keşfi– ve Aydınlanma ile devam edecek olan aklın hükmü aradanlığındadır. O, Rönesans’ın sonuçlarının son kertesi, Aydınlanma’nın ilk raddesidir. Yeniçağ, Rönesans’tan miras kalan, felsefe sahnesine ‘özne’ olarak çıkan insanın, kendiliğindenliğinin –öz/esse– ve buna bağlı olarak varlığın doğasının, aklın –ruh, zihin– araştırması, sağlam ve buna bağlı olarak kesin bilgiye ulaşma yolunda, özellikle matematik ve fizik alanındaki gerçekleştirilmesi beklenen ilerlemesidir.

Rönesans, keşifleri ve bilimsel gelişmeleriyle Ortaçağ’ın bilgiye duyduğu inancı sarsmış, inanılan kanılar –doksa– Antikite’den sonra yeniden sorgulanarak düşünce sahasında şüpheli bir tavrın alınmasına neden olmuştur. Bu tavır dogmalardan akla uzanan, diğer bir deyişle kiliseden özneye varan bir haldir.

Rönesans’tan Yeniçağ felsefesine miras kalan ‘şüphe’ bilgide kesinliğin araştırılmasına ön ayak olmuştur. Bu anlamda Koyre’ye göre Rönesans’ın görkemli büyüğü tek başına olmamakla birlikte modern tarihçiler tarafından bozulmuştur. Rönesans düşünürlerinden olan Agrippa, Montaigne, Sanchez dönemlerini bu anlamda epeyce açıklama girişiminde bulunmuşlardır. Ona göre 1527’lere geri dönüldüğünde insan bilgisinin alanları üzerine yapılan çalışmalarda Agrippa, insan aklının değersizliğini ve kesinsizliğini belirtir. Yine Sanchez 1562’de doğru bilgiye ulaşmak için yaptığı dikkatli incelemelerde her şeyin bilinemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre biz ne kendimizi ne de kendimizin dışındaki dünyayı bilebiliriz. Son olarak Montaigne ise özetle insan aklının kesin bilgidenden yoksun olduğunu belirtmektedir. Buna bağlı olarak ona göre her şeyin şüpheli dolu olduğu bir dünyada salt akıl ve gerçeklik arasında bir ayrım da bulunmamaktadır (Koyre 1971: IX).



Öte yandan doğadaki gelişmeler bağlamında Ortaçağ'ın benimsediği manevi – tinsel– Skolastik evren tasavvurunun bertaraf edilerek –topyekûn olmamakla birlikte– makine tarzı evren tasavvurunun oluşturulmasını ve bunun aklın yol gösterimine sunulduğunu anlıyoruz. Bumin'in belirttiği üzere 17. yüzyıl deyim yerindeyse doğadan her türlü niyet ve ereksel doğa tasarımlarını kovmuştur (2013: 35). Artık doğa ölçülebilirdir. Ölçülebilen bir şey ise ölçülebilen yetkin bir metotla çözülebilecektir (Capra 1992: 54-55). Dolayısıyla akıllarda mevcut bilgilerin yetersizliği ve bu bilgilerin akli kesin, apaçık olması hususunda ikna edememeleri, o ana değin edinilen bilgilerin kesin ve apaçık olmamasından duyulan şüphe, bilgide kesinlik arayışına sebep olmuştur. Bilde kesinlik problemiyle açığa çıkan ve bu sorunu önceleyen bir diğer mesele, açık ve seçik bilgiye ulaştıracak açık ve seçik yöntemin ne olacağı hususudur. Zihinsel bir edim olarak düşünce aklın kendisine yardımcı olacak bir yöntem dâhilinde açık ve seçik bilgiye ulaşacak ve kendisini de açıklığa ve seçikliğe kavuşturacaktır.

Bu bağlamda bilgi ve yöntem arasında birbirinden koparılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi dikkate alan Descartes, Skolastik düşünüşü yadsıyarak fark ettiği Rönesans'ın sistemsizliğini de bertaraf etmiştir (Türkbağ 1998: 133). Filozofun bu anlamda felsefe sahasında gerçekleştireceği ilk edimi bir yöntem bulma kaygısı olmuştur. Onun *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da belirttiği üzere, “hakikati aramada yöntem zaruridir” (1989: 15). Ona göre hakikati aramada yöntemi<sup>1</sup> aramayan biri, kör bir tecessüsle çılgın bir hırsıyla hazine keşfetmek için yanıp tutuşan birinin yolda bir

---

<sup>1</sup> Kökeni itibarıyla Grekçe karşılığı *methodos* (μέθοδος) olan metot, Grekçe *-meta* (μετα) zarfı ve *odos* (ή οδος) isminin birleşiminden oluşan bir sözcüktür. Dişil bir sözcük olarak *odos* mekân kapsamında genellikle Homeros'un eserlerinde de görüldüğü üzere patika, yol olarak anlaşılmakta olup yol, gidişat, taraf, usul, gidiş, iz yolu anlamında kullanılmıştır. Örneğin, Homeros destanlarında *odos amaksitos* (όδος ἀμαξίτος) olarak arabaların geçtiği yol anlamında, yine Thukydides'te *odon khorein* (όδον χορεύειν) yolda ilerlemek (2.100), Phaidros'ta *odon erkhestai* (όδον ἐρχεσται), yolu sürmek anlamında kullanılmıştır (Liddlle And Scott 1883: 1026). Grekçede bir zarf olarak kullanılan *-meta* ise ismin Acc. halinde sonra, ötesinde, sonradan gelme anlamında gen. Halinde ile birlikte, bir kimsenin arasında, arada olma anlamında kullanılmıştır (Liddlle&Scott 1883: 931). Şu durum da dişil bir sözcük olarak *methodos* (μέθοδος) konumuz itibarıyla yolda izlenen, yolla birlikte kullanılan iş, uğraş, takip, arayış, meşgale anlamında kullanılır. Grekler bu sözcükten özellikle bilgiyi inceleme, araştırma soruşturmadaki uğraş, usul olarak anlamalarına ek olarak bir araştırmayı sürdürmek, ilerletmek anlamında da kullanmışlardır. Örneğin, *methodon poieisthai tinos* (μέθοδον ποιεῖσθαι τίνος) tümcesinden bir kimsenin bilgiye dair soruşturma yapmasını, *glosses agathos odos* (γλώσσης ἀγαθῆς ζόδός) tümcesinden de iyi bir üslup, iyi bir konuşmayı anlamışlardır (Liddlle&Scott 1883: 931).

kimsenin bir şey bırakmış olma olasılığını düşünerek yollar boyunca at koşturmasına benzer. Bu bağlamda Descartes, geometricilerin ve kimyacıların bir yöntem kullandıklarından dolayı talihli olduklarını belirtir. Metot yoksa düşünceler verilerde düzene sokulmaz, değerlendirilmek üzere ele alınamaz, birbirleriyle ilişkilendirilemez dolayısıyla da sonuç ya da hüküm verilemeyecektir. Öte yandan her yöntem doğruya da ulaştırmayabilir.<sup>2</sup> Bu durumda kesin bilgiler verecek kadar kendisi de kesin olacak bir yöntem kullanılmalıdır. Onun anlayışında amaca ulaşmak için kullanılacak yöntem araç konumundadır. Doğru ve kesin bir bilgiye ancak doğru ve hataya izin vermeyecek bir yöntemle ulaşılabilir. Descartes, döneminin bu yöntem arayışına yanıt olarak felsefede stabil hale getirilecek ‘metodik şüphe’sini öne sürecektir.

### METODİK ŞÜPHE

Descartes’ın yöntemi doğruluk ve kesinliğin son kerte de apaçık ve seçik olan bilgiye ulaşmada kullanılacak olan araçtır. Filozofun *Metot Üzerine Konuşma*<sup>3</sup> adlı eserine “sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir” (1994: 1) cümlesiyle başlaması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu tümce Hıristiyan bakış açısını dışlamaktadır. Ancak Descartes’ın söz konusu tümceyle yöntem arayışına girmesi, öncelikle sağduyunun/tüm usun insanlarda eşit olduğunu ifade etmesi dönemin sanılarına karşı çıkışı beraberinde getirdiği gibi, kesin bilgiye ulaşmada kullanılacak olan şüphe yöntemini<sup>4</sup> de haber vermesi anlamına gelmektedir.

Sorun aynı sağduyuya sahip olmamamıza rağmen, zihnin kendisini nasıl iyi bir şekilde kullanacağı sorunudur. Başka bir deyişle sorun, zihnin yöntem sorunudur. Yöntem arayışına girişen filozofun tümel yargılara ulaşmadan evvel öncelikle kendi

---

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için *Bkz.* Descartes 1989: 15-16.

<sup>3</sup> Çalışmamızda ilgili eser zaman zaman ‘*Konuşma*’ olarak da anılacaktır.

<sup>4</sup> Descartes’ın metodu bağlamında bazı çalışmalarda ‘şüphe’ ve ‘kuşku’ kavramı birbirinin yerine kullanılmıştır. Lakin eldeki çalışmada ‘kuşku’ yerine ‘şüphe’ kavramı kullanılacaktır. Bunun nedeni ‘kuşku’ kavramının psikik bir oluşu içeren psikolojik bir kavram olmasına karşılık ‘şüphe’ kavramının aklın bir işlevi olarak gerek felsefi gerekse bilimsel bir kavram olmasından kaynaklanır.

içsel ve zihinsel durumundan yola çıkarak zihnin nasıl bir yol izleyeceğine karar vermesidir:

(...) amacım burada herkesin aklını iyi kullanması için gereken metodu öğrenmek değil, yalnız kendi aklımı ne şekilde kullanmaya çalıştığımı göstermektir (1994: 9).

Filozof öncelikli olarak kendisiyle kendi sağduyusuyla *cogitans*'ıyla hesaplaşmaktadır. Descartes'ın bu tavrı Antikite'nin içselleştirilmiş yaşayan felsefe ruhunu yansıtmaktadır. Bu tavır, soluk alan felsefenin tavrıdır. Zihnin kendisini nasıl en iyi şekilde kullanacağı arayışı onun apaçık ve kesin bir bilginin edimine ve bu uğurda kullanılacak apaçık ve seçik bir yöntemle ulaşma kaygısıdır. Burada üzerinde durulması gereken kavram 'kesinlik'<sup>5</sup> kavramıdır. Bu nedenle Descartes, kesinliğin ne anlama geldiğini sorgulamaya girişir. Buradaki çıkış noktası insan aklının tam, sağın bir doğruya ulaşamamasının nedeninin akılda gereksiz muğlaklar, yani kendisinden şüphe edilen pek çok kötü şeyin olması dolayısıyla (Koyre 1971: XI). Döneminin matematiğinin kesinliğinden ve apaçıklığından keyif alan Descartes yine de bu matematiğin hakiki kullanımının görülemediği olması<sup>6</sup> yine eski *paien*'lerin erdemleri göklere çıkarmalarına rağmen onları bilmeyi öğretmediğini anlamış olması, bilimlerin pek de sağlam olmayan temeller üzerine kurulup vaat ettikleri kazanç ve itibarın temininde yeterli olmayışını görmüş olması, onun hem sosyolojik ve ahlaki muhayyilede bir insan olarak nasıl yaşaması gerekliliği<sup>7</sup> hususunun hem de epistemolojik muhayyilede zihninin *doksa*'lardan uzak *episteme*'ye –hakiki bilgi– ulaşma yollarını aramaya sevk etmiştir: “(...) bir gün kendi kendimi de incelemeye ve zihnimin bütün kuvvetlerini izleyeceğim yolu seçmek için kullanmaya karar verdim”

---

<sup>5</sup> Descartes, kesinliğin (*certainty*) iki niteliği olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki 'tam (*absolute*) kesinlik' (Principles Part IV, 206), diğeri ise 'ahlaki (*moral*) kesinlik'tir. Ahlaki kesinlik, Descartes felsefesinde metafiziğin kuruluşunda temel olup bilimin amaç edindiği kesinlik anlayışıdır. Ahlaki kesinlik ise (Principles Part IV, Art 205) 'gündelik hayatta uygulanacak yeterli kesinlik' (*certainty sufficient for application to ordinary life*) olmaktadır (Cottingham 1993: 29-30).

<sup>6</sup> Descartes matematiği ele alırken matematiğin bölümleri olan musiki, optik ve mihaniki de araştırmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes 1989: 21.

<sup>7</sup> “İşlerimi (*actions*) açık bir görüşle yapmak ve bu hayatta güvenle yürümek için, doğruyu yanlıştan ayırmayı öğrenmeyi son derece arzu ediyordum her zaman.” (Descartes 1989: 14)

(1994: 15). Böylelikle Descartes’ın öncelikli olarak incelemeye giriştiği üç alan, felsefe disiplinleri arasında mantık ve geometricilerin analizi ve cebirdir (1989: 20).

Aristoteles’ten gelen Skolastik mantık anlayışına karşı çıkan Descartes mantığı, öne sürdüğü kurallarla bir şey öğretmekten çok bilinen şeyleri başkalarına açıklayan bir alan veyahut bilinmeyen şeyler hakkında bilgi vereceği yerde bilinenleri açıklayan bir mahal olarak görmektedir. Bu ise doğru ve yararlı olanın zararlı olandan ayırımının yapılmasını yetersiz kılmaktadır (1994: 21). Bir keşif metodundan ziyade bir izah metodu olarak tasımı gören Descartes yine de Skolastik mantığın bazı yararlarını da görmektedir. Öyle ki Skolastik mantık, daha iyi bir mantık anlayışı çıkıncaya kadar genç zihinleri eğiterek bir fikir disiplini alabilmesinin yanında onun Aristoteles anlayışında gördüğü daha çok belli olandan daha az belli muğlak olana gitmek yöntem dâhilinde akli yönlendirecek doğru ilkeler sunabilir (Lacombe 1943: 17-18).

Rönesans matematikçilerinin de bildiği ve uyguladığı geometricilerin veya eskilerin analiz çözümü, beklenen bir sorunu çözülmüş varsayıp çıkarım yolu ile kendiliğinden apaçık olan sonuca ulaşmaktır. Bunun aksine sentez yolu ise bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarsamaktır. Descartes’ın söz konusu iki usu kullanma yolu arasında tercih yapılması gerektiğinde birincisini ikincisine yeğlediğini anlıyoruz (Lacombe 1943: 19). Ancak yine de Descartes, döneminin analizinin yanlışlığını belirtmektedir: “(...) zira eski geometricilerin bütün sorunların çözümünde kullandıkları, fakat kıskançlıkla torunlarından gizledikleri bir analizden faydalandıklarını biliyoruz” (1989: 17). Cebirin ise Yeniçağ ürünü olmadığını belirten Descartes, köklerinin İlkçağ’a kadar gittiğini ifade etmektedir:

Hakikatte bana öyle geliyor ki bu gerçek matematiğin izleri ilkçağdan olmamakla birlikte bizden yüzyıllarca önce yaşamış olan Papus ile Diophante’da da görülüyor. Fakat eminim ki bu müellifler kötü bir niyetle bu matematiği gizli tutmuşlardır; zira bir çok zanaatçıların icatlarının sırrını sakladığı gibi, onlarda belki kolay ve basit metotlarının açığa vurulunca değerinden düşeceğinden korkarak, kendilerine hayran olmamız için her türlü hayranlığı giderecek olan metodu öğretmekten ziyade, onun yerine bize, incelikle çıkarılan bazı hakikatleri, metotların meyvesi olarak vermişlerdir (1989: 20).

Dönemin cebirinin açık ve seçikle donatıldığı sürece kullanılabilceğini belirten Descartes, anlaşılacağı üzere döneminin mantık, geometri ve cebir anlayışlarını ele alıp inceleyerek onların eksikliklerini, hatalarını bulup kesin bilgiye ulaşmada arayışta olduğu yöntemin de niteliklerinin söz konusu eksiklerin giderilmesiyle mümkün olabileceği sonucunu çıkarır. Şu durumda Descartes, mantıktan sadece matematik meselelerine değil, fizik meselelerine de uygulanacak kuralları, geometriden akla yardım edecek ilkeleri, cebirin açıklık ve kolaylığı sağlaması için bir sürü rakam ve karmaşık şekillerden kurtarmak koşuluyla aklın kullanabileceği ilkeleri olarak yeni yöntemine uygulamak istemiştir. Böylelikle yeni metot iyice belirlemektedir. Bu metot, sıra ile ölçü üzerinde aranan şeyi anlatan bir yol gösterici olma durumundadır. Bu anlamda kesin ve apaçık bilgiye ulaşmak için dört temel ilke öne sürülmektedir: Birincisi doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak (1994: 21).

Anlaşılacağı üzere Descartes, kendisinden şüphe edilmez olanı bulmak için metodik şüpheyi araç olarak kullanmaktadır (Copleston 1958: 90). Onun hiperbolik şüphe olarak da adlandırılan ‘şüphe yöntemi’ zihinsel bir düşünme eylemi amacıyla yapılmaktadır. Hiperbolik şüphe denilmesinin VI. Meditasyonda meditasyonu yapan kişinin başlangıçta şüphelerini gülünç yani hiperbolik görmesi olarak Descartes’ın belirttiği ironiden kaynaklanmaktadır (Descartes 1998: VI; Lacewing 2014). Öyle ki o kendisinin kötü bir cin tarafından her an aldatıldığını, kandırıldığını bile belirtmektedir. Descartes hiperbolik şüpheyi bedeninin varlığına bile uygulamaktan kaçınmaz (Copleston 1958: 93-94). Bu anlamda Descartes, çocukluktan itibaren inanılan ve kendisine yönelik tam bir kesinliğe ulaşmadığımız şeylerden şüphe etmekle işe başlamaktadır. Şüphe, Kartezyen felsefede bir devrim, insan bilgisinin mihenk taşı olmaktadır (Bkz. Lacewing 2014).

Descartes, bütün bilgilere temel olarak öne sürdüğü usun yönlendirimindeki ilk kuralda şüphe etmenin apaçık olmayan karşısındaki önemini vurgulamaktadır. Öyle ki ona göre *Aklın İdaresi İçin Kurallarda* ikinci kural olarak, “ancak düşüncemizin doğru

ve şüphe götürmez bir bilgisini edinebildiği şeylerle uğraşmak lazımdır” (1989: 6). Her ilim şüphe götürmez olarak apaçıktır. Ancak Descartes, tematik olarak buna bir sınır koymaktadır. İlimlerin uğraşılmasına değer olduğu çünkü onların apaçık olduğunu ve kendisinden şüphe edilemeyen bilgilere inanmak gerekliliğini savunur. Eğer aynı konuda farklı fikirler bulunuyorsa burada fikirlerden biri aldanmış demektir. Ancak Descartes ilimlerin olmama ihtimali üzerinde de durmuştur. Öyle ki biri açık ve seçik deliller öne sürmüş olsaydı diğerini ikna edebilirdi. Bundan yola çıkarak Descartes’a göre muhtemel olan bilgilere ilişkin sağlam hükümler veremeyiz (Lacewing 2014).

Descartes, şüphe etmeyi bir yöntem olarak öne sürerken bildiği her şeyi reddetmez, sadece şüphe edilen ve tamamıyla kesin olmayan şeylere inanmaktan kaçınır. O, inançlarını reddetmeyi değil, yalnızca şüphe etmeyi amaçlamaktadır. Şüphe ediş, reddediş değil, varlığa ilişkin bilginin doğruluğuna öznenin mesafe koyması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Descartes kesinliğin ne anlama geldiğini soruşturur. Kesinliğe, apaçık bilgiye ulaşmak için o ana kadar inandığı, bildiği şeyleri şüphe süzgecinden geçirir. Burada Descartes adeta *cogitans*’ını açığa çıkararak neyin şüphe edilmez olduğu hususunda neyi bilip bilmediğiyle hesaplaşır. Bu ise kendinden şüphe edilemez, kesin bilginin imkânının olup olmadığına ilişkin epistemolojik mahiyette bir soruna kapı aralar.

Şüphe, kesinliğin karşıtı olarak belirsizliğin oluşumu, hakiki olarak varlığın ne olduğuna ilişkin olarak sınırların kaybolması anlamına gelmektedir. Descartes, şüpheyi önererek bilgideki sınırların da çizilmesini istemektedir. Kesinlik, bir hissiyat değil, fakat bir tür akılsal sezgi (*intuition*) olarak da anlaşılabilir (Bkz. Lacewing 2014). Onun ifadesiyle kesin bilgi elde ediminde:

İncelemek istediğimiz şeylere, ne başkalarının düşündüğünü ne de kendimizin sandığımızı değil, açık ve apaçık olarak görebildiğimizi (sezgisini edinebildiğimizi) yahut da şüphesiz bir dedüksiyon ile çıkarabildiğimizi aramak lazımdır; çünkü ilim başkaca elde edilemez (Descartes 1989: 10).

Aklımızı yanlışla götürmemizi sağlayan iki şey vardır: İç görüş ve çıkarış. Sezgi, Descartes’a göre saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır. Bu kavrayış açık ve seçik olarak

doğrudan araçsız kavrayıştır. İç görüşle çıkarışın öne sürülmesinin nedeni bazı şeylerin kendinde apaçık olmadıkları halde bir şeyi açıkça gören düşüncenin devamlı hareketi ile doğru ve belli ilkelerden çıkarılır. Bu anlamda kesinlik akılla sınılanır. Descartes kesinliğin doğruluğu, hakikati oluşturduğunu savunur. Bu nedenle bazı şeylerin kesinliğini göstermek onların doğruluğunu kanıtlamak olacaktır. Descartes’ın şüphesi anlaşılacağı üzere metodiktir. Bu metot genel geçer bir metottur. O, inançlarını temellendirdiği ilkelerin olup olmadığını hesaba katmak yerine onların kesin olup olmadığını dikkate almıştır (*Bkz.* Lacewing 2014).

Descartes’ın yöntemde ileri sürdüğü son üç ilke birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bunun nedeni, bu ilkelerin yöntemin olgunlaşmasını sağlamalarıdır. Şimdi Descartes’ın öne sürdüğü diğer kuralları ele alıp sırasıyla değerlendirelim:

İnceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlmek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır (...). En basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak tıpkı merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için -hatta doğal olarak, birbirleri ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak- düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmekti (...). Hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için her yerde eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmaktı (Descartes 1994: 21-22).

Descartes, kesin bilgi arayışında güç şeyleri aramakla işe başlamamak gerekliliğini belirtir. Ona göre karşımıza çıkan şeyleri öncelikli olarak toplamak sonrasında toplandan çıkarılıp çıkarılmayacağı konusunda azar azar görmek ve bazılarının diğerlerinden neden ayrıldığı üzerine düşünmek gerekir (1989: 28). Descartes, bu anlamda öncelikli olarak olayları ve bilgileri bir bütün olarak görmekte ve sonrasında ayıklamalar yaparak kesin bilgiye ulaşmaktadır. Son kertede ulaşılabilecek olanlar ise kendiliklerinden sezise varabileceğimiz saf ve basit özler olacaklardır: “Bütün metodun sırrı her şeyde en mutlak olanı görmektir.” (1989: 26) Bu anlamda basit özler mutlak ve belli sıra güdere mutlaktan çıkarsadığımız izafi olandır. Şu durumda izafi olan mutlağa bağlıdır.

Yöntemin son ilkesi olan sayış ise yöntemin doğru yapılıp yapılmadığının güvencesidir. Bu her ilkenin gerektirdiğinin sırasıyla yapılıp yapılmadığının teker teker

kontrolü, gözden geçirimidir. Dolayısıyla yöntem, hedefe düşen şeyleri, sürekli ve kesilmeyen bir hareketle ele alarak bilimi tamamlama olup dedüksiyon (*deduction*) zincirini gözden geçirmektir (Lacombe 1943: 31). Yöntemde sayış aralıksız ve yeterli olmalıdır:

Aradığımız şeyler serisinde, aklımızın iyice kavrayamadığı bir şeyle karşılaştığımız yerde durmak; ondan sonra geleni incelemeyerek değmez bir işten kaçınmak gerekir (Descartes 1989: VII).

Sıranın hangi durumda olduğunu gösteren bu kuralda her basamak kendisinden sonra gelenden önce incelenmelidir. Bu bağlamda anlaşılacağı üzere *Konuşmada* öne sürdüğü üzere kaidelere bağlı kalındığı sürece apaçık ve seçik olana ulaşılabilir payanda olmaktadır. Descartes, kendinden önceki geometricilerin bunu uyguladıklarını belirtmektedir:

(...) ve bugüne kadar, bilimlerde de hakikati aramış olanlar arasında, yalnızca matematikçilerin bazı kanıtlamalar, yani kesin ve apaçık bazı kanıtlar bulabildikleri şeylerden başlamam gerektiğinden şüphe etmiyordum. Bundan beklediğim biricik yarar, zihnimi hakikatlerle beslemeye ve yanlış kanıtlarla yetinmemeye alıştırmaktı (1994: 22).

Descartes, evrensel yöntem olarak kaidelerinde usul sahibi olarak matematiği seçmiştir. Ona göre evrenin anahtarı matematiktir. Onun bilimden anladığı ise matematikle eş anlamlı olmaktadır. O, doğadaki tüm fenomenlerin matematikle anlaşılacağını umar (Capra 1992: 58-59). Çağının da etkisiyle matematiğin büyümesini onu da sarmış ve matematiği doğrulukları zorunlu olarak gören aklı yönlendirme bilimi olarak anlatmıştır. Mutlak kesinliğe ulaştıracak olan matematik duyular ve muhayyile ile elde edilen bilgilerin üstesinden gelecek bir yöntemdir. Tarnas'ın belirttiği üzere, “Descartes, yeni Aristocu olacaktı ve insanı yeni bir pratik bilgi, bilgelik ve refah dönemine ulaştıracak yeni bir bilim kuracaktır.” (2012: 83) Matematik, dünyayı akılsal ve bütünsel olarak algılamayı sağlayacaktır. Ancak onun matematiği mekanist fizik modeline uygulanan; ‘niçin’ sorusundan çok ‘nasıl’ sorunu sorarak sadece ve sadece açık ve seçik olanı kabul ederek aynı düzlemde eşitlenen bir sistemin yöntem alanını sunmaktadır (Bumin 2010: 42).



Descartes’ın önerdiği metot, algılarımızı matematikselleştiren, matematik bilimini, doğanın ilkelerine vakıf olmayı sağlayıcı bir anlayışın ifadesidir. Bu da evrenin sayılarla, ölçülenebilenle oluştuğunun ve ölçülebildiği sürece anlaşılabilirliğini varsayan görüşe karşılık gelmektedir. Bu dünya, deyim yerindeyse hesaplanabilir bir dünya olmaktadır. Anlam ve anlamlandırmayı sağlayan şey ise şu durumda ‘matematik’ olacaktır.

Matematik, mutlak kesinliğe ulaşmanın yoludur. Descartes’ın bu bilime duyduğu güven matematiğin duyuların ve düşünme gücünün oluşturabileceği yanılgıların üstesinden gelebilecek basit apaçık bir bilim olmasından kaynaklanır (Tarnas 2012: 83). Bu bilim şüpheye yer vermeyerek ölçülebilir evreni en güçlü bir şekilde anlama aracıdır. Burada matematiği dış dünya ile olan münasebetinde özneyi apaçık ve seçik bilgiye ulaştıran şey, onun ‘düzen’ ve ‘ölçü’yu kendinde barındırmasından kaynaklanır. Düzeni ve ölçüyü ne sayılarda, şekillerde, yıldızlarda ve seslerde ne de başka şeyde aramanın önemi yoktur. Düzenin ve ölçünün olduğu her şeyde anlaşılır olabilecek genel bir bilimin olacağı açıktır: Bu bilimin adı ise eskiden beri kullanılan “evrensel matematik”tir (*mathesis universalis*) (1989: 21).

Evrensel matematik geometrinin ve cebirin birleşiminin öne sürülmesidir. Bu evrensel yöntem, insan aklının ilk kavramlarını kendinde bulunduran, hakikati ortaya çıkarmak üzere kendiliğinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan, tüm hakikatin kaynağı misyonuyla tüm bilimlere uygulanabilecek bir yol olmaktadır. Matematik şu durumda hakikatlere ulaşma bilimidir. Şunu da belirtmek gerekir ki Descartes, *mathesis universalis*’in tam olarak neyi içerdiği hakkında herhangi bir şey söylememekle birlikte sadece bu bilimin diğer matematik disiplinlere nazaran daha basit ve daha az zorlu olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda bu disiplin, diğer matematiklere örnek bir disiplin konumundadır. Descartes’ın önerdiği bu yöntem bazı matematik tarihçileri tarafından da eleştirilmiştir. Öyle ki Chikara Sasaki, Descartes’ın *mathesis universalis* görüşünün bu dönemdeki matematik görüşü açısından birincisi matematiksel ilkelerin matematiksel kanıtı sunamayacağını ve Descartes’ın *mathesis universalis*’in diğer disiplinlere nazaran daha faydalı ancak bu disiplinin nasıl getirileceği hususunda bir şey belirtmeyeceğini

ifade eder.<sup>8</sup> Bu anlamda birincisi ilkesel bir sorun olarak kavramsal olanaksızlık, ikincisi yöntemi geliştirme sorunu olmak üzere iki sorunun belirdiğini anlıyoruz. Descartes tüm yöntemleri felsefeye uygulayabilmek diğer bir ifade ile felsefenin de matematik bilimleri gibi apaçık olması için her şeyden şüphe ederek sağlam bir dayanak oluşturma eğilimindedir. Bu dayanak noktası ise onun ‘*cogito ergo sum*’u olacaktır.

### **COGITO ERGO SUM**

Descartes, yöntemi düşünen, bilen öznenin varlığa ilişkin bilgiye ulaşma yöneliminde kullanmıştır. ‘Doğru yöntem’ doğru felsefi bilgiye ulaşımı sağlayan hareket noktasıdır. Doğru felsefi bilgi, doğru yöntemle inşa edilebilecektir.<sup>9</sup> Metodik şüphe, Descartes’ın kendisinde bulduğu ilk kesin bilgiyi öncelemiştir. Şüphe, niteliksel ve niceliksel olarak belirlenmiş bir süreç olarak Descartes’ın kendi varoluş sürecidir. Bunun nedeni şüphenin ötesinde doğruluğun bulunmasıdır. *Konuşmada* Descartes duyuların kesinliğinden geometrinin en basit konuları üzerinde bile muhakeme yürütürken yanıltıcı hükümlerden o ana kadar zihne girmiş olan tüm şeylerden düşlere giren hayallerden şüphe ederek şüphecilerin varsayımlarını bile sarsmaya gücü yetecek kesin ve sarsılmaz bir bilgiye ulaşır: *Cogito ergo sum*, yani *düşünüyorum o halde varım* (1994: 33). *Cogito ergo sum*, Descartes’ın kendi varlığına ilişkin ilk kesin ve apaçık-seçik bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde *Cogito ergo sum* ne türden bir bilgidir ve *cogito* ne türden bir düşünmedir bir göz atalım: Descartes, *beni* “(...) düşünen bir şey, şüphe eden, anlayan, karşı çıkan, tasdik eden ve duyan bir şey” (1998: 159) olarak tanımlamaktadır.

---

<sup>8</sup> Bkz. <http://eulergauss.blogcu.com/descartes-in-matematik-felsefesi/9027113> (29.1.2014).

<sup>9</sup> Açık (*clear*) olan her şey seçik (*distinct*) olmayabilir, açıklık tarafımızca açık bir şekilde anlaşılır, seçik ayırt edilmeyebilir. Bu anlamda açık ve seçik arasında bir ayırım yapılmalıdır. Örneğin, duyumsayabildiğimiz acı bir ağrı bizim için açıkça anlaşılabilir halde ağrının yerini tam olarak belirtmeyi istediğimizde acıyla tüm duyularımızın meşguliyeti sebebiyle seçikliği fark edemeyiz. Bu anlamda açıklık olduğu halde seçiklik olmayabilir. Şunu da belirtmek gerekir ki açıklık tek başına bulunabilmesine rağmen seçik tek başına olamaz ancak açıklıkla var olabilir (Copleston 1958: 97-98). Ayrıntılı bilgi için Bkz. Descartes 1998: 157.

Bumin’in belirttiği üzere “modernliğin sıfır noktası olarak Kartezyen *cogito*, o halde bu yeni dünya tasarımı ve yeni doğruluk anlayışının temel kavramıdır.” (2010: 53) *Cogito* bu anlamda ‘modernliğin çok özel bir serüveni’ olacaktır. Metodik şüphe bilgeliğe giden yolu da kendisinde barındırmaktadır. İnsanı sağlam bilgiye ulaştıracak olan şey *cogito*’nun işlevini gerçekleştirecek olmasıdır ki bu; düşünmedir.

Descartes tüm epistemolojisini oluşturan benlik bilgisini edindiği bu bilgiye dayandırmıştır. Descartes, *cogito* ile özneyi pasif bilenden çıkartarak onu etkin varlık konumuna taşımıştır. Öznenin kendini kavrayışı zihnin dolaysız sezgisinden çıkarak hakiki felsefe için temel bir önerme oluşturmuştur. *Cogito*<sup>10</sup> hem felsefenin kaynağı hem de felsefi bilgiyi edindirecek olandır. Onun bulduğu kesin bir bilgi olarak *cogito* kendisinden şüphe edilenlerin kendisinden ayrılmasına olanak vermiştir. Bu, insanın oluşumunda *cogito* ile beraber olan kesinsiz bilgi olarak *extansa*’nın (uzamlı şey) ayrılmasıdır. İnsanın iki tözsel yapısı olarak *res cogitans* ve *res extansa*’nın sırasıyla iki öz niteliği düşünmek ve yer kaplamaktır. Bu iki töz birbirlerine indirgenmeyecek iki töz olarak birbirlerinden bağımsız ama birlikte olan varlıklardır (Descartes 2004: 90). Bu, Descartes’in ikiciliğidir. Bu dualist tavrın nedeni varlık alanlarının öz niteliklerine göre ayrılmasıdır. Düşünmek ruhun, yer kaplamak ise bedenin işidir. İnsanın düşünen bir varlık konumuna gelmesi için onun *extansa*’dan ayrımının ortaya konulması gerekir. *Extensa* duyuların yanıltıcılığında kesin ve apaçık olmayan bir bilgi bize vermektedir.

Ruh bedenle bu dünyada birleştiği gibi beden ile sınırlanmış da değildir. Onun bedenden bağımsız bir bilme gücü söz konusudur.<sup>11</sup> Bu gücün nedeni ise onda olan fikirlere. Düşünen bir cevher olarak ruhta bu fikirler –ideler– doğuştandır (Laberthonniere 1977: 85). İnsan varlığının özü onun düşünmesidir ki bu bir cevherdir. Ruh öncelikli olarak düşünerek kendi varlığını tanır. Şunu da belirtmek gerekir ki bedeni bu dünyada engel olarak gören ve ancak bu engelin tabiatüstü bir hale götüren bir değişme ile ortadan kalkacağını söyleyen Skolastik anlayışın aksine Descartes,

---

<sup>10</sup> Cogito, ‘ruh’, ‘zihin’, özellikle ‘insan bilinci’ anlamına gelmektedir (Tarnas 2012: 84).

<sup>11</sup> Ruh-beden dualizmine ilişkin bkz. Descartes 1998: IX.

bedeni bir güçlük olarak görerek dünya içerisindeki düzende kuvvetimizle yenmek zorunda olduğumuz bir engel olarak görür.

Ruhun bir varlık olarak maddenin ona arazdan başka bir şey ekleyemeyeceği görüşünü savunan Descartes'ın bedene şekil veren ya da onu hareketlendiren ruhu ferdileştirerek insan bedeni kıldığı anlayışı olarak Thomasçı Aristocu anlayışa karşı olduğunu anlıyoruz. Ruh, Descartes'a göre kendiliğinden bir cevher olarak karşımıza çıkar. Yine bu anlayışa paralel olarak Skolastik anlayışta bilgi madde ve ruhun uyumuyla olduğu halde –çünkü madde şekil ya da de suret vericidir– Descartes'ta bilgi sadece ruhun eseridir. Descartes'ın maddeyi ruhtan dışlaması sonraki felsefi süreçte nesnenin ihmal edilmesinin doğuracağı epistemolojik ve ontolojik eksikliklerin fark edilmesi ile ‘nesnenin hakkının savunulması’na varacaktır. Adorno bu anlamda felsefenin yeni görevinin özneye karşı ‘nesnenin savunulması’ olacağı görüşüyle felsefe sahasına çıkacaktır. Onun için asıl düşman ‘öznellik’ olmaktadır. Diyalektiğin maddeci kılınması ancak nesnenin önceliğine geçmekle mümkündür. Bu nesne, ona göre düşünceyi indirgenmeyen olarak ‘öteki’ olarak anılmalıdır. Bu anlamda önemli olan ötekinin korunmasıdır. Öyleyse “tarihin bu noktasında felsefenin asıl uğraşması gereken konular, Hegel'in kayıtsız kaldığı şeylerdir: Kavram dışı, bireysel, tikel olan her şey[dir].” (Horkheimer 2008: 29) Bu bağlamda Descartes, ilk bulduğu kesin bilgiden diğer kesin bilgilere ulaşacaktır ki bu noktada karşımıza çıkan Tanrı ve dış dünya kanıtlamalarıdır.

### **TANRI VE DIŞ DÜNYA KANITLAMASI**

Anlaşıldığı üzere Descartes'ın Kartezyenizmi bedeni dışlayan ruh –*cogito*– temelinde bir kesinlik anlayışı felsefesi olarak görülmektedir. *Cogito*'nun kesinliğinin ispatından sonra Descartes, ikinci bir doğrulama olarak Tanrı'nın varlığına geçer. Onun Tanrı'yı ispatı, varlığını mutlak bir kesinlik temeline kurma kaygısından kaynaklanmaktadır:

Bu anlamda benliğin tasdiki Tanrı'nın tasdiki olarak anlaşılmaktadır. Tanrı, onun gayesi olmaktan ziyade kendi varlığını dayayabileceği sağlam bir dayanak olmaktadır. Descartes, Tanrı kanıtlamasına öncelikle Tanrı kavramından hareketle bu kavramın insan zihnindeki oluşunun da fail nedene dikkat çeker. Bu noktada 'sonsuz' kavramını ele alan Descartes, sonsuz fikrinin sonlu zihne dışarıda konulduğunu belirtir.

Zira sonlu ve sınırlı olan tabiatımın sonsuzu anlamaması sonsuzun maliyeti icabıdır ve Tanrı'dan edindiğim fikrin zihnim de bulunan başka, bütün fikirlerin en doğrusu, en açığı ve seçiği olması için benim bunu iyice anlamam ve açıkça idrak ettiğim ve kendilerinde bir olgunluk ve belki de bilmediğim bir çok olgunluklar bulunduğunu bildiğim bütün şeylerin formel ve üstün olarak Allah da mevcut olduklarına hükmetmem kafidir (Descartes 1998: 191).

Tanrı'ya ait olan sonsuz fikri Antikite'de Tanrı'ya ait görüşlerde bulunmaktadır. Descartes'ın onlardan farkı onun Tanrı'nın sonsuzluğunun müsbet olmasından başka insandaki sonsuz fikrinin de menfi unsurlar arasında ihtiva etmemesidir. Birinci kanıtla yola çıkan Descartes, Tanrı fikrinin kendisine, kendi zihnine nerden geldiğini soruşturmaya başlar. Bu soruşturma onun kendi varlığının nedeninin ne olduğu sorununun ele alınmasını gerektirmiştir. 'Sonsuz' ve 'tam' fikri sonlu bir varlıktan gelemez. Tanrı fikri duygulardan öğrenilmemiştir. Üstelik o zihnin uydurması veya yapması da değildir. Laberthaniere'ye göre sonsuz ve tam fikrinden oluşan fikirle insan varlığının eksikliğinin kanıtı ontolojik ispatı hazırlayan ifade olarak *exoterique*'dir (1977: 103).

Dolayısıyla kendinden edindiğim fikir gibi, onun da yaratıldığı zaman benimle birlikte doğmuş ve meydana getirilmiş olduğunu söylemekten başka diyecek hiçbir şeyim kalmıyor (Descartes 1998: 198).

Descartes'ın *cogito* ile *theos* doğrulaması arasındaki fark, *cogito*'nun insanın kendisiyle kendinde kalarak ulaşabileceği kesin bilgi olmasına rağmen Tanrı fikri kendi dışından idelerle kendisine sunulmuş kendi dışındaki varlığın ispatının yine kendi *cogito*'sunda ispata girişiyor olmasıdır. Dikkat edilmesi gereken husus ise öznenin *cogito ergo sum* ile kendi varlığının tasdiki amaç olmasına rağmen Tanrı'nın tasdiki *cogito*'sunun tasdikine ulaşmak için sağlam bir dayanak olması gerekçesi ile araç olma konumundadır.

Tanrı kanıtlamasına ek olarak dış dünyayı kanıtlamaya çalışan Descartes, onu da düşüncenin *modus* 'ları olan idelerle gerçekleştirmektedir. Bumin'in belirttiği üzere Descartes'ın dış dünyanın varlığını sorgulamadaki amacı, insanın dünyayı kullanarak kendi istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürmek ve bu anlamda işlevsel ve etkin bir bilim ortaya koymak içindir (Bumin 2010: 38).

Descartes maddi şeylerin nedenini bilmekle hiç olmazsa onlar hakkında açık ve seçik fikirlerin edinilmesi ile bu şeylerin var olduklarına dair bir karara sahip olmak istemektedir. Onun dış dünya fiziki dünya ile metodu esasında kurduğu ilişki fiziki dünyayı şüpheye yer vermeyecek şekilde doğası gereği ölçülebilmesinde yatmaktadır. Bu anlamda insanın en sağlam anlama aleti insan anlayışının doğasına yaraşan matematiktir (Tarnas 2011: 85).

Duyguların bilgisini sorgulayan Descartes, yanlışın nedeninin nereden geldiğini araştırır. Ona göre insanda biri hüküm vermek, diğeri doğruyu yanlıştan ayırt etme gücü bulunmaktadır. Yanlış sadece Tanrı'ya bağlı bir gelenek değil, Tanrı'nın insana verdiği doğruyu yanlıştan ayırt etme gücünün insanda olmamasından kaynaklanır (Descartes 1998: 205-204).

Yanlışların nedenini araştıran Descartes bunları birincisi insanda olan bilmek – müdrike– ve seçmeyle –irade– bağlanmaktadır. Müdrike, tek başına bir şeyi bilmeyi ya da onaylamayı değil, sadece tasdik ve inkâr edilen şeyleri kavramaya yaracaktır (1998: 208). Ancak sonrasında Descartes, Tanrı'nın kendisine vermiş olduğu isteme veya anlama veya idrak etme meleksinin tek başlarına yanlışların sebebi olmadığına kanaat getiriyor. Peki aldanma nereden gelmektedir?

Yalnız şuradan irade müdrikeden daha geniş olduğundan, onun aynı sınırlar içerisinde tutamıyorum anlayamadığım şeylere de teşmil ediyorum. Hâlbuki kendi mahiyeti icabı, onlarla alakası veya ilgisi olmadığından, kolayca yanlışla düşüyor ve dolayısıyla, yanlış doğruyu, kötüyü iyi yerine alıyor: böylece aldanıyor ve günah işliyorum (1998: 211).

Bu anlamda eğer bir şey açıklıkla ve seçiklikle idrak edilemiyor ve herhangi bir şey hakkında hüküm vermekten çekiniliyorsa irade iyi kullanılmıyor demektir. Bir

şeyin inkâr ya da tasdik etmeye karar verildiği durumda ise müdrike iyi kullanılıyor demektir.

Dış dünyanın varlığını onaylayan Descartes’a göre doğru ve kesin bilgiyi elde etmenin bilen ve bilinen olmak üzere iki yanı bulunmaktadır. Burada, bilen bilinen karşısında bildiği şeyin apaçıklığı ve seçikliğinden nasıl emin olacağı sorunu gündeme gelir. Ona göre insanla anlık (müdrike) imgelem (muhayyile), duyular ve bellek (hafıza) olmak üzere dört bilme yetisi bulunmaktadır. Anlık tek başına hakikati kavramada yeterli olduğu halde muhayyileden, duyulardan ve hafızadan da yardım alabilir (Descartes 1989: 55). İmgelem ve duyular iyi işlendiği sürece anlık da iyi kararlar verebilecektir ancak anlık kadar yeterli olmadıkları için bu yetiler iyi işlemezse zararı dokunabilir. Anlığı yanlış kararlar vermeye sürükleyebilirler. Ancak *cogito*’nun temel yapısını oluşturan anlık birincil olarak karar verme yetkisini kendisinde bulundurur:

Kendimi duyulardan da imgelemeden de ayrı sayabilirim. Ama o zaman ben, olmaktan çıkmam. Belki, daha eksikli bir ben olurum ama bu, benim var olmamamı gerektirmez. Oysa anlaksız bir ben düşünmek imkânsızdır (Descartes 1998: 128).

Descartes, imgelem ve belleği birbirlerinin yerine de kullanmıştır. İmgelem, zihinde imge oluşturma ve o imgeleri kollamayla bellek ise bilgi saklama işi ile yükümlüdür ancak Descartes belleğin işini tam yapamamasıyla ona tümevarım yöntemini yardımcı olarak atamıştır. Anlığın basit şeyleri kavraması ise sezgi ile olacaktır. Sezgi daha öncede belirttiğimiz üzere açık seçik bir davranıştır. Sezginin üç özelliğinden birincisi zihinsel oluşu olup ikinci özelliği yanılmaz oluşudur. Bu anlamda o, bir yandan salt ve dikkatli bir zihnin kavrayışı diğer yandan hataya düşmeyen bir kesinlik arz eder. Sezginin üçüncü özelliği ise sadece yargıları değil, yargılar arasındaki ilişkileri de kapsamasıdır. Sezginin bir kısmı akıldan gelir ki bu bilimin de aracıdır ve az yanıldır, diğeri ise deneyden gelir ki bu da daha çok aldatıcılığı kendinde barındırmaktadır.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>Ayrıntılı bilgi için bkz. Descartes 1998: XII.

Bu bağlamda *cogito*'dan başlayarak Tanrı ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaya yönelik olan metafiziksel serüvende Descartes'ın tek sorununu apaçıklık ve seçiklik sorunu olmuştur. Bu apaçıklık ve seçiklik öncelikle 'ben'den başlayarak sağlam bir temel arayışı bağlamında Tanrı'ya süregitmiştir. *Cogito* ister dış dünya ister Tanrı olsun kendini aşan bir gerçekliğe düşmemiştir. Onun Tanrı'dan önce 'ben'i ispatlama kaygısı sonlu ve sınırlı bir varlık olarak sonsuz ve sınırsız bir varlık olarak Tanrı karşısında özelliğini temellendirme olmuştur. Şurası da bir gerçektir ki metafiziğe Tanrı ile başlaması durumunda da Tanrı'nın içinde her şeyi eritme tehlikesi söz konusu olacaktır. Üstelik onun Tanrı kanıtlanması Hıristiyanlıktaki gibi Tanrı aşkıyla onu kanıtlama amacından çok kendi varlığına sağlam bir temel kazandırma amacıyla akılla vardığı bir doğrulama süreci olmaktadır (Laberthonniere 1977: 105).

Tanrı bilgisi böylece bir anda tamamlanır ve oldukça sınırlı bir işleve sahiptir; onun varlığı, her ne kadar Tanrı'ya boyun eğmekteyse de öte yanda peşinden koşacağı tümüyle insana ait bir ereği olan düşünen öznenin varlığına yabancıdır ve aralarında bir iletişim mümkün değildir (Bumin 2010: 43-44).

Bu anlamda *cogito ergo sum* doğrulaması Tanrı'yı doğrulamayı öncelemektedir. Bu şekilde o, Tanrı fikrinin kendi muhayyilesinde olma tehlikesine düşmediği gibi kendi varlığını Tanrı'nın varlığının basit bir tezahürü olarak da görmemektedir (Laberthonniere 1977: 105). Sonsuz varlık *cogito*'nun ayrı bir ilkesi dışsal bir nedeni olmaktadır. Onun dışsal olmasının nedeni kendinde onu hazır olarak bulmasından onun kendinden değil de dışarıdan konulduğunu –sonsuz bir varlık tarafından– belirtilmektedir.

Descartes'ın Tanrı'dan evvel *cogito*'nun doğrulamada özneye verdiği öncelik insanın gerçekleştireceği doğa ile ilgili geleceğinde Tanrı'ya yer vermemesi, Tanrı'yı varlıkların sebebi olarak görmesi ancak önünde görmemesi anlamına gelmektedir. Bu anlayış ise Skolastik Aristotelesçi anlayışa karşı bir sav mahiyetinde olup devlet ve Tanrı aynı mesafede öznenin karşısında bulunmaktadır (Bumin 2010: 44). Ona kadar olan süreçte insan anlığı ve evrenin harmonisi olarak anlaşılırken artık *cogito ergo sum*'a varışla *cogito*'nun merkeze alınmasıyla evrenin düzeni insan anlayışına bağlı kılınmıştır. Bu doğrultuda yöntemsel şüpheyi kullanarak insan doğayı kontrol altında



tutabilecektir. Peki Descartes’ın metodik şüphesinin felsefenin güzergahındaki yeri ve önemi nedir?

### DESCARTES SONRASI

Descartes, hem akli merkeze alan rasyonalist hem de ampirist gelenekçe eleştiri konusu yapılmıştır. Öyle ki Locke ve Leibniz türlü gerekçelerle zihnin şeffaflığını reddetmiştir. Leibniz insan zihninde Descartes’ın *cogito ergo sum*’u doğrulamasının haricinde farkında olmadığı algılamalar olduğunu insanın kendinde olarak bilinçli varlık oluşunda her şeyin her zaman olamayacağını savunmuştur. Öte yandan Malebranche rasyonel sezginin ‘ben’in bilgisinin kesinliğini sağlayabileceğini ancak ‘ben’e ilişkin bilginin fiziksel nesnelere hakkındaki bilginin kesinliğinin elde edimine yol açmayacağını belirtir. Ona göre içsel algılamayla zihni inceleme zihnin var oluşu hakkında bize yararlı olabilir ancak onun tözsel mahiyeti hakkında bilgi veremeyecektir. Bu, sonraki felsefi dönemde Kant’ın *numenon-fenomenon* ayrımının farklı açıdan dile getirimidir. Bu bağlamda Kant, Descartes’ın Kartezyenizminin radikalleşmiş versiyonunu, Hegel ise Kant’ın idealizminin bir tür varyasyonunu sunmuştur.

Malebranche’a göre fiziksel nesnelere kesinlik ve güvenilirlik açısından *cogito*’nun ben’in bilgisinden daha üstündür (Yalçın 2010: 31-32). Descartes’ın Kartezyen anlayışının epistemolojik-ontolojik temelde oluşturduğu bir diğer sorun ruh-beden sorunudur. Diğer bir ifadeyle tamamen farklı iki şeyin nasıl olur da birbirleriyle ilişki içinde olabileceğidir. Bu, Kartezyen düalizme yöneltilecek temel eleştiri noktalarından biridir.

Descartes’ın ruhu bedenden farklı olarak ölümsüz töz olarak görmesi Hıristiyanlığın ruh hakkındaki görüşleriyle tutarlıdır. Ancak bu dinsel bir bilgi değildir. Fakat o ruhun tek bilgi sahibi olduğu iddiasıyla daha önce de belirttiğimiz üzere Skolastik anlayışın karşısında yer alır. Beden-ruh ya da diğer bir ifadeyle zihin-madde/beden arasındaki ilişkiyi Descartes kozalaksı bezle açıklar. Bu açıklama ise birbirinden ayrı tözlere sahip olanları bilinçteki mahiyetini anlamak için yeterli değildir.

Bu anlamda Malebranche için zihin ve beden arasında nedensel bir ilişki bulunamaz. İki töz arasındaki sözde ilişki Tanrı tarafından iki töz için yaratılmış olan uyumdur. Bu da zihin ve bedeni birinin diğerini önceleyen değil, ikisinin de aynı mesafede açıklama birbirlerinin etkilerinin gerçekleştirilmeleri mahiyetinde olmaları anlamına gelir. Spinoza’ya göre ise zihin ve beden birlik halinde bulunur. Ona göre insan zihni Tanrı’nın bir türde formudur. Descartes’ta ruh, bedenden bağımsız kendiliğinden var olan bir tözken Spinoza’da kendi başına bir töz olmayıp doğa ya da Tanrı’nın asli niteliklerindedir. İnsan zihnindeki her idenin bir nesnesi bulunmaktadır. Ruhun da idesi bedeni olacaktır. Spinoza için bir tözün farklı görünüşleri bulunmaktadır. Beden ve ruh aynı şeyin farklı tezahürleridir (Yalçın 2010: 44). Yine Leibniz açısından da ruh ve beden arasındaki ilişki Tanrı’nın bu tözleri yaratırken aralarında meydana getirdiği harmoniden kaynaklanır. Zihin ya da benlik *monad*’ın meydana gelişlerinin ifadesidir. Bu bağlamda Descartes ve Spinoza insanın bireyselliği sorunuyla karşılaşırken Leibniz karşılaşmamaktadır (Yalçın 2010: 47-48).

Churchland’a göre Kartezyen dualizmin materyalist felsefi saha karşısında aleyhine olduğu bazı sorunlar bulunmaktadır. Şöyle ki materyalizmde tek bir töz olarak tek bir nitelik sınıfının varlığının kabulü söz konusuysen dualizm iki tür maddenin ve buna bağlı olarak iki nitelik sınıfının varlığını kabul eder. Materyalist anlayışa göre bunun, açıklayıcılık bağlamında avantajı bulunmamaktadır. Diğer sorun ise tözün kanıtlanabilirliği bağlamındadır. Dualizmin öne sürdüğü töz olarak ruhun -tinsel oluşun- varlığının ispatından çok fiziksel maddenin var olduğunun ispatının daha mümkün oluşudur. Bu, dualizmin ‘açıklayıcılık’ bakımından yetersizliği sorunudur (Churchland 2012: 29-30).

Bu bağlamda Descartes’a yönelik felsefede ontolojik ve epistemolojik mahiyette yukarıda bahsedilenlerden yola çıkarak onun öznenin ademi merkeziliğinde sunulan özne merkezli anlayış oluşturduğu ileri sürülebilir.<sup>13</sup> Burada sorulması gereken özne merkezli felsefenin ne anlama geldiği sorunudur. Öznenin merkeze alındığı felsefe, bilginin öznenin zihnindeki idelerle elde edimi anlamına gelen zihinsel

---

<sup>13</sup> ‘Özne’ kavramı Modernitenin ürünüdür. *Bkz.* Taylor 1989: 111.

içeriklerin nesneyi belirlediğinin kabulüne dayanan felsefe olmaktadır. Descartes *cogito*’nun *idea innata*’ları da içerdiğini kabul etmiştir. Ancak bu, onun duyuları yadsıdığı anlamına gelmemektedir. Son kertede ise sözü söyleyecek anlak olmaktadır.

Descartes’a göre fenomenler, *cogito*’nun düşünme nesnelere dir. Anlak ancak sadece kesin bir bilgi edimine muktedir olmaktadır. Modern dönem düşünürleri buna paralel olarak insan bilgisinin deneyim dışı unsurları içerip içermediğini soruşturmışlardır. Descartes sonrasında Berkeley daha ileri giderek dünyayı âlemin onları düşünmenin yeterli koşulu olarak zihni görerek fikirlerin kaynağının Tanrı olduğunu, algılanan sürece var olduğunu (*esse est percipii*) belirterek solipsizmin kucacağına düşmüştür.

Kant ise rasyonalist ve ampirist geleneğin ortasında bir rol oynamaya çalışarak Descartes’ın öne sürdüğü üzere dış dünyanın bilgisinin yalnızca içsel yönelimle bulunamayacağını belirterek dimağın haritasını çıkarmıştır. Descartes’ın bu anlamda özne-nesne ayrımını yapması Kant’ın ‘transendental öznelciliği’ nin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Kant eleştirel felsefeyle bilginin evrensel ve zorunlu koşullarını araştırır (Günday 2002: 23-24). Heidegger ise özneyi nesne dünyasından koparan Descartes’ın aksine insanı dünyanın tam da ortasına atarak ona varoluşsal bir durum yaratmıştır (Cevizci 2013: 236). Husserl ise fenomenolojiyi özenin ve öznece meydana getirilen nesnel dünyanın analizi olarak yorumlamaktadır. Onun Kartezyen anlayışındaki öznelcilikten farkı, özneyi transendental bir bağlamda ele alarak öznel bilinci dünyanın temel dayanağı olarak görmesidir. Böylelikle o bu bağlamda hem Descartes’ı izler hem de onu eleştirir (Gödelek 2006).

Şunu da belirtelim ki Descartes’ın kesin bilginin temelini oluşturan öznel aklı Antikite’nin akıl (*logos*) anlayışından farklılık göstermektedir. Onun *cogito*’yu felsefe sahnesine çıkışıyla bir şeyin mahiyetine ilişkin amaç halinde olan tözsel akıldan aklın nesne ile ilişkisi bağlamında araçsal akla dönüşün ortaya konulduğu anlamına gelir. Şunu da belirtmek gerekir ki *cogito* yalnızca filozofun kendi varlığının-öznesinin var olduğunu ispatlamaktadır, yoksa onun mahiyeti hakkında ne olduğunu söyleme hususunda iddiası yoktur (Yalçın 2010: 48). Çünkü Kartezyen görüşte *res cogitans*’ın

karşısında *res extensa* bulunmaktadır. Descartes’ın özneyi merkeze alarak kesin bilgiyi düşünmeyle bulması peşinden gelen rasyonalitenin çizdiği yolu da belirlemektedir. Ancak Descartes akli özgür bırakmamış onu *extensa*’dan dışlayarak *cogitans*’ının kabuğuna sıkıştırılmıştır. Bu kabuk, kendiliğinden ve kendinde tüm anlam ve değer olduğunu iddia ederek dış dünyanın başta *extensa*’nın anlam ve değerini reddetmiştir.

Öznelcilik bu anlamda farklı boyutlarıyla eleştiri konusu yapılmıştır. Eleştirilerin başlıca odak noktası ise insan aklının doğasının ne olduğu hususudur. Bu bağlamda yukarıda da Descartes sonrası felsefede görüldüğü üzere aklın mahiyetinin ne olduğu sorunu önem kazanmış ve bu sorun Alman idealistleri ve İngiliz ampirizmiyle daha da irdelenerek insanın nasıl bilebileceği, ne kadar bilebileceği diğer bir ifadeyle bilginin kaynağının ne olduğu, bilginin sınırlarının ve doğruluğunun ölçütünün ne olduğu sorunuyla bilme sorunu serüvenine dönüşmüştür. Felsefedeki bu dönüşüm, ontoloji karşısında epistemolojiyi önceleyen bir düşünüşü başlatmıştır. Bu düşünüşe karşı çıkanların başında gelen Nietzsche, insanın tarihsel ve kültürel kapsamda bir özne değil, kültürel ve tarihsel oluşumun bir ürünü olduğunu savunmaktadır. Heidegger ise asıl sorunun varlık olduğu anlayışından hareketle Descartes’ın ileri sürdüğü gibi *cogitans*’ın *extensa*’dan apayrı olan bir varlık olarak insanı temellendiren görüşün aksine *cogitans*’ı tam da *extensa* alanının içine fırlatır. Bu anlamda felsefe, Descartes’ın akli –ruhu– merkeze alarak epistemolojiye indirgemesinin tersine tam da ontolojik sorun alanına karşılık gelir. Onun *extensa*’ların içinde yaşayan bir *cogitans* anlayışını savunmasının nedeni, insan bilincinin dış dünyadan ayrı olarak bir yere koymanın hem dış dünyanın hem de *cogitans*’ın doğru tanımlanamayacağını düşünmesinden ileri gelir.

Yine Hermeneutik gelenekte de felsefenin yorum, anlam, anlamlandırma işi olarak görülüşü bağlamında aklın rölativizme yol açışı Frankfurt okulunca eleştiriye tabi tutulmuştur. Akli kurtarmaya çalışan Habermas, felsefeyi aklın gardiyanı olarak görerek rasyonalite anlayışını –teorisini– öznel akıl kuramına değil de özneler arası kurama dayandırmıştır. Böylelikle akıl anlayışı Descartes’la başlayan ‘araçsal akıl’ anlayışından özneler arası ‘iletişimsel akıl’ anlayışına dönüşmüştür (Yıldırım 2006: 251-252).

Son olarak belirtmek gerekir ki yirminci yüzyılın ikinci yarısında öznel akıl anlayışı eleştirisini başta Foucault, Lacan, Deleuze, Derrida eleştirmiş ve akıl politik, siyasal, sosyal ve ekonomik bağlamda değerlendirilmiş, özne ve nesne yeniden yorumlanmıştır.

## KAYNAKÇA

- BUMİN, Tülin (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY.
- CAPRA, Fritjof (1992). *Batı Düşüncelerinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2013). *17. Yüzyıl Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- CHURCHLAND, Paul M. (2012). *Madde ve Bilinç*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- COPLESTON, Frederick (1958). *A History of Philosophy (Volume IV)*, London: Burns Oates & Washbourne LTD.
- COTTINGHAM, John (1993). *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- DESCARTES, Rene (1971). *Philosophical Writings*, trans. Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach, Toronto: Prentice-Hall.
- DESCARTES, Rene (1998). *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Basımevi.
- DESCARTES, Rene (1989). *Akıl İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Basımevi.
- DESCARTES, Rene (2004). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- DESCARTES, Rene (2012). *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Şehir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- GÖDELEK, Kamuran (2006). “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları”, *FLSF*, 2: 17-28.
- GÜNDAY, Şeref (2002). *Zihin Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- HORKHEIMER, Max (2008). *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- LABERTHONNIERE, Lucien (1977). *Descartes Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- LACEWING, Michael (2008). “Descartes And The Method Of Doubt”, <http://cw.routledge.com/textbooks/alevelphilosophy/data/A2/Descartes/DescartesDoubt.pdf> (Erişim Tarihi: 25.1.2014).
- LACOMBE, Olivier (1943). *Decartes*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: İdeal Matbaa.
- LIDDELL, Henry George & Robert SCOTT (1883). *Greek English Lexicon*, New York: Harper and Brother Puplichers.

TARNAS, Richard (2011). *Batı Düşüncesi Tarihi II*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyat Yayınları.

TAYLOR, Charles (1989). *Sources of the Self, Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harward University Press.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi (1998). “Decartes’çı Yöntem ve Bunun Getirdiği Sorunlar”, *İHFM*, LVI(1-4): 133-139.

YALÇIN, Şehabettin (2010). *Modern Felsefede Benlik*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

YILDIRIM, Yılmaz (2006). “Jurgen Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı”, *AÜSBD*, VII(2): 249-267.

<http://eulergauss.blogcu.com/descartes-in-matematik-felsefesi/9027113> (Erişim Tarihi: 29.1.2014).

Makale Geliş | Received: 27.03.2017  
Makale Kabul | Accepted: 09.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.305611

**Sinan KÖSEDAĞ**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
sinankosedag@msn.com

## Nurettin Topçu'da İnsan ve Şahsiyet

### Öz

Bu makalede, çağdaş Türk düşüncesinin önemli ismi Nurettin Topçu'nun insan ve şahsiyet hakkındaki düşünceleri ele alınacaktır. Bu bağlamda makalede Nurettin Topçu'nun insan ve şahsiyet sahibi olmaya dair düşünceleri, onun felsefesinin önemli kavramları olan irade, hareket, isyan ahlakı, şahsiyet kavramları temelinde açıklanacak ve nasıl bir insan anlayışına sahip olduğu ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nurettin Topçu, İrade, İnsan, Şahsiyet, Şahsiyetçilik.

## Human and Personality in Nurettin Topçu

### Abstract

This essay aims to point out Nurettin Topçu's thoughts on human being and personality. Nurettin Topçu's thoughts on being a person and personality is going to be explained in the axis of his philosophy's significant notions, namely, will, action, rebellion ethic, personality. As a result of this it is going to be expressed Nurettin Topçu's conception of human.

**Keywords:** Nurettin Topçu, Will, Human, Personality, Personalism.



## I. Nurettin Topçu’nun İnsan Anlayışının Felsefi Temelleri: İrade, Hareket ve İsyah Ahlakı

Nurettin Topçu’ya göre var olmak, esasında gözleri bağlı ve yönü belirsiz, bilinmeyen kaynaktan sızarak bilinmeyen ideale doğru insanı sürükleyen *iradenin* tasdiki olan bir varlık hareketidir (2012: 15). İnsan, bu *irade* ve *hareketten* ibarettir ve iradesi ile değer kazanır. Ona göre irade; insanın içinden dışarıya yönelen arzusu ile bu arzuyu frenleyen kuvvetler arasındaki şuurlu bir dengedir. İnsanın duyguları, istekleri, arzuları, acıları onun içinden gelen ve onu harekete geçiren itici kuvvetler; kurallar, emirler ise ona dışarıdan yüklenerek onu engelleyen frenleyici kuvvetlerdir ve davranışlar bu iki zıt kuvvet arasında meydana gelmektedir. Topçu’ya göre duyguların kaynağı, her insana göre değişmektedir. O, insanın bencil benliğinden beslenen duyguların insanda hayvani bir hayat ve aşağı bir irade yaşattığını; özgeci, yani aileye, millete ve insanlığa çevrili kaynaklardan beslenen duyguların insanı yükselten bir iradeyi yaşattığını; ahlak, bilim ve sanat kaynaklarından beslenen duyguların insanı ideal bir düzene yükselterek tam manası ile insanlaştırdığını; dinle beslenen iradenin, iradelerin gerçek sahibi olan Allah’a yönelmesi ile sonsuzluğun iradesini kazandıran duygular yaşattığını düşünmektedir (2012: 16). Hakikatte irade Bir’dir ve istek halinde âleme yayılan kudretin insandaki adıdır; insan hakikatte âleme yaygın, kendi kendini isteme halindeki varlığın adı olan evrensel iradeyi ona iştirak ederek yaşamaktadır. Gayesine ulaşabilen gerçek ve tam irade, fertten başlayan, aile, devlet, millet ve insanlık basamaklarından da geçerek Allah’a ulaştıran iradedir (2012: 16).

İrade yani istemek, insan denilen öznel varlığın cevheridir (2012: 17). O, insanın duygularının tabiat ve toplumdan kaynaklanan tepkilerle oluştuğunu ve iradenin, insanın dış dünyadan gelen bu etkilere karşı koymasını sağlayan iç kuvvet olduğunu söylemektedir. Ona göre insanda doğuştan var olan bu kuvvet, duygularla beslenmektedir. Hareket ise insanın dış dünyaya yaptığı tesirler, iradeden ibaret olan benliğin duygularla çarpışmasından doğan bir neticedir (2012: 16). Tabiat ve toplumdan gelen tesirler herkes için aynı iken insanların bu tesirleri karşılayışları birbirlerinden farklıdır. Topçu’ya göre dış dünyadan gelen tesirleri karşılayıştaki başkalık insanın

şahsiyetinin gerçek alametidir (2012: 16) ve şahsiyet, bu dış tesirleri karşılama yetisi, onları karşılama hâlidir (2012: 26).

Topçu’ya göre iradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmel harekete doğru atılıştır (2011a: 31). İnsanın iradesi Mutlak iradeye iştiraktır ve daima Mutlak’a, sonsuzluğa yönelir (2012: 16); harekette, sonsuzluğun bir çağrısı, bir yankısıdır: Oradan gelir ve oraya gider (2011a: 76). Topçu, insanın içinde cevher olarak var olan bu sonsuzluk çağrısını duymasını engelleyen durumların olduğunu söyler. Bunlardan ilki, insanın hazlarının esiri olarak eğilimlerinin hizmetinde ferdi yaşantısına gömülü, hareket açısından gerileme olan pasif bir halde olmasıdır. Diğeri, insanın yalnız yaşayamayışı, dayanışma ihtiyacı içerisinde olması ve içerisinde bulunduğu topluma karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu görevlerinden dolayı toplumun içinde erimesi ve son olarak insanın hâkimiyeti altında olduğu devletin elinde oyuncak olmasıdır (2011a: 88). Bu üç hal, insanın hareketleri üzerindeki iradesinin kaybolduğu ve hareketin sonsuzlukla olan bağının koptuğu durumlardır. Topçu, insanda irade ve hareketin kaybolduğu, uysallık ve itaatın hâkim olduğu bu durumdan onu kurtaracak olanın isyan ahlakı olduğunu söyler. Ona göre tabiattaki determinizmin ve sosyal uysallığın karşısına dikilen her hareket isyandır (2011a: 204).

Ona göre, irade hareket halinde olan bir şey değil, güç halinde olan bir şeydir, sonsuz bir aşkınlıktır; gerçekte bu aşkınlığı mümkün kılan ise Allah’tır ve Uluhiyet hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunmaktadır (2011a: 202). Bu yüzden irade ve hareket arasında kopmaz bir bağ vardır. Güç halinde olan irade hareket sayesinde varlık sahnesine çıkarken harekette iradenin itici kuvveti ile gerçekleşmektedir. Burada önemli olan insanın hareketlerinde onun iradesini esirleştiren durumlara karşı isyan ahlakıyla karşı koyabilmesi ve kendi ferdiyetini Allah’ın iradesine açabilmesidir. Onun açısından irade, insanda insanı aşarak sonsuzluğa gitmek isteyen bir kuvvet, bir karşı koyma, bir çaba, bir hareket olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün varlıklar hareketin geçmek zorunda olduğu ara basamaklardır (2011a: 83) ve her hareket kendini tamamlamak için evrensel âleme can atmaktadır.

## II. Nurettin Topçu’nun İnsan Anlayışı: İnsan ve Şahsiyet

Şahsiyet, insanın kendi benliğinin farkında olması ve benliğine bağlı hareketler üzerinde hürriyete sahip olmasıdır (Topçu 2011b: 214). İnsanın benliğinin bağlandığı hareketler, merkezinde insanın kendisi olmakla birlikte aileye, millete, insanlığa ve sonsuzluğa doğru gittikçe genişlemekte ve insanı kuşatmaktadır (2011b: 214). Aile, millet, insanlık ve sonsuzluk insan benliğinin temelini oluşturan ruhî unsurlardır. Topçu’nun bakış açısıyla insan şahsiyeti, ruhî ve içtimaî olarak iki tür unsurun bütününden oluşan manevî bir terkiptir. O, ruhî unsurların tasavvurlar, ümitler, idealler, hareket idaresi ve sonsuzluğa çevrilmiş olan bütün içsel kuvvetler; içtimaî unsurlarına insanın toplum içerisindeki yeri, rütbesi, başkaları tarafından değerlendirilmesi ve hayat gemisindeki dümen rolü olduklarını söyler (2011b: 219). Ruhî unsurlar insanın kendi öz benliğinden doğarak insanı samimi ve gerçek varlığına bağlayan, kendisine getirip olgunlaştıran unsurlarken içtimaî unsurlar ise insana dışarıdan bağlanan, başkaları tarafından verilen ve insanı kendisinden uzaklaştıran unsurlardır. Topçu, bu iki unsurun insanda denge halinde bulunduğunu ve insanın yetişme çağında bu unsurlardan hangisiyle beslendiğinin onun şahsiyetini belirleyen en önemli faktör olduğunu söylemektedir (2011b: 219). Çünkü insan kendi ferdiyetinin ağır bastığı, kendi biyolojik ve sosyal varlığını öncelediği, başkalarına yönelik merhamet duygusundan mahrum olarak yaşayabildiği gibi; topluluğun faydasına yönelik görev ve emirler doğrultusunda, toplumun içinde silinen bir yaşantıya da sahip olabilir. Topçu, her ikisinin de dengelendiği, insanın kendi iradesinin bilinciyle hareket ederek başkalarının ızdırabına mesuliyet duygusuyla yaklaşan insanın bir ahlak faili olduğunu ve şahsiyet sahibi olduğunu söylemektedir. Şahsiyet sahibi insanı bize tanıtan vasıflar nelerdir diye soran Topçu, buna şöyle cevap verir:

Bu insanların ilk vasfı, hayat kaidelerine sahip oluşlarıdır (...). Bir hayat kaidesini kendi hareketlerinde yaşatan adam, iman adamıdır (...). İkinci vasfı ise bu insanın sorumluluk sahibi bir insan olmasıdır; kendi hareketlerinden sorumlu olduğu gibi şuuruna eriştiği bütün hareketlerden kendine sorumluluk payı çıkaran insandır. Bu insan bağlı yaşayan insandır (2011b: 231).

İnsanın şahsiyeti ve ferdî tarihi arasında bağ kuran Topçu için ferdin kendisiyle beraber taşıdığı ve benliğine mal ettiği tarih ne kadar genişse onun şahsiyeti o kadar büyüktür, o nispetle kuvvetlidir (2011b: 214). Bu sebeple geçmiş zamana ait hatıraları olmayan hayvanlarla daima şimdiyi yaşayan çocuklarda şahsiyet arayamayız. Ona göre varlığımızı tarihimiz oluşturur; öyle ki hafızamız bilincimizin birincil şartıdır ve hatırlamak var olmaktır.

O, insanı tanımlarken antropolojinin insan tarifini ödünç alır ve bu tarif üzerinden kendi insan anlayışını ortaya koyar. Antropolojinin “iki ayaklı, dik yürüyüşlü, düşünen hayvan” şeklindeki insan tarifini örnek vererek bunu şöyle yorumlar: Bu tarif, insanın hem yerde sürünen sefaletini, hem etrafına saldıran açlığını, hem de Allah’a uzanan azametini ifade etmektedir (2011c: 17). İnsanın dik yürüyüşlü oluşunun anlamı belki bütün kâinata ve başka varlıklara hâkimiyet sağlamak amacına hizmet etmek, belki insanın gururu ve üstünlüğüne bir alamet, belki her yönde hareketini kolaylaştırmak, belki de başını yıldızlara kaldırmak ve ellerini Allah’a açmaktır (2011c: 155). İnsan düşünen varlık olması bakımından bütün varlıklar ve hayvanlardan ayrılmakta ve bu özelliği ile kâinatın imtiyazlı ve üstün varlığı olmaktadır. İnsan sadece bir yaratık değil, bir kuldür. Bu haliyle onun kendisine karşı sorumlu olduğu bir sahibi vardır ve diğer varlıklar sahiplerini bilmezler, insan ise diğer varlıklar ile sahibi arasında bir köprüdür (2011c: 155). İnsan bu bağlantı da tek ve basit bir cevher değil, hayvanlardan gelen özlerle Allah’tan gelen cevherin kaynaştığı bir bütündür (2011c: 155).

İnsan, maddenin kalıbına bürünmüş nefsin esiri olan sefil bir varlıktır ve hayatının amacı küçük ve sefil dünyası olan nefsinden onu Allah’a yaklaştıran düşünen varlığa yükselmektir (2011c: 17). Bu yükseliş yolculuğunda insan, önce kendi varlığına yönelerek kendi sefaletlerinin farkına varmakta, ilk düşüncesi olarak kendi sefil varlığını düşünmekte, arzu ve isteklerine göre yaşayan insan burada ızdırabını idrak etmektedir. Topçu bu idraki ile insanın gerçek ruh hayatının başladığını, artık fert olan benliğinden çıkarak kâinatın bütününe yürüyen yolcu olduğunu söylemektedir (2011c: 17). Gerçeğe yönelen insanda görülen ilk değişim, ilk İlâhi tecelli etrafına saldıran arzu ve isteklerini reddedip başkalarına yönelmesi, başka insanların sefaletlerine uzanan

ızdırabı benimsemesidir. Bu yönelme, insandaki merhametin hareketidir ve merhamet sayesinde insan başkalarına koşan, onların sefaletlerine uzanan, onlar için yaşayan bir varlık olmaktadır (2011c: 18). Öyle ki merhamet sayesinde sadece biyolojik ve menfaatlerine göre hareket eden insanda ahlaki bir varlık doğmakta ve evvelkini idare etmeye başlamaktadır (2011c: 18). Topçu kendi sefaletlerinin farkına varıp merhametle kurtuluşa eren insanın etrafında kurtaracak başka insanlar arayacağını, başkalarına ait mesuliyetler yükleneceğini, başka sefaletlerin ızdırabını çekeceğini söylemektedir (2011c: 18). Bu haliyle insan, diğer insanlara saldırgan olmaktan çıkmakta, ızdırap çekmekte, kurtarmak istediği insanları Allah’tan emanet telakki ederek başkalarına merhamet ve aşk ile yaklaşmaktadır. İnsanın başkalarına mesuliyet duygusu ve merhametle yönelmesi, insanı mahdud ve mütenahi bir varlık olmaktan çıkarıp sonsuz ve ebedi bir hayatın sahibi yapmaktadır (2011c: 18).

Topçu insanın, kendi varlığının hikmetini aradığını ve bu arayışta bazı görüşlere bağlandığını söyleyerek insan varlığını açıklayan üç farklı sınıflandırmadan bahseder. Ona göre insanı, homo economicus (kazanan ve harcayan insan), homo faber (yapıcı insan) ve homo sapiens (düşünen insan) olarak açıklayan üç farklı görüş vardır. Topçu, homo economicus görüşünün insan anlayışını şöyle açıklar: Bu anlayışa göre insan yeryüzünde yeme, içme, giyinme ve barınma ihtiyaçlarını gidermek için yaşamaktadır, onlara göre hayatın anlamı zevktir ve bu zevki tatmin etmek için yaşayan insan zekâsının kaba gücünü kullanmaktan da geri kalmamaktadır (2011c: 60). Homo economicus anlayışı beraberinde homo faber anlayışını doğurmaktadır. Burada da insan yine zevkleri için yaşamaya devam etmekte; fakat beraberinde doğada karşılaştığı güçlükler ve ihtiyaçları için zekâsı ile geliştirdiği tekniği yaratmaktadır. İlk toplumlarda baltasını ve balçıkta kulübesini yapan insandan, 20. asrın büyük tekniğine ulaşan insana kadar hepsinde yapıcı insan karakteri vardır.

Topçu, yapıcı insanın üstünde ise homo sapiens’in yani düşünen insanın olduğunu söylemektedir. Düşünen insanda kendi iç yapısına yönelen bir ruh yapısı vardır. Yapıcı insanda tabiatı ve başka insanları istismar edici olan zekâ, ruhun dış kabuğudur, ruhun derin tabakasında ise insanın şahsiyetini meydana getiren, asıl benliğini temsil eden,

karakterini yoğuran, hareketlerine kumanda eden temel duygu vardır (2010: 157). Düşünen insanın en derinlerindeki bu duygu, aynı zamanda dinin ve ahlakın kaynağıdır. Topçu, insanın bütün değerinin saklı olduğu bu mistik bölgeyi bulanların homo economicus ve homo faber tipinden uzaklaşacaklarını, hatta onlardan nefret edeceklerini söyler. İnsanın gerçek değeri bunların hangisindedir, insanın asıl gayesi yapmak mı, düşünmek midir sorusunu sorar (2011c: 60) Topçu sorusunu, İslam dininin gayesinin düşünen insanı yüceltmek olduğunu söyleyerek esas olanın düşünen insan olduğunu ve İslam’ın insan anlayışında amacın yapıcı insanı düşünen insan seviyesine yükseltmek olduğunu söyleyerek cevaplar. Dinin bütün dünyası ruh dünyasıdır ve İslam’ın bütün hareketlerimizi ve bütün dünya işlerimizi düzenlemiş olması, dünyaya ait emellerimizden bize daha iyi başarı sağlamak için değil; dünya işlerimizi, ruhun selametini hiç engellemeyecek tarzda düzenlemek içindir (2011c: 62). Bu doğrultuda Topçu, dini yaşayışı ve din terbiyesini bir şahsiyet terbiyesi olarak görür. İnsan ancak bu şahsiyet terbiyesi ile yapıcı insandan düşünen insan seviyesine erişebilecektir.

Asıl insan denen muammayı çözmeyen peşinde olan Topçu için bütün büyük sanatkarlar tabiattan yüz çevirmiş, hünerle mahareti küçümsemiş, zekâyâ yüz vermeyerek ruhun derin tabakalarında insanı aramışlardır (2011c: 62). O, insanı zekâ ve teknik âlemde arayanları eleştirmiş ve bu durumda olanları şöyle tasvir etmiştir:

İnsanı arayanlar keskin zekâlarıyla gıda arayan maharetli insanlığın arasında boşuna dolaşıyorlar. İnsanı gönül âleminde aramasını bilmedikten sonra emekleri, Diyojen’in elindeki feneri söndüremeyecek kadar değersiz ve beyhudedir (2011c: 158).

Topçu açısından içtimaî hayatta fertçilik, insanın içgüdülerine bağlı ve özgürlük adı altında insanların hep birbirlerini yere vurması olan anarşiyi doğurmaktadır (2008: 42). Bunun yanında “gözlerimi kaparım vazifemi yaparım” diyerek cemiyete uymayı tavsiye eden bir cemiyetçilik de anarşi yaratan fertçilik kadar tehlikelidir (2008: 43). Topçu’nun insanı, hem yaşadığı topluma hem de kendi varoluşuna yönelik sorumluluklarının bilincinde olan, ferdiyetçilik ve cemiyetçilik gibi iki tehlikenin tuzağına düşmeden yaşamasını bilen mesuliyet ve şahsiyet sahibi insandır.

### III. Nurettin Topçu’da İslam Şahsiyetçiliği

Nurettin Topçu’nun fert ve şahıs kavramlarına yüklediği anlamlar, onun insan anlayışının temelidir aynı zamanda. Fert, kendi kendine yeterli, kendi varlığını meydana getiren unsurların dışındaki her şeye yabancı, bölünmez bir bütündür ve en aşırı şeklini Nietzsche’nin temsil ettiği fertçilikte bulmaktadır (Lahbabi 1972: Önsöz). Bu anlamda *fert*, kendi kendine kapalı bir varlıktır. Topçu’nun düşüncesinde *şahıs* ise başkasına yönelmiş, varlığının anlamını kendinde değil, başkaları aracılığıyla tanıyan ve kendini başkalarında bulan insandır. Fert, insan benliğinin kendi içinde kısır bir döngü olarak kalması, eylemlerinde yalnızca kendi varlığını önelemesi, maddi ve biyolojik varlığının gölgesinde yaşaması; şahıs ise bütün manevi ve ruhî vasıfların yüksek bir vahdetidir (Dindar 1988: 27). Topçu’da şahıs olarak insan, kendi varlığından çıkıp topluma ve dünyaya açılabilen bir varlıktır. Nurettin Topçu fertçilik (individualizm) ve cemiyetçilik (sociologizm) tartışmasında, üçüncü bir yol olarak şahsiyetçilik (personalizm) görüşünü benimsemektedir (Lahbabi 1972: Önsöz). Bu iki görüşe karşıt olarak öne sürdüğü şahsiyetçilik tezinde, insanı ne yalnız başına ferdin ne de cemiyetin hakikate ulaştırmaya gücünün yetmeyeceğini düşünmektedir. Ona göre hakikate ulaştıran yol, insanı kendi hür iradesiyle bağlandığı inançları, ruhi münasebetleri ve yüklendiği mesuliyetleri ile birlikte ele alan şahsiyetçiliğin yoludur (Lahbabi 1972: Önsöz). Topçu’ya göre şahsiyetçilikte insan ne alelade bir bütünün parçası ne de bütünün içinde kaybolmuş biri değildir. Çünkü İslam, insanı fert olmaktan çıkarıp şahıs haline getirmiştir ve insanları birleştirip bir sürü yapmamış onların hür iradelerine değer vermiştir (Lahbabi 1972: 16).

Topçu açısından fert ve şahıs iki ayrı varlık değil, insanın iki ayrı yüzüdür. İnsanda ferdiyetçilik ve şahsiyetçilik çatışma halinde daima var olacaktır. Fertçilikte insan, kendi biyolojik varlığına ve menfaatlerine hapsolmakta ve bu sebeple Allah’a olan yolculuğunda daha ilk durakta tökezlemektedir. Oysa insan ancak kendi benliği ve toplumu aşabildiği ölçüde yani şahsiyet kazanmakla Allah’a doğru olan sonsuzluk yolculuğunu tamamlayabilecektir. Topçu’da insanın şahsiyet kazanması, kendi varlığının şuuruna ermesi ve varoluşunun bir ızdırıp olduğunu fark etmesi ile

başlamaktadır. Kendi sınırlı varoluşunun ve ızdırabının farkına varan insan, içindeki irade ve merhamet duygularının itici kuvveti ile harekete geçmektedir. İrade, hareket biçiminde, zorunlu olarak belirli varoluş basamaklarında ortaya çıkmaktadır. Bu varoluş basamakları, insanın başkalarının mesuliyetini üstlendiği, ızdıraplarına ortak olduğu aile, toplum, devlet, insanlık aşamalarıdır. İnsanın amacı, bu basamaklar da kalmak değil, bu basamaklarda olgunlaşan şahsiyetini sonsuzlukla buluşturmadır. İnsanın kendi varlığının şuuruna varması ile başlayan bu süreç, insanın düşünen insan seviyesine yükselerek kendini Allah’ın önünde sorumlu hissetmesi ve aile, toplum, devlet ve insanlık basamaklarını aşarak Allah ile buluşması ile tamamlanmaktadır.

Şahsiyet olmanın anlamı ve değerini gösterirken Topçu bize mesuliyet insanı, millet mistiği dediği şahsiyetleri örnek vermektedir. Bu insanlar, onun insan anlayışının mücessem hali, şahsiyet felsefesinin canlı örnekleridir. Bu örnek şahsiyetler, aynı zamanda Topçu’nun hayalini kurduğu yarınki Türkiye’yi kuracak ve yaşatacak olan insanlardır. Topçu, millet mistiği dediği bu şahısları şu sözleriyle tarif etmektedir:

Millet realitesinden, hizmetlerine karşılık istemez ve alkış dinlemezler. Millet hayatına durmadan eser vermek, yalnız kendilerini vermek ihtirasındadırlar. Namlarına heykel diktirmezler. Onlardan bize kalan hatıra, huzurlarında eğilecek taşan anıtlar değil, ruhlarımızda ölmeyecek ayetleridir. Zamanlarında anlaşılamayan büyük varlıkları, sanki kalabalığın içinde münzevi yaşar gibidir. Halk, onları bulursa ne ala! Onlar kendilerini halka takdim edecek kadar küçülmezler ve hepsi de öldükten sonra hakkıyla anlaşılırlar! (Topçu 2008: 108).

#### **IV. Sonuç**

Nurettin Topçu’nun düşünce dünyasında insan ve onun mahiyetine yönelik sorular büyük yer tutar. Eserleri, onun insanı arayışının dilde varlığa gelmesidir. Topçu için insan meselesi, var olmak meselesinin içerisinde yer almakta ve o, insanın varoluş serüvenini aşkın olana yönelmiş bir yolculuk olarak tasvir etmektedir. İnsan bu yolculuğu sırasında aile, toplum, devlet, insanlık gibi duraklardan geçerek aşkın olan ile bir olmanın imkânını aramaktadır. Topçu’nun insanı ne dünyaya fırlatılmış yalnız bir fert ne de toplumun içerisinde tüm ferdiyetini yitirmiş bir varlıktır. Topçu’nun insanı



içine doğduğu dünyayı bir imkân ve hareket sahası bilerek var olma iradesi ile kendi varoluşunu ören ve şahsiyetini kuran insandır. İnsanın kendini inşası ve şahsiyetleşmesi belirli merhalelerden geçerek süreç içerisinde mümkün olmaktadır. Bu süreç, insanın var olma iradesini özgür ve bilinçli olarak hissettiği anla başlamakta, aile, toplum, devlet basamaklarını ardında bırakarak aşkın olan ile bir olduğu noktada sona/sonsuzluğa ermektedir. İnsan bu varoluş sahalalarında, gündelik hayatın içerisinde yoğrularak bir tekâmül süreci içerisinde şahsiyetini kurmaktadır. İnsanın bu süreç içerisindeki bütün hareketleri Allah’ın önünde ve birlikteliğiyle gerçekleşmektedir. Allah’ın iradesi, insanın var olmak iradesinde içkin haldedir ve insanın hareketi, insanın Allah ile olan terkiyinden doğmaktadır.

Topçu’ya göre insanın şahsiyet olması, onun bir ahlak faili, ahlak kişisi olmasıyla mümkün olmaktadır. Topçu’nun insanı bir karşılaşmalar varlığıdır. Bu karşılaşmaları insan, bencil duygu ve isteklerini doyurabileceği bir imkân olarak örgütleyebileceği gibi; başkasına mesuliyet duygusu ile yönelebileceği bir hareket sahası olarak da örgütleyebilir. İnsan, yalnız kendi arzu ve çıkarları doğrultusunda hareket ettiğinde tekil bir fert olarak, ferdiyetine hapsolmuş halde yaşayacak; buna karşın başka insanlara yöneldiğinde, başkasına onun sorumluluğunu alarak ızdırabını yüklenerek merhamet ve aşk ile yaklaştığında ise yalnızca bir fert değil, ahlak kişisi olarak değer yaratmış olan bir şahsiyet olacaktır. Nurettin Topçu eserlerinde birçok şahsiyet portresi çizmiş ve bir şahıs prototipi, örnek bir şahsiyet olarak mesuliyet insanı, millet mistiği dediği modeli bize önermiştir. Onun model olarak bize önerdiği bu mesuliyet insanı aile, toplum, devlet, insanlık ve Allah merhalelerinden geçen bir yolculuğun şuurlu yolcusu; ailesi, milleti ve devleti önünde sorumlu, insanlık vicdanını derinden hisseden şahsiyet sahibi insandır.

Nurettin Topçu, insanı aramaktadır. Bu insanı ararken birçok insan anlayışı ve tarifine uğramakta ve onların insanı gerçekte ulaştırdıkları yeri göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda o, ferdiyetçilik ve cemiyetçiliğin yolunu terk edip şahsiyetçiliği teklif etmektedir. O, hem insan anlayışı hem de şahsiyetçilik teklifi ile çağdaş Türk düşüncesi içerisinde ayrı ve özgün bir yerde durmaktadır.

### KAYNAKÇA

- DİNDAR, Bilal (1988). *Emmanuel Mounier’de Personalizm*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- LAHBABİ, Aziz (1972). *İslam Şahsiyetçiliği*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin (2008). *Ahlak Nizamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin (2010). *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin (2011a). *İsyân Ahlakı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin (2011b). *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin (2011c). *İslam ve İnsan*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin (2012). *İradenin Davası*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Makale Geliş | Received: 01.02.2017  
Makale Kabul | Accepted: 25.02.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.305625

## Metin BECERMEN

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.  
Uludağ University, Faculty of Science & Letters, Department of Philosophy, Turkey  
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye  
metinbecermen@yahoo.com

### Rethinking Relation between Unity and Plurality through Solidarity

#### Abstract

Having taken the prevailing political discourses into account, the concept of unity and plurality now occupies a notable position ever than before. Dominant political discourse can voice itself through various means from either a foundation in which one is patterned from the many or to establish a foundation suiting to the many. In this study it is our objective to claim that attempting to establish a foundation suiting to the many would better cater for the real life condition and it is also a requirement to establish politics on the pillars of this foundation.

**Keywords:** Justice, Many, One, Plurality, Poverty, Solidarity, Unity.

### Birlik ve Çokluk İlişkisini Dayanışma Üzerinden Yeniden Düşünmek

#### Öz

Birlik ve çokluk düşüncesi günümüz siyaset düşüncesi söz konusu olduğunda önemli bir yerde durmaktadır. Siyasete hâkim olan söylem ya birin çok üzerinden kurgulandığı bir zeminde ya da *çoka* uygun bir zemin bulma yolunda çeşitli dile getirmelerle ifadesini bulmaktadır. Bu çalışmada *çoka* uygun bir zemin bulma çabasının hayata uygun olacağı ve bu zemin üzerinde siyasetin inşa edilmesi gerektiği temellendirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Adalet, Bir, Birlik, Çok, Çokluk, Dayanışma, Yoksulluk.

Unity and Plurality have been one of the fixed domains of intellectual world since the age of antiquity scholars and philosophers. As we mention the *one* and *many*, Heraclitus and Parmenides deserve to be recalled. Heraclitus and Parmenides were two major thinkers and philosophers having questioned the link between the one and many. Heraclitus' "Hen Panta" can safely be translated as "Unity is the equivalent of plurality" or "(U)nity exists in all things". Concepts such as *single*, *one* and *many* mentioned in these translations lay the ground of our paper. Parmenides on the other hand referred to the Hen, or *Single* in other terms, to emphasize that plurality and plurality-driven change are mere illusions and his arguments rendered major impacts on the ensuing philosophical tradition. It can thus be feasible to claim that history of philosophy can be construed as the history of clarifying that conflict. Within that context we can argue that, 'philosophy is the struggle to clarify the relation between the real ones and ideal ones' because the foundational challenge is expressing the 'real' in thoughts and that would correspond to describing the reality as the ideal. In a sense that is the struggle to unite in our thoughts the reality that is the equivalent of plurality. Unification of Plurality is likewise attaching the plurality to a concept. We should create concepts in such ways that they would be on par with the reality. That would call for conceptualizing in accordance with the reality but what is this reality/factuality? We could term it as nature, or history, or cosmos, or life events or life itself; reality as always represents one tick above of its corresponding / suiting intellectual pattern in our minds; hence it becomes feasible to construe reality in a myriad of ways.

On politics however, we can claim to have discovered ourselves on a historicity in which unity idea is dominant over plurality or made dominant intentionally. Almost an entire record of human history stands before us as the attempt to make the unique one dominate over the many. The current atmosphere in these days provides a crystal-clear exemplification. What is emphasized in the One is not an exaltation of the uniqueness or singularity of each human life, or the exclusiveness of individual souls. What is meant with the One presently is an exaltation that nullifies the differences of every human being and veils such differentiations. As a political argument *one* refers to

the attempt of clothing the *many* with a specific single one. Asking all the others to view the life, globe, real events through our perspective and seeing only what we can see inevitably enforce subjecting the different other/others to our personal life stance. The correspondence of this attempt on political platform equates to a single authoritarian and totalitarian administration.

However what is meant by solidarity in such a scenario is clamping all together around a single One, single leader, single group, single sect, single ideology, single faith, and single party. That being said, all differences are abdicated for the good of the single one which would eventually fuel a social structure dominated by de-differentiation. Society is then moulded by the same logic of de-differentiation. All possible means are utilized to serve that end. The media and political establishment set all the required conditions for its emergence. At that point what is different is not seen with an "approving sight" and being different is not welcomed.

Nevertheless solidarity has always been construed as the solidarity among the members of a single group. This group could be a guild or party or a single sect, or single ideology. And yet we, human beings, are social members of the largest group; so everybody must act with solidarity on the basis of humanity. It should be kept in mind that the largest group, humanity, is also one subgroup of life. Thus acting responsibly in all life-related events is the liability and duty of each human being to the other one. That is only possible via sensing the life and living harmoniously as it dictates.

In Turkish tradition we have an old saying that demeans the many and plurality: "Wherever is plurality, there is the sh\*t!" As clearly exemplified in this saying there is a negative perspective on the many & plurality in our culture & tradition. Some may claim the opposite and point to the existence of plurality in certain domains, which indeed is far from reflecting the truth. As we evaluate plurality from a quantitative aspect we may claim the presence of plurality. There indeed exist many ideologies, many parties, many sects or "cults", many faiths, many media channels, many cultural structures. However from a qualitative outlook it is feasible to detect amongst them many common linkage points with life itself. Hence it would be unwise to claim the

existence of differences. That is because what regulates social life at this stage is the constant pressure exerted by the *one* on the *many*. In fact life resists against this idea of uniqueness and such resistance is observable in all life domains.

The widespread conviction is that poverty is one of the most significant global problems and the ultimate way to solve this problem is establishing justice. Establishing justice can be viable by integrating solidarity culture to all domains of life. However it is for certain that current conditions prevent us from being optimistic. How on earth can we achieve solidarity in the prevailing atmosphere that fails to connect us not in joy or sorrow? As we witness the brutal reality that while some are suffering somewhere on earth, others are simply watching and even nodding approvingly; is it by any means likely to practice in reality the spirit of solidarity? People remain callous in the face all things happening around. In society, particularly among our geography and country, people seem to have developed numbness to all things going on. People lost their connection with factuality. There is a gigantic chasm between the factuality they advocate, view or want to view and experienced factuality; the very life itself. The way to close this chasm and help humans to question existing conditions poses a substantial problem! Unless this problem is overcome, it simply seems infeasible to secure solidarity, eradicate poverty and establish justice. Despite all things happening justice is the foremost ideal we simply cannot forsake. If sense of justice is impaired and turns into a void idea that is the time life becomes the loser party; humanity becomes the loser party. After all we, the humans, created a good number of global problems; still we have the power to solve these problems, we, as the human beings. Unless we activate this power in real life we are collectively doomed to lose this game; doomed to lose the world and life. We should resolve not to impose the *one* and *single* idea we created on the other *many*'s. We are not the only living ones on earth and the universe does not revolve around us. It is high time we grasped this fact.

What we should do today is, upon realizing the position of *many* in real life, seeking a political ground that accords with the many. There simply is not another salvation path other than building a social lifestyle in which humans are free willed

participants of life rather than masses, since life is the union of *many*, *plurality*. This plurality is not reserved for humans solely; where there is life, there is plurality. If we fail to establish a lifestyle that is congruent with the many in life itself, we are doomed to continue fighting with all the problems present today. Deprivation and poverty imposed by the *one* against the diversity of life will continue to exist. To fight against this deprivation and poverty it is imperative to establish solidarity among the many existent in life. Justice can only be established in this way via building a political unity and social lifestyle congruent with the *many*!

On the other hand it has always been the philosophers and artists who assumed the greatest responsibility in the face of global conflicts. Philosophers at all ages criticized themselves on the emergence of problems and they directed the most severe criticisms to themselves. Yet in fact the two parties that accept no liability on prevailing atmosphere bear the greatest part of responsibility for all things happening. These are the politicians and 'men of faith' since both parties have equally strong effects on manipulating and impacting the masses. However, we are also collectively responsible for all things happening; not just these two parties alone. If one day we all assume responsibility and act sensibly and responsibly with a full awareness of ourselves as well as surrounding life events then can the world change into a totally better place. Poverty could be reduced to an insignificant level unworthy of mentioning; the spirit of solidarity may infuse into all domains of social life and justice can –as much as possible– be established.

## **BIBLIOGRAPHY**

KIRK, G. S. and RAVEN, J. E. (1957). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

PLATO (1969). *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by. E. Hamilton & H. Cairns, USA: Princeton University Press.



Makale Geliş | Received: 20.02.2017  
Makale Kabul | Accepted: 10.03.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.305898

**Orhan BİNGÖL**

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Gümüşhane-Turkey  
orhanbingol@gumushane.edu.tr

## **Bedenin Sosyolojisi: Nasıl? Niçin**

### **Öz**

Birey ve toplum, sosyolojide yakın geçmişe kadar beden dışı unsurlarla değerlendirilmiştir. Ekonomik, siyasal ya da kültürel eylemleriyle toplumsal olanı kurup geliştiren bireyler, bunları sanki bedenleri olmaksızın gerçekleştirmişlerdir. Paralelinde toplum da bireylerin çoğunlukla statü ve rolleri, hiyerarşileri, çeşitli işlevleri veya çekişmeleriyle ilişkilendirilmiştir. Böyle bakıldığında sosyoloji, bedenin gerçekliğini ve değerini ıskalayarak soyut bireyler ve toplumlar tasarlamış gibidir. Hâlbuki beden, temel sosyal ilişkilerin yaşanmasında ve kurumsallaştırılmasında seçeneksiz bir zemindir. Hiçbir birey bedeni olmadan sosyalleşemediği gibi çeşitli toplumsal birimleri de vücuda getirememektedir. Buna göre beden, sosyal bireyin kendisiyle neredeyse eşdeğer olup toplumun en küçük parçalarından birini teşkil etmektedir. Dolayısıyla biyolojik olduğu kadar kültürel karakter de taşıyan bedeni sosyal bireylerden ve yapılardan ayırmak, bedensiz bir sosyoloji yapmak mümkün görünmemektedir. Beden sosyolojisi, birey ve toplum arasındaki bu ayrılmaz birlikteliğe eğilmektedir. Alanın gelişimi, bedenin modern toplumdaki yeri, değişimi ve işlevleriyle direkt ilgilidir. Bu doğrultuda beden niçin değerlidir? Değeri nelere göre belirlenmektedir? Beden, tarihsel/toplumsal bağlamda nasıl bir değişim süreci izlemiştir, izlemektedir? Bu, hangi gelişmelerle gerçekleşmekte ve beraberinde neleri getirmektedir? İşte bu soruların yanıtları, beden sosyolojisinin nasıl ve niçin yapılacağını özetlemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Beden, Sosyoloji, Beden Sosyolojisi.

## **Sociology of the Body: How? Why?**

### **Abstract**

Individual and society had been evaluated with factors which are out of body for the recent past. Individuals who construct and promote social by their economic, social and cultural acts performed these acts as if their bodies are non-exist. On the other hand, society was generally associated with status and roles, hierarchies, various functions and conflicts of individuals. In this manner, sociology missed reality and value of the body and so as if it designs abstract individuals and societies. However, body is an essential level to live and institutionalize basic social relations. Any individuals cannot socialize and create social units without their bodies. In this sense, body nearly equals to social individual and it constitutes one of the smallest parts of the society. Therefore to separate body which has biological as well as cultural character from social individuals and structures and to make sociology without body does not appear possible. Sociology of the body investigates the inseparable association between individual and society. Development of the field is directly related with fluctuations, functions and positions of body in modern society. In this direction, why is body value? What are the measures to determine value of the body? Does body in what kind of change process within historical/social context? Does this actualize with which developments and what does this come with? This kind of questions summarize that how and why have sociology of the body been done?

**Keywords:** Body, Sociology, Body Sociology.

### **Beden Önemlidir**

Beden, pek çok açıdan alternatifsiz bir yeredir. Hayatı kuran temellerle birlikte düşünüldüğünde bedenin önemi daha belirlemektedir. Şimdiye kadar gelen bilimler tarihi, felsefe, tıp, siyaset, din veya güzel sanatlar bedeni bir tarafıyla kendine muhakkak konu edinmiştir. Bu alanların her biri bedenin ne olduğuna, ne olması ya da olmaması gerektiğine dair tartışmaları sürdüregelmiştir. Bu sebeple bedene yönelik interdisipliner sorular canlılığını daima muhafaza emiştir: Beden örneğin, hayatta kalmaya koşullanmış evrimsel bir organizma mıdır? Yoktan mı yaratılmıştır? Bedenin sağlığı nasıl korunacaktır? Beden nasıl daha güzel olacaktır? Beden, ruhun veya aklın harici bir koruyucusu mu bunların ayrılmaz bir tamamlayıcısı mıdır? Yoksa beden bir kültür yaratısı mıdır?

Bu ve benzeri tartışmalar ekseninde bedene öncelikle “bir yaşayan” olarak yaklaşılabilir. Çünkü canlı bedenin varlığı, her yaşayan için hayatın sürdüğünün başlıca işaretlerindedir. Böyle alındığında “(...) yaşamayı becerebilen, yaşamasını zenginleştirebilip sayısız boyutlarını fark ederek ondan haz duyan, onun acısını çekebilen biri bunu bedeniyle yapacaktır” (İnam 1993b: 9). Öyleyse beden varsa yaşam var, yoksa hayat sonlanmış demektir. Beden ve yaşam arasındaki şifreler yine de bu bağlantıdaki gibi tek basamaklı değildir. Bu yüzden ikisini birlikte ele alan bazı temel açıklamalara göz atmak gerekir.

Bu noktada bedenin varlığı ilkin biyolojik bir başlangıcı, örneğin, doğumu işaret etmektedir. Doğum ve üreme doğayı işleten temel mekanizmalar olarak düşünüldüklerinde beden de doğal ve biyolojik bir varlık halini almaktadır. Öte yandan doğanın görünmez elini açıklama iddiasındaki dinlere göre insan bedeninin oluşumu ve dünyaya gelişi ilahi iradenin göstergesidir. Dinlerin gözünde beden Tanrı'nın kutsal bir eseridir ve bedenin yaratılışı tanrısal bir mucize gibidir. Varoluşçu felsefe ise bunların tam aksini doğru görmektedir. Varoluşçu felsefeye göre bedenin varlığına hiçbir ön kabul biçilmemelidir. Çünkü bedenin anlamını, amacını veya sınırlarını insanın kendisi belirlemektedir. Bedenini yalnızca insanın kendisi, yaşayarak var edebilir.

Kısacası beden, biyolojisi, yaratılışı veya felsefesi bakımından farklı perspektiflerden değerlendirilmektedir. Ancak beden, nihayetinde kimlerle ne zaman ve nasıl yaşadığına, hangi şekillere büründüğüne bağlı olarak karakter edinmektedir. Bu karakterin parçaları nereden gelirse gelsin beden, sosyolojiyi de ilgilendirmektedir. Öyle ki sosyolojinin ele aldığı söz gelimi inançlar, eğitim, toplumsal cinsiyet ya da sosyal davranışlar, başta bedenlerin toplumdaki varlığıyla gerçekleşmektedir. Çünkü toplum, bir açıdan bedenlerin çoğalmasıyla ilerlemektedir. Böyle bakıldığında belki de “gündelik hayat, bedenlerin üretimi ve yeniden-üretiminden başka bir şey değildir. Yani bireyden önce bedenlerin üretilmesi gelir” (Akçay 2004: 234).

Bedenlerin toplum içinde üretilmeleri onların toplum için üretildikleri sonucunu geliştirir. Bu, bedenlerin toplumsallaştırdıklarını göstermektedir. Bedenler, toplum tarafından işlenir, eğitilir, yetiştirilir ve değiştirilir. Böylece bedenler, toplumsal ilişkileri, kurumları ve toplumsal yapıyı meydana getiren esas öğelerden birini temsil eden gövdelere, toplumsal bedenlere dönüştürülmektedir.

Toplumsal beden, tam anlamıyla ne Tanrı'nın ne doğanın ne de sadece sahibinindir denebilir. Toplumsal beden (hiç değilse sosyal yaşamda) genellikle toplumdur. Çünkü toplum içinde yaşayan beden toplumun kültürüyle toplumun alışkanlıkları, değerleri, normları, yasakları, ödülleri ve cezalarıyla hareket etmektedir. Zaten bedenin sahip olduğu sosyal hareketlilik bunu ispat etmektedir. Beden, yaşadığı sürece farklı sosyal birimler arasında sürekli el değiştirmektedir (İnam 1993a: 7): Beden, örneğin, önce ailenindir; sonra okulun bedenidir; zamanla ibadethanelerin, sevgilinin ya da eşin bedeni olabilmektedir; beden, bazen de cezaevlerinin, tıbbın, doktorların veya hastanenin bedenidir.

Tüm bu alışveriş ve pozisyonlar zinciri, beden üzerindeki sayısız müdahalelere işaret etmektedir. Öyle ki beden hiçbir zaman başıboş değildir. Aksine her zaman ideolojiktir. Bu nedenle bedene her dönemde ve toplumda mutlaka bir kimlik edindirilmektedir. Sonuçta diğer unsurlarla bir kompozisyon halini alan “bedenin özelliklerinin toplamı, bir anlamda kişinin kimliği durumundadır” (Cirhinlioğlu 2001: 94).

Bedeni önemli kılan bir diğer gerçeklik de bedenin kültürler ve kuşaklar arasında kurduğu iletişim fonksiyonundan gelir. Buna göre beden, kendi içinde kapalı beklememektedir. Edindiklerini öteki bedenlere daima devretme meylindedir. Önceden getirdiklerini şimdiyle birleştiren bedenler bunu kendince yorumlayıp daha sonrakilere iletmektedir. Böylelikle beden, toplumsal döngüyü değiştirmekte ve sürdürmektedir. Dolayısıyla bedenin önemi sosyoloji için kesin ve geçerlidir.

### **Beden ve Sosyoloji**

Bir merak ve inceleme konusu olarak beden, bilimler tarihinde eski bir geçmişe uzanır. Bedene yönelik bilimsel ilgi, uzunca bir dönem bedeni akıl veya ruhtan ayrı olarak ele almıştır. Bu yüzden bedene genelde kendi başına bir gövdeymişçesine yaklaşmıştır. Söz konusu anlayış, bilimler arasında geleneksel bir işbölümünü de ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda insanın akli ve soyut yönlerini daha çok sosyal bilimler, somut ve bedensel yanlarını doğa bilimleri araştırmıştır. Çok uzun süre sosyoloji de bu ayrıma sadık kalmıştır. Özellikle klasik sosyolojide bedene karşı korunan mesafe açıktır. “Toplumbilimin evrimciliğe ve Darwinizme sıcak bakan tavrı olmadığı gibi, Comte ve Durkheim’in biyolojik analogileri dışında biyolojik açıklamalar da sosyolojide pek benimsenmemiştir” (Işık 1998: 125-126).

Bunun genel nedenlerinin başında sosyolojinin bağımsızlık mücadelesinin, belki de kompleksinin geldiği söylenebilir. Sosyoloji, klasik döneminde doğa bilimleriyle sanki rekabet halindedir. Bu bilimsel rekabette sosyolojinin başarıları, kendisi olabilmesiyle yükselecektir. Sosyolojinin kendisi ise doğrudan toplumla ya da toplumsal eylemler, olaylar ve olgularla bir görülmektedir. O yüzden sırf biyolojik bir varlık olarak düşünülen beden, sosyolojide fazlasıyla söz ardı edilmiştir. Dolayısıyla “sosyolojik gelenek içinde insanlar zihinleriyle topluma, bedenleriyle doğaya ait olarak algılandığı için, beden, tıp başta olmak üzere doğal bilimlerin, zihin ise beşeri bilimlerin nesnesi olarak ele alınmıştır” (Akçay 2004: 233).

Bu tabloya göre bedenin sosyolojideki değeri, ona ayrılan, daha doğrusu ayrılmayan yerle ters orantılıdır. Klasik sosyolojinin öne çıkardığı birey ya da insan, en çok da kültür yaratma yetisiyle ve toplumsal eylemleriyle tanımlanan, sanki düşünce dünyasında, kitap aralarında veya bir özne olarak tarihi arenada yer alan bedensiz insandır. Oysa sosyolojinin anlamaya çalıştığı insani şeylerin neredeyse tamamı beden aracılığıyla ortaya konmaktadır. Çünkü “bilinci sayesinde kültürel bir varlık haline gelen insan, bedeni sayesinde toplumsallığını kazanır” (Hepşen 2010: 10). Üstelik bu kazanımın istisnai bir başka yolu bulunmamaktadır. Söz gelimi her birey bedeniyle üremekte, nüfusu şekillendirmektedir. Cinsel kimliklerin başlıca merkezi yine bedendir. Eğitim kurumlarında eğitilenler, bir inanç etrafında ibadet edenler, savaşanlar ya da göç edenler bunları bedenleriyle gerçekleştirmektedirler. O halde toplumsal olay ve olguların yaratıcısı, taşıyıcısı ve aktarıcısı olmanın bedenden ayrı bir yolu görünmemektedir.

Bu zorunlu çıkarımın gecikmeli de olsa sosyolojide ayırt edilmesi, bedene yönelik klasik refleksleri ve kalıpları gevşetmiştir. Bunda bilimlerin beden ve ruhu ayıran eski paradigmayı terk etmeye başlamaları da etkindir. Beden sosyolojisi işte bu süreçte gelişme göstermiştir.

### **Beden Sosyolojisi**

Marshall, ana teması ve içeriği bakımından beden sosyolojisini şöyle özetlemektedir:

Sosyolojinin bedeni ihmal ettiğini iddia eden Michel Foucault’nun yazılarından etkilenen ve görece yeni olan bu uzmanlık alanında çalışan sosyologlar, insanları salt değerleri ve tutumları olan aktörler olarak değil, aynı zamanda cisimleşmiş kişiler olarak analiz etmekte; aynı doğrultuda, bedenlere atfedilen değişik kültürel anlamları, hastalığa ve cinselliğe de özel bir önem vererek bunların denetlenme, düzenlenme ve yeniden üretilme biçimini irdelerler (2003: 62).

Buna göre beden sosyolojisinin teslim ettiği ilk realite bireylerin toplumda bedenleriyle birlikte yer aldıklarıdır. Beden sosyolojisi, bireyleri sadece demografik nitelikleri, eğitimleri, inançları, etnisiteleri, statü ve rolleri ile değil, bedenleriyle de

tanımaktadır. Bedenin söz konusu tanınırlığı, sosyal yaşamdaki onlarca beden kategorisi tarafından zaten açıkça ortaya konmaktadır. Örneğin bebek, çocuk, genç veya yaşlı bedenler; kadın ve erkek bedenleri; lider, yöneten ve yönetilen bedenler; güzeller, çirkinler; sağlamlar ve kusurlular; suçlular, suçsuzlar; sağlıklı ve sağlıksız bedenlerin hepsi toplumdaki bedenler çokluğunu resmetmektedir (Okumuş 2009: 5).

Çeşitli kategorileri temsil eden bu bedenler, aynı zamanda hisseden, davranan, eyleyen canlılar olarak görülmektedir. O yüzden beden sosyolojisinde beden ile sosyal bireyin birbirlerine koşut tutulduğu söylenebilir. Buradaki birey, bir bilinç ekseninde toplumu, kültürü ve tarihi bizzat oluşturan süjedir. “Simmel de insanın, eylemleriyle tarihsel dünyayı üreten bilişsel özne olduğunu savunmaktadır. Tarihsel bilgi (...) insan deneyiminin bir formu olarak elde edilir. Bu çerçevede, bedensel eylemler ve deneyimler, toplumsal ve kültürel formlar için bir temel teşkil eder” (Nazlı 2005: 74). Bu görüş, beden sosyolojisinin başlıca iddiası ile kesişmektedir. Toplumsal formların meydana gelişinde bedeni hesaba katmak, beden sosyolojisinin henüz ilk denemelerinde kendini gösterir. Örneğin Mauss, bedenin bireye tanıdığı olanaklardan söz ederken “(...) İnsanın sahip olduğu ilk ve en doğal nesne ve de teknik araç bedenidir” (2006: 474) demektedir.

Bu kabul, beden sosyolojisinin klasik sosyolojiden radikal olarak ayrıldığını göstermektedir. İki sosyoloji arasındaki farklılık aynı zamanda tarihi dönemler ve onları ele alışlar arasındaki kopuşa denk gelmektedir. Bu anlamda klasik sosyoloji ile daha çok modernin yükselişi, çağdaş sosyolojiyle de modern sonrası dönem birbiriyle paraleldir. Eş deyişle toplumun unsurları, yapısı ve ona yönelik bakış açıları değiştikçe sosyolojisi de değişmiş ve beden nihayetinde sosyolojiye girmiştir.

Bunun temel sebepleri, bedenin yalnızca yapısal değeriyle değil, toplumla kurduğu etkileşimlerle de ilgilidir. Bu açıdan her tarihsel evre, o evreyle uyumlu yeni bir toplum ve beden tipolojisinin habercisidir. Değişen beden, kendiyile ilgili toplumsal yaklaşımlardan da etkilenmektedir. Bedenin değişimi ise tarihi ve toplumsal süreçlere, ortaya çıkan yeni bireye bir şekilde yön verebilmiştir. Bu karşılıklı toplu durumun

çözümlemesi, beden ve toplumun geçirdiği genel değişim sürecini yorumlamayı gerektirir. Söz konusu süreç modernleşme adı altında ele alınabilir.

Bu noktada anlatıma modern öncesinde yaşayan bedenden başlanabilir. Burada bedenin dinle olan ilişkisi dikkat çekmektedir. Modernliğin yükselişinden evvel din, bilimde, sanatta veya siyasal yönetimlerde olduğu gibi insan ve bedeni üzerinde de etkindir. Dinin beden üzerindeki egemenliği, insanın aklı, ahlakı ya da ruhu üstündeki ağırlığıyla yoğunluk açısından eşit, içerik bakımındansa değişiktir. Dinler, ruha karşı genellikle bedeni ötekileştirmektedir. Çünkü dinlerin gözünde “beden, bu dünyalıdır ve hep burada kalır. O sebeple bütün öte dünyacı ideolojiler bedeni yadsır” (Akçay 2004: 232). Buna göre önemli olan bedenin değil ruhun doyurulması, geliştirilmesi ve korunmasıdır. Aslolan ruha yatırım yapmaktır. O yüzden bedenin en az ruh kadar değerli olduğu görüşü ve bedene gösterilecek kıymet, dinlerin gözünde dünyevi ve boş uğraşlar sayılır. Geçmişte dini bakış açısıyla bedenin daha çok iç beden (ruh, akıl) olarak düşünülmesi ve beden terbiyesinin bir tür nefis terbiyesine benzetilmesi aslında buna dayanır (Canatan 2011: 336). Ancak modernlikle birlikte dini etkinin küçülmesi bu algıyı değişime uğratmıştır. Hatta “modern hayat, Hıristiyanlığın insan bedeni üzerinde yarattığı tahrifatı gidermek peşinde gibidir” (Cirhinlioğlu 2001: 52). Bu nedenle ilgi artık bedenin dışına kaymaya başlamış, bedenin sağlığı, bakımı ve terbiyesi bunun peşine takılmıştır.

Bedene yönelik tarihsel/toplumsal yaklaşımların farklılaşmasında ekonomik devinimlerin de ciddi payı vardır. Modern dönemin altyapısal gelişimiyle bedenin önemli bir toplumsal aktör haline gelişi arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Foucault’ya göre (2003: 157), bu ilişkide kapitalist üretim sisteminin yaratıları ortadadır. Kapitalizmle beraber bedenler, artık daha dikkate değer, görünür ve ön plandaki eyleyenlere dönüşmeye başlamıştır. Çünkü feodal sistemde toprak üzerinde sıradan birer köylü olan bireylerin konumları kapitalizmle birlikte başkalaşmıştır. Kapitalizmle beraber bireyler, işleri bölüşen, dakik olmak zorunda kalan (kılınan), daima üretmesi beklenen, ataletten uzak birer “bedenli bireyler” şeklini almışlardır. O dönemde kapitalizmi sürdüreceği üretici güçlerin başında beden de geldiğinden bedenin

siyasal yönetimi, çalışma düzeni, cezai dizgini veya sağlık kontrolleri kısacası bedene yönelen iktidar olgusu hayati bir düzeye taşınmıştır.

Foucault’ya göre (2003: 49), beden üzerinde iktidar uygulayan kaynaklar bedene pek çok kanaldan odaklanmaktadır. Bedenin özellikle sağlığı, cinselliği ya da asayişî örneğin tıp, psikiyatri veya hukuk tarafından ayrı ayrı ve kimi hallerde eşgüdümlü olarak ele alınmaktadır. Bu süreçte bedene yalnızca katı baskı uygulanmayıp ona nasıl çalışacağı, hangi davranışlarının normal veya anormal karşılanacağı, hangilerinin suç olup olmayacağı, kendisine nasıl bakması gerektiği de anlatılmaktadır. Söz konusu söylemlerde bilim, siyaset ve günlük yaşam kanalları kullanılmaktadır. O nedenle beden üzerinde işleyen müdahalelerin gerçekliği kadar bunların kaynakları, yolları, derinliği veya yaygınlığı da önem taşımaktadır.

Sonuçta laik dünya görüşü, bilimlerin artan gücü ve ekonominin başat kurum oluşuyla yeni bir kültür, birey ve yeni bir beden ortaya çıkmıştır. Rowe’un da dediği gibi “pratiklerinde ve üretim tarzında amansızca maddi olan modern kültür” (1996: 29), kendiyi örtüşen birey ve beden algısı yaratmıştır. Beden artık kültürel değişime çok daha açık, daha somut, iş gören, yer kaplayan, tüketen ve beraberinde dizginlenmesi, sağlıklı tutulması ya da özen gösterilmesi gereken değerli bir varlıktır. Bu yüzden modern bireylerin ve bedenlerin bu sıralananlar doğrultusunda iktidar altına alınmaları son derece anlamlıdır.

Hatta bedene yönelik iktidar, bireylerin bu konuda uygulayacakları bir otokontrole doğru yol almaktadır. Foucault’ya göre bedenin güncel sosyolojideki karşılığı en çok da bu noktaya yoğunlaşmaktadır. “Eski değerlendirmenin aksine Foucault’ya göre ruh, bedenin hapisanesi” (Işık 1998: 108) haline geldiğinden, modern toplumda inşa edilen beden, aslında kontrollü bir özne yaratma sürecinin başlıca araçlarındandır. Modern toplumun ve bireyin bedene gösterdiği bunca ihtimamın perde arkası, iktidarların istedik özneye ulaşma amaçlarını aydınlatmaktadır.

Bütün bunlar beden sosyolojisinin neden yapılması gerektiğini özetlemektedir. Beden, toplumsalı kuran, değiştiren ve miras bırakan en önemli bileşenlerdendir. Bu



yüzden bedenin varlığını, ihtiyaçlarını, korkularını, sağlığını, ölçülerini, arzularını, imajını önemsemek ve bunları yönlendirmek haklı durmaktadır. Bedenin öne çıkışını açıklayan bu haklılıklar, diğer taraftan çeşitli iktidar kanallarının beden üzerinde hak iddia etmelerini kolaylaştırmaktadır. Bilimler, siyasal iktidarlar, kurumlar ya da bireylerin kendileri bedeni var kılma, sağlıklı tutma, yönetme, düzenleme, ödüllendirme veya güncele göre onu sosyale kabul ettirme yollarına başvurmaktadır. Bu yollar bazen hukuktan, tıptan; bazen eğitimden, bazen de kozmetikten veya cerrahiden geçebilmektedir.

Beden sosyolojisinin niçin yapılması gerektiğini açıklayan bu bağlantılar beden sosyolojisinin nasıl yapılabileceğini de göstermektedir. Beden sosyolojisi, bedenin üretimi, eğitimi, denetimi, sağlığı, tüketimi ya da güzelliği gibi ana başlıklar çerçevesinde ilerlemektedir. Söz konusu başlıklar dâhilinde bedenlerin tarihi ve toplumsal pozisyonları ile bunların değişimine yer verilmektedir. Yanı sıra bedenlerin doğrudan somut gövdeleri de beden sosyolojisince ele alınabilmektedir. Bir tür beden tahlili denebilecek bu çalışmalarla bedenin kendisine bir “yeniden dönüş” gerçekleştirilmektedir. Baudrillard’ın söylediği gibi (2010: 9), bedenler üzerinde bir “orji sonrası” durum değerlendirmesine gidilmektedir. Beden sosyolojisi, bununla birer tasarım olarak gördüğü bedenin renklerini (cildini); boyutlarını (ölçülerini); içerisindekileri (organlarını), bedenin siyasallığını, sanatsal değerini (estetik ölçütlerini) incelemektedir. Sonunda bedenlerin sergideki (toplum içindeki) yeri, pahası, başarıları ve başarısızlıkları saptanarak bunun neleri doğurabileceği, nasıl bir özne tipine yol açabileceği öngörülmektedir.

### **Sonuç Olarak**

Beden sosyolojisinin temel iddiası ve çağrısı, sosyal bireyleri bedenleriyle birlikte düşünmek gerektiğidir. Çünkü bireyler sosyalliklerini bedenleriyle hayata geçirmektedirler. Beden sosyolojisinin bu kabulü, modernleşme sürecindeki gelişmelerle ilgilidir. Öyle ki modernleşmeyle birlikte beden, ekonomik, siyasal,

bilimsel ve kültürel açılardan adeta yeniden keşfedilmiş ve radikal bir değişim yoluna girmiştir. Beden, bundan böyle biyolojiye ve doğala gittikçe uzak; siyasala, toplumsala ve kültürelere çok daha yakın haldedir.

Bedenin söz konusu değişimi temelde iktidar olgusuyla ilişkilendirilmektedir. Bu yüzden beden sosyolojisi iktidarlar tarafından bedenin el sürülmüşlüğüne, dokunulmuşluğuna dikkat çekmektedir. O halde ele alınacak nesne artık yalnızca toplumsal beden de değildir: Beden sosyolojisinin odağına kendi kendini ve diğerlerini kontrol eden, diğerlerince kontrol edilen, iktidarlara iç içe geçmiş bir beden yerleştirilmektedir.

Beden ve iktidar ilişkilerini çözümlemenin başlıca amacı ise bedeni üzerinden kontrol edilebilirliği yüksek olan yeni bireye, özneye ulaşmaktır. Bu anlamda beden, özneleri kurgulamanın en büyük ve güncel enstrümanlarından. Dolayısıyla beden sosyolojisi, yeni öznelerin ve toplumun oluşumunda bedenin elverişli bir zemin olduğunu, gelecek özne ve toplum okumalarının beden üzerinden mümkün durduğunu vurgulamaktadır.

## KAYNAKÇA

- AKÇAY, Adnan (2004). “Beden”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, ss. 231-237, İstanbul: Etik Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (2010). *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CANATAN, Kadir (2011). “Medeniyet Değişimi: ‘Nefis Terbiyesi’nden ‘Beden Terbiyesi’ne”, *Beden Sosyolojisi*, ed. K. Canatan, İstanbul: Açılım Kitap.
- CİRİNLIÖĞLU, Zafer (2001). *Sağlık Sosyolojisi*, Ankara: Nobel Basın Yayın.
- FOUCAULT, Michel (2003). *İktidarın Gözü*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- HEPŞEN, Özlem (2010). *Tevrat, İncil ve Kuran-ı Kerimde Kadın Bedeni*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İŞİK, Emre (1998). *Beden ve Toplum Kuramı*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- İNAM, Ahmet (1993a). “Bedenim Kimin? Bir Spor Felsefesi İçin Bazı İpuçları”, *Felsefe Dünyası*, 8: 6-10.
- İNAM, Ahmet (1993b). “Çevreyi Beden Aracılığıyla Okumak: Beden Bilgeliğine Giriş Olarak Spor”, *Felsefe Dünyası*, 7: 6-10.
- MARSHALL, Gordon (2003). *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Derya Kömürcü, Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- MAUSS, Marcel (2006). *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- NAZLI, Aylin (2005). “‘Görünmeyen Beden’den ‘Görünen Beden’e: Beden Sosyolojisi”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 8/2: 71-87.
- OKUMUŞ, Ejder (2009). “Bedene Müdahalenin Sosyolojisi”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2: 1-15.
- ROWE, David (1996). *Popüler Kültürler Rock ve Sporda Haz Politikası*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Makale Geliş | Received: 04.03.2017  
Makale Kabul | Accepted: 10.03.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.306047

**Olcay TİRE**

Öğretim Görevlisi | Lecturer  
Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Tunceli-Türkiye  
Munzur University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Tunceli-Turkey  
olcaytire@gmail.com

## Toplumsal Cinsiyet Rollerini Açısından Türkiye’de Kadın Yoksulluğu

### Öz

Toplum, cinsiyetlerinden ötürü kadın ve erkeğe ayrı ayrı muamelelerde bulunur; onlara farklı özellikler, davranışlar, görevler, duygular yükler. Ataerkil toplumsal ilişkiler zemininden yükselen bu ayrım, her toplumda rol farklılaşmalarına ve cinsiyete dayalı eşitsizliklere yol açmıştır ve de açmaktadır. Bu rol farklılaşmaları, toplumda kadınların değersiz görülen ev ve bakım işlerinden (çocuk-yaşlı-hasta bakımı) sorumlu tutulmalarına, dolayısıyla kadınların toplumda pasif bir konumda olmalarına neden olmaktadır. Buna karşın erkeklerse çok daha etkin pozisyonları ellerinde tutmaktadırlar. Kadınlara biçilen bu geleneksel roller, bir yandan onların toplumsal hiyerarşideki derecesini alçaltırken diğer yandan erkelere göre daha kolay ve derinden yoksullaşmalarına neden olmaktadır. Bu çalışmanın amacı da kadın cinsi üzerinden toplumsal cinsiyet ve yoksulluğun neden sonuç ilişkilerini açıklayıp kadının ücretsiz olarak gerçekleştirdiği bakım emeğindeki sömürüyü ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Cinsiyet, Ataerkil Sistem, Bakım Emeği, Kadın Yoksulluğu.

## Women’s Poverty in Turkey in terms of Gender Roles

### Abstract

Because of their sex, society is in separate treatment of men and women; and loads them different features, behaviours, tasks, emotions. This distinction, rising from patriarchal social relations, has led and is open to role differentiation and sex-based inequalities in every society. This role differentiation causes women to be held accountable for invaluable home and care work (child-elderly-patient care) in society, thus causing women to be in a passive position in society. On the other hand, men hold much more effective positions in their hands. This traditional role, which is imposed on women, causes them to lower their social hierarchy and, on the other hand, become easier and deeper impoverished than men. The purpose of this work is to explain the cause and effect relations of gender and poverty over the female sex and to reveal the exploitation of the care that the woman carries out free of charge.

**Keywords:** Gender, Patriarchal System, Care Labor, Women Poverty.

## Giriş

Türkiye'de tarihsel olarak birikegelmiş ve halen gncelliğini koruyan önemli toplumsal sorunlardan birisi yoksulluktur. Yoksulluk, genel olarak yeterli kaynak ve gelir sahibi olmama durumuyken bunun yaratıları olarak insan yaşantısının onurlu bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli olan gıda, temiz su, giyecek, barınacak ev, sağlık hizmetleri, eğitim hizmetleri ve güvenlik gibi temel gereksinimlerden mahrum olmak şeklinde tanımlanabilir. Buna göre yoksulluk, bir eşitsizlik göstergesidir.

Yoksulluk ve eşitsizlik bağlamının negatif kutbunda bulunan en görünür kesim kadındır. İlk bakışta ilkel bir ayrıma dayanıyor gibi görünen bu durum, doğrudan toplumsal cinsiyet meselesine açılmaktadır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, yapay cinsel rol ve statüleri belirleyen haksız bir kader gibidir. Bu kaderin ağırlığını Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerdeki kadınlar daha çok yaşamaktadır. Bu bağlantılardan çıkan kısa ama kesin sonuç, Türkiye'de kadınların cinsiyetlerinden ve cinsiyet rollerinden dolayı yoksulluğu, erkeklerden hem nicelik hem de nitelik bakımlarından daha fazla yaşamakta olduklarıdır.

## Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerini

Hemen hemen tüm toplumların kadına ve erkeğe yaklaşımları başkadır. Toplumlar, kadına farklı özellikler, davranışlar ve görevler; erkeklere ayrı nitelikler ve sorumluluklar yükler. Toplum, kadın ve erkeğe karşı yalnızca beklenti ve öneriyle yaklaşmaz, birçok Şeyi onlara aynı zamanda dikte eder. Cinslere yönelik bu toplumsal yaklaşım farklılıkları birçok nedene bağlanabilir. Ama bunu açıklamanın en temel gerekçelerinden biri cinsiyet ve özellikle de toplumsal cinsiyettir. Zaten bunun için İngilizcede birbirinin aynı olmayan sex (biyolojik cinsiyet ve farklılıklar) ile gender (toplumsal cinsiyet ve farklılıklar) terimleri kullanılır. Böyle bir ayırım neredeyse evrensel olduğu için Türkçede de bu iki kavram "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" ifadeleriyle karşılanmaya çalışılır.

Genel olarak toplumsal cinsiyet (gender), kadın ve erkekler için toplumsal olarak oluşturulmuş roller ve öğrenilmiş davranış ve beklentilere işaret etmek için kullanılan bir kavramdır (Ecevit 2003: 83). Bu nedenle biyolojik cinsiyeti doğa belirlerken toplumsal cinsiyeti daha doğrusu biyolojik cinsiyete ait olduğu düşünölen rol ve davranış kalıplarını toplumun kültürü, yaşanan yer ve zaman tayin etmektedir. O halde toplumsal cinsiyetin bir oluşum olduğu söylenebilir; toplumsal cinsiyet (her ne kadar doğaya dayandırılrsa da) doğal değil, insani yani kültürel bir süreçtir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet açısından dünyanın her yerinde, her zaman geçerli olan tek tip kadınlık ve erkeklik kalıplarının görülmesi olanaksızdır denebilir.

Bu yargıyı destekleyecek pek çok örneğe kolaylıkla rastlanabilmektedir. Bu anlamda bir kabile kızı hayvan otlatarak meyve, yaprak veya dal toplayarak ormanda özgürce dolaşırken orta sınıftan gelen şehirli bir kız çocuk okula ya da eve yönlendirilebilir. Bakıldığı zaman her ikisi de biyolojik açıdan kız çocuğudur. Fakat vücutlarının aynı olduğu gerçeğine rağmen farklı yetenekler, amaçlar ve hayaller geliştirmişlerdir (Bhasin 2003: 4). Çünkü onlara kendi kültürlerinin idealleri, yasakları, doğruları, yanlışları öğretilmiştir. Onlar farklı şekillerde toplumsallaştırılmışlardır.

Tıpkı bunun gibi henüz çocukluktan (ve hatta belki bebeklikten) itibaren bireylere toplumsal cinsiyetleri öğretilmektedir. Bir erkek ya da kadın olarak nasıl ve kim olmaları veya olmamaları gerektiği toplumca bireylere kibarca emredilmektedir. Bu süreçle ilgili olarak Simone de Beauvoir "Kişi kadın doğmaz, kadın olur." demektedir. Buna göre Beauvoir için toplumsal cinsiyet 'inşa edilmiş bir şeydir' (Akt. Butler 2012: 54). O halde toplumsal cinsiyet, biyolojik olarak erillik ve dişilik üzerine kurulmuş toplumsal ve kültürel aşamalarla ilintilidir.

Toplumsal cinsiyet rolleri, toplumun kadın ve erkeklere geleneksel olarak yüklediği rolleri ifade etmektedir. Kadınlık ve erkekliğin kültürel olarak kurulan, öğrenilen kalıplar olduğunu söylemek, onları biyolojik özelliklerden daha az "gerçek" yapmaz. Kişisel olarak hoşlanmasak ve benimsemesek bile, cinsiyetin bu şekilde kurulması, bizim benliklerimizin kuruluşunun da bir parçası olur, bizim nasıl insanlar olduğumuzu, neleri yaptığımızı, neleri hayal ettiğimizi, nelerden vazgeçtiğimizi belirler

(Bora 2008: 12). Yani toplumsal cinsiyet rollerimizi belirler. O halde toplumsal cinsiyet rolleri, kadınlığın ve erkeklığın sosyal ortamlarda ifade edilmiştir.

Erkek ve kadınlara atfedilen çeşitli özellik ve roller, çocuk doğduğu anda başlamakta, kızlar pembe, erkekler mavi olmak üzere birbirinden farklı giydirilerek erkek ve kız çocuklarına farklı nitelik ve roller atfedilmektedir. Pek çok toplumda kadınlardan yumuşaklık, uysallık, nezaket, ilgi gösterme, besleyip yetiştirme ve itaat gibi niteliklere sahip olmaları ve bunları mükemmelleştirmeleri; erkeklerden ise güçlü, girişken, lider, özgüvenli, rasyonel, bağımsız ve rekabetçi olmaları beklenir. Kadınların isimleri bile bağımlı, şefkatli, duygusal anlamları çağrıştırırken (Ceylan, Duygu, Gül, Narin, Lale vb. gibi), erkek isimleri güçlü, rekabetçi, bireyci anlamları çağrıştırır (Aslan, Yiğit, Kudret, Kuvvet, Çınar, Doğan, Şahin vb. gibi). Hatta bu niteliklerin, daha sonraki hayatlarında erkek ve kadınları özel rollere yakınlaştıracakları öngörülmektedir. Örneğin Batı'da, girişken doğalarının iş ve politika hayatında çalışmak için erkekleri daha yetenekli hale getireceğine inanılırken uysal ve yetiştirici tabiatları kadınları evde doğal bebek ve çocuk bakıcısı haline getirmiş, hemşirelik, öğretmenlik ve kütüphanecilik gibi bakım uzmanlığı olarak adlandırılan işlere yakınlaştırmış görünmektedir (Enlwestle 2012: 216).

Toplumsal cinsiyet rolleri, o toplum içerisinde kişilerin sahip oldukları cinsiyetlere göre toplumun beklentilerini ifade eden, alışkanlık, hal, tavır ve değerleri içinde taşır (Ersoy 2009: 215). Toplumsal cinsiyet rolleri, hemen her toplumsal yapıda görülmektedir. Ancak geleneksel toplumlarda bunun şiddeti ve sınırları daha keskindir. Böylesi yapılarda "kadın", diğer statü ve rolleri ne olursa olsun öncelikle "dişi" olarak belirlenmektedir. Kadının hayattaki esas rolü, iyi bir anne ve iyi bir eş olmaktır. Dolayısıyla iyi bir anne ve iyi bir eş olmak adına, aile içindeki bakım emeğini ve ev işlerini yapmak da kadınlara aittir.

### **Bakım Emegi ve Ev İşi**

Toplumsal cinsiyet rolleri ve ataerkil sistem gereği, kadın aile içinde bakım ve ev işlerini yerine getirmekten sorumludur. Kadının başlıca görevi bebeklerin, çocukların, kocanın, varsa evin yaşlılarının ve hastalarının bakımını ve ev işlerini yerine getirmektir. Bu işler, aile üyelerinin yemeklerini hazırlamak, ihtiyaç duyanların yemeklerini yedirmek, onların ve evin temizlik ihtiyaçlarını gidermektir. Kocanın görevi ise kamusal alanda çalışıp evin, eşin ve çocukların ekonomik giderlerini karşılamaktır. Ekonomik anlamda çalışan para kazanan koca olduğu için iş dönüşü evde kocaya dinlenme ve konfor olanakları sunmak da kadına aittir. Bununla birlikte akraba ve arkadaşlarla ilişkilerin sürdürülmesi, görüşmelerin ayarlanması, misafirlerin ağırlanması gibi işler de kadınlara aittir. Bu çerçevede “bakım emegi, bir bireyin karşısındaki kişinin refahını ve iyiliğini sağlamak ve onun ekonomik ve sosyal yaşama katılımını yeniden üretmek amacıyla yürütölen etkinliklerin bütününden oluşur” (Urhan 2016: 124).

Ev işi, toplumların yerleşik düzene geçmesiyle başlamış ve bireylerin kendilerini yeniden üretmeleri anlamında her zaman önemli olmuştur. Ev işi, aile bireylerinin kendilerini bir ertesi güne hazırlaması için harcanan toplam emektir (Kalaycıoğlu ve Rittersberger Tılıç 2001: 153). Renzetti ve Crran ise ev işlerini şöyle tarif ederler: Ev işleri seksenden fazla görevi içermekle birlikte uzmanlaşmış işlere dâhil edilmez. Ev işleri sürekli tekrarlanır, asla tamamen bitmez. Özel yaşamla ilgilidir ve sadece evde yapılır (*Akt.* Dökmen 2010: 195). Yani yaşamak için yapılması gereken temel işlerdir. Günümüzde bu işlere örnek olarak ev için alışveriş yapma, yemek yapma, bulaşık yıkama, çamaşır yıkama, ütü yapma, ev süpürme, yer ve cam silme, banyo ve tuvalet temizliği gibi işleri sayabiliriz.

Kadınlar bu işleri en sevdikleri, en yakın oldukları kişiler için yaparlar. Hatta sevginin, aşkın dışı vurulması olarak algılanır bu işlerin büyük bir bölümü. Bu öznel, ele gelmeyen, görünmeyen biçimiyle kadınların karşılıksız emegi sevgi karşılığı çalışmadır (Acar 2009: 19). Bu emek, ataerkil sistemde kadın olmanın doğal bir gereği olarak göröldüğünden kadınlara hiçbir şekilde maddi karşılık verilmez. Dolayısıyla aile



üyeleri için yapılan bakım emeği ve ev işleri çalışma olarak da görülmez. Kadının kocasına ve çocuklarına sevgisinin, saygısının ifadesidir. Bu nedenle bu işlerin mesai saati, hafta sonu tatili, bayram tatili yoktur. Kadınlar, yalnızca uydukları saatlerde bu işlerden muafırlar. Özellikle ücretli bir işte çalışmayan ev kadınlarının çalışmalarını, boş zamanlarını, günlük yaşamlarını birbirinden ayırmak çok güçtür, neredeyse imkânsızdır. Bakım emeği işleri, genellikle çabuk tüketilen ve emek yoğun işler olduğundan, kadınların çok zamanlarını alan işlerdir. Bakım emeği ve ev işleri kadınların yalnızca zamanlarını almamaktadır, onların erkeklere göre daha çok yoksullaşmalarına da neden olmaktadır.

### **Kadın Yoksulluğu**

“Kadın yoksulluğu” kavramı, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle 1980’lerden itibaren gündeme gelen bir kavram olmuştur. Ancak yoksulluğun kadınlaşması kavramı, ilk kez 1978 yılında Diane Pearce tarafından kullanılmıştır. Pearce bu kavramı 1976 yılında Amerika’daki 15 milyon yoksul kişinin üçte ikisini kadınların oluşturmasına ve zaman içinde kadınların işgücüne katılım oranındaki artışa rağmen kadınların ekonomik durumlarının giderek kötüleşmesine dikkat çekmek için kullanmıştır (Pearce 1978: 28).

“Yoksulluğun kadınlaşması” kavramı ile birbiriyle ilişkili fakat farklı fikirler anlatılmaktadır. Kimi zaman kadınların daha sıklıkla yoksul oldukları, kimi zaman kadınlar arasında yokluk sıklığının erkeklere kıyasla artmakta olduğu, kimi zaman kadın yoksulluğunun erkek yoksulluğundan daha keskin ve çok boyutlu olduğu, kimi zaman da bunların tümü ya da bazıları bir arada kastedilmektedir (Hattatoğlu 2007: 6). Toplumsal cinsiyet perspektifiyle yoksulluk çalışmalarına bakmanın temelleri ise Amartya Sen’in geliştirdiği yapabilirlik (kapasite) yaklaşımıyla başlamıştır (Kaymak 2011: 69). Amartya Sen (2004: 126) yoksulluğu, standart yoksulluk ölçütü olan gelir azlığından ziyade temel kapasitelerden yoksun olma hali olarak görmektedir. Amartya Sen, yoksulluğun gelir azlığı ile ilgili klasik tanımını reddetmekte ve yoksulluğa

yapabilirlik kavramıyla yaklaşmaktadır ve şu şekilde açıklamaktadır: Kapasite yoksunluğu yaklaşımı ya da diğer adıyla yapabilirlik yaklaşımı, düşük gelirin yoksulluğun başlıca nedenlerinden biri olduğunu kabul eder. Ancak kapasite yoksunluğu üzerinde –dolayısıyla gerçek yoksulluk üzerinde– gelir azlığından başka etkiler vardır. Gelir ile kapasite arasındaki ilişki, kişinin yaşından, toplumsal cinsiyetten ve toplumsal rollerden (örneğin annelik, aile yükümlülükleri), yerleşim yerinden, epidemiyolojik atmosferden (örneğin bir bölgedeki salgın hastalıklarla) ve kişinin denetleyemeyeceği ya da sadece kısmen denetleyebileceği diğer değişkenlerden güçlü bir biçimde etkilenmektedir. Bu nedenle sadece gelir düzeyini temel alan bir yaklaşımla yoksulluğu açıklamak doğru olmayacaktır (Sen 2004: 126-128).

Kapasite yoksunluğu yaklaşımı (yapabilirlik yaklaşımı), eşit hakların eşit yapabilirlikler anlamına gelmediğini göstermesi açısından da önemlidir. Mesela, hamile veya küçük çocuklu kadınların çalışma hayatında erkeklerle eşit haklara sahip olmaları, onların çalışma hayatında eşit başarı şansına sahip olduklarını göstermemektedir (Buğra 2007: 7). Dolayısıyla dezavantajlı gruplara eşit fırsatlar vermek, onların eşit haklara sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Örneğin, hamileliğin son dönemlerinde ve hamilelik sonrası çocuk bakım izni kullanan kadının iş yaşamı riskli bir konuma girmektedir. Çocuk bakımı hala kadın işi olarak algılandığı için bazı işverenler, kadınların işlerini aksatacaklarını düşündüklerinden işyerlerinde evli kadınları ya çalıştırmamaktadırlar ya da pasif işlerde çalıştırmaktadırlar. Kamuda ise yasalar önünde eşitlik görünse de burada da bir ayrımcılık vardır. Örneğin, annelik rolünden dolayı kadınlar, yönetici pozisyona getirilmezler ya da hamilelik sonrası bıraktığı pozisyondan başlayamazlar.

Kadın yoksulluğu, temelinde toplumsal cinsiyet rollerinin ve ataerkil sistemin neden olduğu birçok eşitsizliklerin bir araya gelmesiyle oluşan bir kavramdır. Toplumsal cinsiyet rolleri gereği kadınların bakım emeğinden ve ev işlerinden sorumlu tutulmaları, kadınların eğitim ve iş yaşamında eşitsizliklerle karşılaşmalarına dolayısıyla yoksullaşmalarına yol açmaktadır.

Toplumsal cinsiyet olgusu, dünyada ve Türkiye’de kadın ve erkek işi arasında ayırım yapar. Bu ayırım ücretsiz ve değersiz görülen bakım ve ev işlerinden kadını, ücretli işlerden erkeği sorumlu tutar. Erkeğin işi, çalışma olarak değerlendirilirken kadının evde yaptığı işler, çalışma olarak değerlendirilmez. Çalışma olarak değerlendirilmeyen ev işleri ve bakım işleri, Yaman’ın dediği gibi kadınların günlük yaşamda büyük bir zamanını alarak hem kendi bireysel yetilerini geliştirmelerine hem ücretli bir iş edinmelerine hem de sosyal güvenlik sisteminin sağladığı gelecek ücretinden faydalanmalarına engel olmaktadır (Yaman Öztürk 2010: 58-63). Örneğin, Türkiye’de ilk defa 2006 yılında TÜİK tarafından yapılan zaman kullanım anketi sonuçlarına göre, ücretli bir işte çalışmayan kadınlar ev işi ve aile üyelerinin bakımı için günde ortalama 5 saat 43 dakika harcarken ücretli bir işte çalışan kadınlar ise ortalama 4 saat 19 dakika ayırmaktadırlar. Ancak ücretli bir işte çalışan erkekler, bu işlere ortalama 51 dakika ayırırken çalışmayan erkeklerde bu süre sadece 1 saat 12 dakikadır (TÜİK 2007). Görüldüğü gibi Türkiye’de işgücü piyasasına katılan kadınlar, katılmayan kadınlara kıyasla daha büyük bir çalışma yükünün (karşılıksız ve ücretli çalışma süresinin toplamı) altına girmektedirler.

Ücretli çalışma kadınların bakım emeğini azaltmıyor, daha fazla yorulmalarına, kendilerine ayıracak zamanlarının azalmasına neden olmaktadır. Bu durumda, kadınların ev dışında çalışmasının önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla “piyasada çalışma fırsatı olan kadınlar, özellikle evli kadınlar, toplamda ücretli ve karşılıksız işte uzun saatler çalışmakla işgücü piyasasında çalışmamak arasında seçim yapmak durumunda kalmaktadırlar” (Dedeoğlu 2012: 180). Bu nedenle maddi bir zorunluluk olmadığı sürece çalışmayı kendileri de tercih etmemektedirler. Ayrıca kadınların en önemli görevinin eş ve annelik olduğunu öğrenerek toplumsallaşmaları da ücretli çalışmayı ikincil plana atmalarına yol açmaktadır. TÜİK Ağustos 2014 Hane Halkı İşgücü Araştırması’na göre, kadınların işgücüne dâhil olmama nedenleri arasında yüzde 58,2’yle ev işleriyle meşgul olma gelir. Bu neden erkeklerde hiç görülmezken erkeklerde yüzde 38,1 ile emeklilikten dolayı işgücüne dâhil olmama ilk neden arasındadır. Fakat kadınlarda emeklilikten dolayı çalışmama

yüzde 3,9’dur (TUİK 2014). Çünkü Türkiye’de kocanın gelirinin asıl gelir olduğu ve kadınların gelirinin ek, destek, bir süreliğine gerekli gelir gibi algılandığı kadınlık ideolojisinde çalışmanın, emekli olmanın önemli bir yeri yoktur (Kümbetoğlu vd. 2012a: 87). Hâkim kadınlık ideolojisi, kadınların hem çalışma hayatından kolayca ayrılabilmelerini hem de daha düşük ücretlerle çalışmaya razı oluşlarını kolaylaştırmaktadır (Kümbetoğlu vd. 2012a: 59). Dolayısıyla bu hâkim kadınlık ideolojisi, kadınların yoksullaşmasına yol açmaktadır. Nitekim TUİK’in 2006 yılında yaptığı Aile Yapısı Araştırması’na göre, kadınların yüzde 10’u, erkeklerin yüzde 23’ü kadınların çalışmamaları gerektiğini savunmaktadırlar, nedenlerin başında da kadınların asli görevinin çocuk bakımı ve ev işlerinin olduğu düşüncesi gelmektedir. Diğer nedenlerin dağılımını ise şu şekildedir:

	Kadın	Erkek
Kadının asli görevi çocuk bakımı ve ev işleridir	64,7	60,7
Gelenek göreneklerimize aykırı	14,1	12,0
Çalışma ortamları kadın için güvenli değildir	9,5	16,5
Çalışan kadının çocukları mağdur olur	7,8	7,0
Ücretli bir işte çalışmak kadını yıpratır	2,5	2,0
Diğer	1,4	1,8
Toplam	100,0	100,0

**Tablo 1:** Kadının Çalışması Konusuna Toplumun Bakış Açısı (TUİK Aile Yapısı Araştırması 2006)

Araştırmanın sonuçlarının da gösterdiği gibi, cinsiyetçi işbölümünden dolayı ev işi ve çocuk-hasta-yaşlı bakımının kadınlardan beklenmesi, kadınların sosyal güvencesi olan ücretli bir işte çalışmasının önündeki en büyük engellerden birini oluşturmaktadır. Yine 2015 işgücü istatistiklerine göre, 15 ve daha yukarı yaştaki istihdam edilen kadınların oranı %30,3 iken erkeklerin oranı %71,3’tür (TUİK 2016). Bu veri de Türkiye’de kadınların erkeklere göre niçin daha çok yoksul olduklarını göstermektedir.

Toplumsal cinsiyet rolleri, kadınların eğitim yaşamına katılmasında ve devam etmesinde de önemli bir engel oluşturmaktadır. Bu engel de kadınların erkeklere göre daha çok yoksul olmalarına neden olmaktadır. Yoksulluk, kız çocuklarına verilen eğitimin süresi ile başlamakta, sonra da yaşamları boyu devam etmektedir. Çünkü günümüzde kaliteli, iyi olanaklara sahip bir yaşam sürmenin ön koşulu iyi bir eğitim almaktan geçmektedir. TÜİK'in verilerine göre, eğitim durumu düştükçe yoksul olma riski artmaktadır. 2009 yılında okuyamaz olmayan veya bir okul bitirmeyen kadınlarda yoksulluk oranı %29,5, lise ve dengi okul bitirenlerde %4,8 iken fakülte ve üstü mezunlarda %0,4'tür (TÜİK 2014). Eğitim düzeyi arttıkça kadınların düzenli, güvenceli, yüksek ücretli, formel işlerde çalışma olanakları artarken eğitim düzeyi düştükçe de işsiz kalmaları veya düzensiz, güvencesiz, düşük ücretli, enformel işlerde çalışma durumları dolayısıyla yoksullukları artmaktadır.

Kız çocuklarının okula gönderilmemesi, eğitimlerinin yarıda kesilmesi ataerkil sistemin kadınlara dayattığı toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanmaktadır. Bu role göre kadının görevi, evin ve aile üyelerinin bakımı iken kocanın görevi para kazanıp evin ve aile üyelerinin geçimini sağlamaktır. Dolayısıyla Türkiye'de geleneksel yapıdan gelen yoksul aileler, kız çocuklarının evlendikten sonra kocalarının sorumluluğunda olacağını düşündüklerinden kız çocuklarını okula göndermeyip erkek çocuklarını göndermektedirler.

Türkiye'de kadınların eğitim düzeyinin düşüklüğü, kadınların işgücü arzının düşük düzeyde kalmasında etkilidir. Ülke genelinde erkekler eğitim düzeylerinden bağımsız olarak işgücüne katılırken kadınların eğitim düzeyi ile işgücüne katılması arasında güçlü bir ilişki vardır (Toksöz 2012: 115). TÜİK'in Hanehalkı İşgücü Araştırması'na göre (Mayıs 2014), okuyamaz olmayan kadınlarda istihdam oranı %16,4 iken erkeklerde bu oran % 30,5'tir. Lise altı eğitimli kadınların istihdam oranı % 24,6'dır, buna karşın erkeklerde % 63,9'dur. Lise eğitimi alan kadınlarda da durum değişmiyor, bu kadınların % 27'si erkeklerin ise % 65,5' i istihdama katılmaktadır. Ancak yüksek öğretim mezunlarında artış görüyoruz, burada kadınların % 61'i erkeklerin % 79,2'si istihdama katılmaktadırlar.

Görüldüğü gibi Türkiye’de kadınlarda eğitim ile ücretli işgücüne katılım arasında bir paralellik vardır. Eğitim seviyesi yükseldikçe ücretli işgücüne katılma olasılığı artmaktadır. Çünkü kadınlar için eğitimle birlikte iş ve aile yaşamını uzlaştırma olanaklarına ulaşma nispeten daha kolaylaşmaktadır. Yüksek eğitimle formel piyasada istihdam edilme olasılığı artmakta, böylece eğitilmiş kadın annelik, emzirme izni ve doğum sonrası işine geri dönme gibi yasal haklardan faydalanabilmektedir. Yüksek eğitimin olanaklı kıldığı yüksek ücretler sayesinde ev ve çocuk bakımına ilişkin hizmetleri piyasadan tedarik edebilmektedirler (İlkkaracan 2010: 23). Daha düşük eğitim düzeylerindeki kadınlar ise çoğunlukla enformel nitelikteki işlerde çalışmalarını ve ücretlerinin görece düşüklüğü nedeniyle bu tür uzlaştırma olanaklarından yoksun bulunmaktadırlar (İlkkaracan 2012: 205; Toksöz 2012: 115). Bu nedenle ilköğretim ve lise mezunu kadın nüfusun ezici çoğunluğunu oluşturan grupta, emek piyasasına katılım evlilik ve doğum öncesi genç yaşlarda kısa süreli olarak gerçekleşmekte, evlilikle birlikte emek piyasasının sunduğu çalışma koşullarının bir zorunluluğu olarak piyasadan çekilme gerçekleşmektedir (İlkkaracan 2012: 213). Bu durumun nedeni ise toplumsal cinsiyet rolleri gereği çocuk bakımının ve ev işlerinin sadece kadınlara ait olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Ücretli bir işte çalışan kadınlar ve erkekler, dünyada olduğu gibi Türkiye’de de toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak belirli mesleklerde ve pozisyonlarda yoğunlaşmaktadırlar. Erkekler imalat, inşaat, ticaret, ulaştırma, haberleşme, yönetim ve yasama alanlarında yoğunlaşırken kadınlar, sağlık, sosyal hizmet ve eğitim alanlarında yoğunlaşmaktadırlar (The World Bank 2014: 21). Tüm kültürlerde öğretmenlik, hemşirelik, bakım hizmetleri, sekreterlik ya da şirketlerde ve bankalarda orta kademe büro personeli gibi güler yüz, el becerisi, cinsel cazibe gerektiren işler, kadın meslekleri olarak anılmaktadırlar. Bu meslekler, kadın meslekleri olarak anılmaya başlayınca, her ülkede bu meslekler gözden düşerken düşük ücretli ve düşük statülü işler durumuna gelmişlerdir (Koray 2008: 355). Kadınlar, formel sektörün en düşük statülerinde yer aldığı gibi, enformel sektörde de çoğunlukla kadınlar çalışmaktadırlar.

Türkiye'de özellikle kırlarda en ağır, emek yoğun işlerde boğaz tokluğuna çalışan kadınlar, kentlerde kayıt dışı sektörde (gündelikçilik, ev konfeksiyonculuğu vb.) ya da en düşük alanlarda (sanayi, tekstil, gıda) istihdam edilmektedirler (Demir 2003: 280). Enformel sektörün, sosyal güvencesi ve sosyal hakları olmayan iş alanları sunması kadınları yoksulluğa itmektir. Bu olumsuz niteliklerine rağmen Türkiye'de kadın işgücünde kayıt dışılık gün geçtikçe artmaktadır. Çünkü kadınların, fakirliğe ve işsizliğe direnme araçları en alt düzeyde olduğu için bu koşullara razı olmaktan başka çareleri bulunmamaktadır (Kümbetoğlu vd 2012b: 306). TÜİK 2014 Ocak dönemi verilerine göre erkek istihdamının %27,5'i kayıtsızken kadın istihdamının %48'ini kayıt dışı çalışma oluşturmaktadır (Akt. KEİG 2014: 17). Kadınların, enformel sektörde yoğun olarak çalışmalarının sebeplerini şöyle sıralayabiliriz: Kadınların, eğitim olanaklarından yeterince yararlanamamaları nedeniyle mesleki becerilerinin eksik olması, aile içindeki konumları (asıl gelir getiricinin erkek olması nedeniyle düşük ücretli çalışmaya rıza göstermeleri), işgücü piyasasının uysal bireyleri olmaları ve sigortasız çalışmaya ses çıkarmamalarıdır (Şener 2012: 55).

Kadınlar, ücretli işte çalışırken de erkeklere göre yoksuldurlar. Çünkü erkeklerle aynı işi yapan kadınlar erkeklerden daha az kazanırlar. ILO'nun (Uluslararası Çalışma Örgütü) 83 ülke analizine göre, ücretli işlerde kadınlar, erkeklerden ortalama yüzde 10 ile yüzde 30 daha az kazanırlar. Ücret farkı özellikle Kuzey Afrika ve Orta Doğu ülkelerinde daha keskinen yüksek gelirli OECD (Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü) ülkelerinde bile fark bulunmaktadır (The World Bank 2014: 2). Türkiye'de de ücretli çalışan kadınlar ile erkekler arasında ücret farkı bulunmaktadır. Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması 2014 sonuçlarına göre, yüksek öğretim mezunu bir kadın çalışanın yıllık ortalama esas iş geliri, aynı eğitim düzeyinde bir erkek çalışanın yıllık ortalama esas iş gelirinden %1,3 oranında düşük gerçekleşirken bu farkın en fazla olduğu eğitim düzeyi %1,8 ile lise altı eğitimlidir (TÜİK 2016). Bunun nedeni ise değersiz görülen ev içindeki karşılıksız bakım emeğidir. Bu emek, kadının emeğinin ücretli işte de değersiz görülmesine neden olmaktadır. Bakım emeği kadının başlıca görevinin anne ve eş rolleriyle özdeşleşmesine yol açarken ücretli çalışan kadının belirli

mesleklerde toplanmasına ve ücretinin de eve bir katkı, harçlık olarak görülmesine, değersizleşmesine yol açmaktadır.

Kadınların bakım emeği, erkekler tarafından el konulan bir emektir. Bu emek sayesinde erkekler g kazanır, kadınlarla kıyaslandığında daha iyi işlerde çalışır, politikaya, sendikal faaliyete katılır, sınıfına göre sermeye biriktirirler. Buna karşılık kadınlar evde karşılıksız emek harcadıka g yitirir, politikadan, kültürden dışlanırlar; düşük ücretli, güvencesiz işlere razı olmak zorunda kalırlar (Acar ve Demiryontan 2008: 12). Dolayısıyla kadınlar sosyal, politik ve ekonomik alanlarda yoksullaşmaktadır. Bu yoksullaşma da kadınların hem aile içinde hem toplum içinde hiyerarşinin alt sıralarında yer almalarına ve erkeğe bağımlı olmalarına neden olmaktadır.

### **Sonuç**

Türkiye'deki kadın yoksulluğu, temelde ekonomik ve cinsiyetçi faktörlere dayanmaktadır. Buna göre kadınlar, gelir dağılımındaki bozuklukların yarattığı yoksulluk kadar kadın olmanın getirdiği yoksullukları da yaşamaktadırlar. Kadın yoksulluğuna yol açan ana etken, toplumsal cinsiyet rolleri ve ataerkil sistemin katılımı nedeniyle kadının erkekle eşit görülmemesi ve bakım emeğinden sorumlu tutulmasıdır. Toplumsal cinsiyet rolleri, kadınların aile yaşamında, eğitim alanında, iş hayatında ikincil statüde görülmelerine sebep olurken yönetim ve karar alma süreçlerinden de dışlanmalarına yol açmaktadır. İkincil statü ve dışlanma ise kadınları erkeklere göre daha çok yoksullaştırmakta ve güçsüzleştirmektedir.

Erkek egemen toplumdaki toplumsal cinsiyetçi işbölümünü ortadan kaldırıp kadın erkek eşitliğini sağlamadan, kadınların yoksulluktan kurtulmaları beklenemez. Kadınlar, toplum olarak bakım emeğinden sorumlu tutulup buna uygun işlerde yetiştirildiği sürece onların topluma yön veren mesleklerde yer almaları, iş yerlerinde yükselmeleri ve erkeklerle eşit ücret almaları olanaksızdır. Bu nedenle öncelikle kız ve erkek çocukların cinsiyetçi ayırımdan uzak, eşit bireyler olarak büyütülmesi gerekmektedir. Ardından bakım emeğinin kadın ve erkeklerle eşit paylaştırılması, bebek



ve çocuklara bakım hizmeti veren kurumların çoğaltılması ve bu kurumların ücretlerinin ucuzlatılması sağlanmalıdır. Kadın yoksulluğunun azaltılmasındaki en geçerli yollar bu uygulamalarla gerçeklik kazanacaktır.

## KAYNAKÇA

- ACAR SAVRAN, Gülnur ve Nesrin TURA DEMİRYONTAN (2008). *Kadının Görünmeyen Emeği*, İstanbul: Yordam Kitap.
- BHASIN, Kamla (2003). *Toplumsal Cinsiyet. Bize Yüklenen Roller*, çev. Ayşe Coşkun, Kader Ay, Mine Yalçın, İstanbul: Kadav Yayınları.
- BORA, Aksu (2008). *Sivil Toplum Kuruluşları İçin Toplumsal Cinsiyet Rehberi*, Ankara: STGM Yayınları.
- BUĞRA, Ayşe (2007). *Yoksulluk ve Sosyal Haklar*, Ankara: STGM Yayınları.
- BUTLER, Judith (2012). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- DEMİR, Seher (2003). “Kadın ve Yoksulluk”, *Türkiye İnsan Hakları Hareketi Konferansı 2002 Bildirileri (32)*, yay. haz. Gül Erdost, Ankara: Türkiye İnsan Hakları Yayınları.
- ECEVİT, Yıldız (2003). “Toplumsal Cinsiyetle Yoksulluk İlişkisi Nasıl Kurulabilir? Bu İlişki Nasıl Çalışılabilir?”, *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 25(4): 83-88.
- ENLWISTLE, Joanne (2012). “Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet”, *Temel Sosyolojik Diktomiler*, çev. İlkay Şahin, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- HATTATOĞLU, Dilek (2007). “Yoksulluk Örtüsünün Arkasında: Bazı Kavramlaştırma Sorunlarına Dair”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 5(18): 4-29.
- İLKKARACAN, İpek (2012). “Feminist Politik İktisat ve Kurumsal İktisat Çerçevesinde Türkiye’de Kadın İstihdam Sorununa Farklı Bir Yaklaşım”, *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Kadın Emeği*, Toplumsal Cinsiyet Dizisi, haz. Ahmet MAKAL, Gülay TOKSÖZ, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- İLKKARACAN, İpek (2010). *Emek Piyasasında Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Doğru İş ve Aile Yaşamını Uzlaştırma Politikaları*, İstanbul: Kadın Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi Yayınları.
- KAYMAK, Özgür (2011). *Yoksulluğun Toplumsal Cinsiyet Bağlamında İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Bilim Dalı, İstanbul.
- KEİG (2014). *Esnekleşme ve Enformelleşme Kısacasında Türkiye’de Kadın Emeği ve İstihdamı*, İstanbul: Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi (KEİG) Platformu Yayınları.
- KORAY, Meryem (2008). *Sosyal Politika*, Ankara: İmge Kitabevi.
- KÜMBETOĞLU, Belkıs; USER İnci ve Aylin AKPINAR (2012a). *Kayıp İşçi Kadınlar*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

KÜMBETOĞLU, Belkıs; USER İnci ve Aylin AKPINAR (2012b). “Gıda, Tekstil ve Hizmet Sektörlerinde Kayıtdışı Çalışan Kadın İşçiler”, *Geçmişten Günümüze Türkiye’de Kadın Emegi* (Toplumsal Cinsiyet Dizisi), haz. Ahmet Makal ve Gülay Toksöz, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.

PEARCE, Diane (1978). “The Feminization of Poverty: Women, Work and Welfare”, *The Urban & Social Change – Review Special Issue on Women and Work*, 11(1/2): 28-36.

SEN, Amartya (2004). *Özgürlükle Kalkınma*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ŞENER, Ülker (2012). “Kadın Yoksulluğu”, *Mülkiye Dergisi*, 36(4): 51-67.

THE WORLD BANK (2014). “Gender at Work A Companion to the World Development Report on Jobs”, Erişim Tarihi: 15.01.2017, <http://www.worldbank.org/en/topic/gender>.

TOKSÖZ, Gülay (2012). “Neoliberal Piyasa, Özel ve Kamusal Patriarka Çıkmazında Kadın Emegi”, *Türkiye’de Refah Devleti ve Kadın*, der. Saniye Dedeoğlu, Adem Yavuz Elveren, İstanbul: İletişim Yayınları.

TUİK (2006). Kadının Çalışması Hakkındaki Düşünceler-Aile Yapısı Araştırması, Erişim Tarihi: 20.01.2017, <http://www.tuik.gov.tr>.

TUİK (Temmuz 2007). Zaman Kullanım Anketi Sonuçları (2006/119), Erişim Tarihi: 20.01.2017, <http://www.tuik.gov.tr>.

TUİK (Mayıs 2014). Eğitim Durumuna Göre İş Durumu-Hanehalkı İşgücü Araştırması, Erişim Tarihi: 25.01.2017, <http://www.tuik.gov.tr>.

TUİK (2014). “Toplumsal Cinsiyet İstatistikleri 2013”, *Hayati ve Toplumsal Cinsiyet İstatistikleri Grubu*, Yayın No: 4153, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.

TUİK (Mart 2016). İstatistiklerle Kadın 2015/21519, Erişim Tarihi: 25.01.2017, <http://www.tuik.gov.tr>

URHAN, Betül (2016). “Kadın Emegi ve Toplumsal Cinsiyet”, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, yay. haz. Feryal Saygılıgil, Ankara: Dipnot Yayınları.

YAMAN ÖZTÜRK, Melda (2010). “Ücretli İş ve Ücretsiz Bakım Hizmeti Ekseninde Kadın Emegi: 1980’lerden 2000’lere”, *Kapitalizm Ataerkillik ve Kadın Emegi (Türkiye Örneği)*, der. Saniye Dedeoğlu, Melda Yaman Öztürk, İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları.

Makale Geliş | Received: 15.04.2017  
Makale Kabul | Accepted: 19.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.307097

**Metin BAL**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye  
Dokuz Eylül University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İzmir-Turkey  
balmetin@gmail.com

## **Yemeklik Sanata Karşı Brecht'in Epik Tiyatrosu ve *Mezbahaların Kutsal Johanna'sı* Oyununun Felsefi Bir Yorumu**

### **Öz**

Bu makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Brecht tarafından kurulup geliştirilen epik tiyatro kuramı açıklanır. Epik tiyatro kuramı Brecht'in *Tiyatro İçin Küçük Organon* adlı yazısının ayrıntılı bir yorumuyla ortaya konulmaya çalışılır. Brecht realizm, natüralizm ve özdeşleşmeye karşı yabancılaştırma etkisini geliştirir. İkinci bölümde Brecht'in *Mezbahaların Kutsal Johanna'sı* adlı oyununun epik tiyatrosunun temel kavramları bakımından bir çözümlemesi yapılır. İnanç sözcüsü Johanna'nın bir devrimciye dönüşüm süreci açıklanır.

**Anahtar Kelimeler:** Epik Tiyatro, Yabancılaştırma Etkisi, Özdeşleşme, Doğallaştırma, Yoksulluk, Acıma, Kötülük.

## **Brecht's Epic Theatre versus Culinary Art and A Philosophical Interpretation of *Saint Joan of the Stockyards***

### **Abstract**

This article consists of two parts. In the first part theory of epic theatre established and developed by Bertolt Brecht is explained. In this section theory of epic theatre is clarified by a detailed interpretation of Brecht's work *A Short Organum for the Theatre*. Brecht suggests estrangement effect against realism, naturalism and identification. In the second part Brecht's theatre play *Saint Joan of the Stockyards* is analysed in terms of basic concepts of epic theatre. The process of Johanna's transformation from being a person of faith into a revolutionist is displayed.

**Keywords:** Epic Theatre, Estrangement, Identification, Naturalization, Poverty, Pity, Evil.

“İnsanlar olarak birlikte yaşayışımız –  
yani: Yaşamımız–”<sup>1</sup>

### I. Bölüm: *Tiyatro İçin Küçük Organon*’da Epik Tiyatronun Kuruluşu

Bertolt Brecht (10 Şubat 1898 – 14 Ağustos 1956) Marx ve Engels’in *Komünist Manifesto*’sunu (1848) epik şiire dönüştürür. Daha da sınırlandırılarak ifade edilecek olursa, Brecht’in tüm yazıları Karl Marx’ın “Feuerbach Üzerine Tezler”inin (1845) altıncısının sanat felsefesi alanında yeni bir tiyatro teorisi halindeki açılımı olarak düşünülebilir. Marx burada şöyle diyor:

Feuerbach dinsel özü insan özü içinde çözümdür. Fakat insan özü her tek bireyde bulunan bir soyutlama değildir. İnsan özü kendi gerçekliği içinde toplumsal ilişkilerin toplamıdır. Bu gerçek öz hakkında bir eleştiriye girmeyen Feuerbach böylece şunları kabul etmeye zorlanır: (1) Tarihsel süreçten soyutlanmaya ve dinsel ruh/zihin durumunu kendi başına varolan bir şey olarak sabitlemeye ve soyut –yalıtılmış– bir insan bireyi önvarsaymaya zorlanır. (2) Bu nedenle, öz, yalnızca birçok bireyi doğal olarak birleştiren, cins olarak, içsel, sessiz bir evrensel olarak kavranabilir (Marx 1992: 423).

Tiyatro ve düşünce tarihi arasında yakın bir ilişki olduğu, tiyatro sanatının başladığı Grek tragedya geleneğinden beridir bilinir. İlk biçimiyle tiyatronun ya da Grek tragedyasının özellikleri bize aynı zamanda felsefenin neden Greklere özgü bir etkinlik olarak başladığı hakkında ipuçları verir. Hepimiz biliyoruz ki diyalog, bir yazı biçimi olarak tragedya ile başladı ve Platon’la birlikte felsefenin yöntemi haline geldi. Böylece tiyatro için bir teori geliştiren yazarın aynı zamanda bir filozof olarak görülmesinde itiraz edilecek bir şey aramak boşuna olacaktır. İşte bu bağlamda Brecht felsefe tarihindeki yerini çeşitli derinlik modellerinden oluşan modernist dönemin bir düşünürü olarak alır. Modernizmi oluşturan özellikle fenomenoloji, hermeneutik, varoluşçuluk, psikanaliz ve diyalektik ‘günlük yaşam’ı kavramaya çalışan derinlik modelleri olarak tanımlanabilir. Brecht’in epik tiyatro teorisini yorumlayan en yeni yapıt olan *Brecht ve Yöntem* (1998) kitabının yazarı ABD’li filozof Fredric Jameson’a göre “toplumsal

---

<sup>1</sup> BRECHT, Bertolt (2005). *Tiyatro İçin Küçük Organon*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları, s. 25. Yazının devamında bu yapıta “TKO” kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

gündelik yaşamın ilk sistemli hermeneutiği olarak kavranması”<sup>2</sup> gereken bir “Brechtyen retorik”ten (Jameson 2012: 41), hatta bir tür “Brechtyen nominalizm”den dahi söz edilebilir (Jameson 2012: 68). Modernist modeller modern felsefeden eleştiri ögesini, üstelik dozajını artırarak almıştı. Brecht’in oyunlarında eleştirel tutumun dozajı “küçük düşürme, iğneleme, alaycı paradoks”, “sinsi tersinleme çeşitleri”<sup>3</sup> ve “dengeli ironi”yle<sup>4</sup> daha da artırılır.

Anlatılan ya da bizzat yaşadığımız olayları nihayet kendi öykümüzden söz edecek şekilde bütünlüklü olarak kavramak güç bir iştir. Örneğin *İlyada*’nın olay akışı birçok yanöyküyle bölünmüş olduğu için Aristoteles tarafından başarısız bulunur. Ancak Sophokles’in *Antigone* oyunu ya da Euripides’in *Bakkhalar* oyunu tek bir olay etrafında döndüğü için daha başarılı sayılır. Brecht için de çağdaş insanın durumundan söz eden onun kendi öyküsünü ortaya koymak kolay olmadı. Brecht kendi yazdıkları hakkında ortak, birleştirici, örgütleyici unsur, yazılarını bütünlüklü değerlendirebileceği ve onların etrafında döndüğü temel düşünceyi, ancak *Baal* adlı ilk oyununu yazdığı 1918’den 30 yıl sonra 1948’de açıklayabildi. Brecht’in epik tiyatro kuramını, adını koyarak açıkladığı bu yapıtının adı *Tiyatro İçin Küçük Organon*’dur.

Benimsenmiş şeyler sorgu konusu olmaktan kaçarlar. Bunu, insanların çoğu zaman asıl sorundan açıkça söz etmemelerinden biliyoruz. Asıl sorun bir kavga anında söylenmeye ertelenir. Böylece benimsenmiş şeyler çoğaldıkça bu kavganın cephanesi de yığılır. İşte bu kavga anı estetik için inanılmaz malzemelerle doludur. Elbette en büyük kavga cephesi olan sınıf savaşı alanı Brecht’in işyeridir. Brecht epik tiyatro anlayışını estetik alanda “ahlak ya da beğeni hakkındaki baskın düzeni”<sup>5</sup> yadsıyarak ortaya koyar. Toplumsal davalara/sorumluluklara/bağlılıklara vurgu yaparak sanat yapıtlarının içerdiği, ancak “genellikle benimsenmiş olmalarından ötürü dikkati çekmeyen” (TKO:

---

<sup>2</sup> “(...) als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefasst werden.” (Heidegger 1953: 138).

<sup>3</sup> Jameson 2012: 41 / “sly reversal” Jameson 1999: 27.

<sup>4</sup> Jameson 2012: 41 / “stable irony” Jameson 1999: 27.

<sup>5</sup> “(...) the dominant conventions of morality or taste.” Bkz. BRECHT, Bertolt (1965b). “A Short Organum for the Theatre”, p. 179. Yapıtının bu İngilizce çevirisine, yazının devamında, “SOT” kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

17) ve söz konusu edilmeyen toplumsal davaların varlığı üzerinde durmaya çalıştı. Estetik alan elbette toplumsal davanın kendisini gösterdiği, kanıtladığı alanlardan en incelikli olanıdır.

Toplumla ilgili hangi sorumlulukların olması gerektiğine, toplumsal bakımdan yurttaşların sorumlu olması ve tutulması gereken şeylere kim karar verir? Buna, egemen sınıfların karar verdiğini görüyoruz. Egemen sınıflar, bu bakımdan, örneğin eğitim sisteminde bilinmesi, tekrarlanması ve aktarılması gerekenleri de bu yönde belirliyor. Sanat konusunda da neyin yapılıp yapılmayacağı bundan payını alıyor. Bu durumdan memnun olmayan Brecht “çağdaş üretimde bilinmeye değer olanlardan uzaklaşılması”nı (TKO: 17) bir “dekadansın/yozaşmanın belirtisi” (SOT: 179) sayar. Brecht *Messingkauf Diyalogları* yapıtında şöyle der: “Güldürmeyen bir tiyatro gülünçtür. Neşesiz insanlar gülünçtür”.<sup>6</sup> Yine, “[e]ğer insanların ruhu yalnızca acıma ve korku ile düzeltililebilecek ise, o zaman insan soyunun sonu ne kadar erken gelse o kadar iyi olur.”<sup>7</sup> Böylece Brecht’e göre sanatların görevi “eğlendirmektir.”<sup>8</sup> Ancak bugün insanların birlikte yaşamlarından kaynaklanan ve onların zamanını oluşturan sorunlara duyarsız bir sanatın sergilendiği tiyatrolar “akşam eğlencesi satan” “burjuva sınıfının uyuşturucu ticaretinin” (TKO: 17) bir mekanına dönüşmüş durumdadır.

Brecht’in odaklandığı konunun kısaca ‘insan yaşamı’ olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Brecht’e göre sanatın rolü belirlenmiş olur: “Bütün sanatlar, sanatların en büyüğü olan yaşama sanatına [*Lebenskunst*, OfT: 702] katkıda bulunur” (TKO: 72). Brecht “insanlar olarak birlikte yaşayışımız – yani: Yaşamımız–”<sup>9</sup> diyor. Bir kimsenin yaşamı, onun diğerleriyle birlikte yaşayışıdır. Brecht’in çalışmalarını kendi bütünlüğü içinde, Jameson’ın dediği gibi “Brechtien yaşam-girişimi” olarak adlandırabiliriz

---

<sup>6</sup> “A theatre that can’t be laughed in is a theatre to be laughed at. Humourless people are ridiculous.” (Brecht 1965a: 95).

<sup>7</sup> “As to pity and terror, if people’s soul’s could only be set going right by pity and terror, then the sooner the human race comes to an end the better. You cannot pity unless you have misfortunes to pity... I do not want there to be any more pity in the world, because I do not want there to be anything to pity; and I want there to be no more terror because I do not want people to have anything to fear.” (Brecht 1965a: 95).

<sup>8</sup> “zu unterhalten”, OfT: 699 (*Tiyatro İçin Küçük Organon* yapıtının Almanca orijinal versiyonuna “OfT” kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır).

<sup>9</sup> TKO: 25 / “Unser Zusammenleben als Menschen – und das heisst: unser Leben” (Brecht 1967b: 667).

(Jameson 1999: 16). İşte böylece epik tiyatronun görev alanını oluşturan şey “insanların birlikte yaşamalarına ilişkin betimlemeler”dir. (TKO: 25 / OfT: 667) Brecht’e göre yazar ve oyuncu karakter kurgusunu gerçekleştirirken bunu öteki karakterlerin kurgularıyla birlikte yapmalıdırlar “çünkü en küçük toplumsal birim tek bir insan değil, iki insandır. Gerçek yaşamda da birbirimizi karşılıklı olarak oluştururuz” (TKO: 56).

Brecht başta realizm olmak üzere eleştirdiği tiyatro anlayışlarının tutumunu ‘aşçılık’ ve ortaya koydukları yapıtları ‘yemeklik’ olarak betimleyeceği bir kavram üretir: “kulinarisch” (İng. *culinary*). Burjuva kültürüne özgü ‘yemeklik’ sanat biçiminin en belirgin örneği operadır. Brecht bu ‘yemeklik’ opera karşısına, en belirgin örneği *Mahagoni Kentinin Yükselişi ve Çöküşü* (1930) oyunu olan didaktik, öğretici tarzda yazdığı ‘öğretici oyun’ anlamına gelen *Lehrstück* kategorisini koyar. İnsanların birlikte yaşamına ilişkin olarak sahnelerde sergilenen, Brecht’in gördüğü şey “düşünceden yoksun bir göz ya da ruh zevkinin bayatlamış yemeklikleri”<sup>10</sup> ve realist, natüralist ya da doğallaştırıcı betimlemeler gibi “yanlış betimlemeler”dir. Bu mevcut haliyle estetik “asalak konumuna gelmiş bir sınıf”ın<sup>11</sup> mirasıdır. Egemen sınıflar tiyatroyu eğlence yeri olmaktan çıkarmış, bir “ahlak pazarı”na dönüştürmüştür. Brecht bu yemeklik sanat anlayışından ya da sanatı ahlak pazarının tezgahı haline getiren tutumdan vazgeçilmesini ve “bilimsel kesinlikte betimlemeler” sergilenmesini önerir (TKO: 17). Bunu yapabilmek için “[k]endimizi bilimsel bir çağın çocukları<sup>12</sup> olarak düşünmek zorundayız” (TKO: 25). “Bilimsel bir çağın tiyatrosuna düşen, özgürlüğe kavuşmanın sevinçlerini<sup>13</sup> iletme” (TKO: 54). Farklı bir estetik anlayışla ortaya konulan epik tiyatro şimdiye kadar görülmeyen, görülmesi engellenen ya da göz ardı ve örtbas edilen “birikmiş yenilikler”i<sup>14</sup> değerlendirmek için sahne alacaktır.

Estetiğin çalışma alanı, Edmund Burke ve Kant’tan beri bildiğimiz gibi ‘beğeni’ hakkındaki incelemedir. Brecht, tiyatroyu “bir eğlence yeri” (OfT: 663) olarak öne

---

<sup>10</sup> “abgeschmackte Kulinarismus”, OfT: 661.

<sup>11</sup> TKO: 18 / “depravierten und parasitär gewordenen Klasse”, OfT: 662 / “depraved and parasitic class”, SOT: 179.

<sup>12</sup> “die Kinder eines wissenschaftlichen Zeitalters”, OfT: 667.

<sup>13</sup> “die Freuden der Befreiung”, OfT: 687.

<sup>14</sup> “die Häufung von Neuerungen”, OfT: 662 / “the accumulated innovations”, SOT: 180.



sürerek epik tiyatroyu “beğenilenin alanı”na<sup>15</sup> yerleştirmeye çalışır. Epik tiyatronun konusu insanlar arasında geçen olaylardır. En genel ve aynı zamanda en soylu işlevi ise eğlendirmedir. “Eğlence” tiyatronun “kimlik kartı”dır (OfT: 663). Brecht’e göre eğlence, geçim sağlamak için üretimin yanında ikinci üretim alanıdır. Bu iki üretim alanında tutkulu olabilmek için “insanların birlikte yaşamını ne tür betimlemelerle canlandırmalıyız?” sorusunu düşünebiliriz. Tiyatronun üretici olma konusundaki coşkusu eğlendirici nitelik sergilemesinde bulunur. Brecht tiyatroyu bir neşe kaynağına dönüştüren üretkenliğin büyük yöntemini “eleştirel bir tutum” olarak adlandırır (OfT: 671). Böylece epik tiyatronun tanımını şimdi yapabiliriz: Epik tiyatro “insanlar arasında geçen, aktarılmış ya da kurgu ürünü [erdachten] olaylara ilişkin canlı betimlemelerin eğlendirme amacıyla oluşturulmasıdır” (TKO: 19). “Tiyatronun öğretebileceği en yararlı şey”, “insanın bedensel ve ruhsal bakımdan nasıl zevk duyarak devinebileceği olabilir” (OfT: 664). Tam da bunlar göz ardı edildiği için insanların yaşamı anestetik, davranışları kaba, ilişkileri zarafet ve erotisizmden yoksun, doyumları ise inorgazmik durumdadır. Gerçekte “tiyatro bütünüyle bir fazlalık olarak kalmak hakkına sahip bulunmalıdır” (TKO: 20) ve “insan fazlalık için yaşar elbette” (OfT: 664). İnsanın içinde bulunduğu durumun en tuhaf tarafı, onun hayatından ilk elden gözden çıkarılabilecek, ihmal, feda ya da feragat edilebilecek şeyin eğlence olmasıdır. Hatta bu öyle umarsızca yapılır ki eğlence bir hak olarak bile düşünülmez. Bu nedenle “başka şeylere oranla eğlencenin savunulma ihtiyacı çok daha azdır” (TKO: 20). Bir sürü yapacak iş varken “[b]en eğlenmek istiyorum!” diyen birini hor görürüz. Oysa tiyatronun “halkı eğlendirme” (OfT: 664) amacını Aristoteles’ten beridir biliyoruz: Mutluluk ve felaket “bir eyleme bağlıdır” (Aristoteles 2005: 27 / 1450a15-24). Felakete sürüklenmek istemediğimize göre sanat mutluluğumuza yardımcı olmalıdır. Daha çok etkilendiğimiz şeyler ya da bağışıklık sahibi olmadığımız şeyler bize yararı olmayan şeylerdir. Bu nedenle eğlence baştan çıkarıcıdır. Günün sonunda eğlence hep bir fazlalık olarak kalır.

---

<sup>15</sup> “Reich des Wohlgefälligen”, OfT: 662.

Tiyatro izleyiciyi kendi zamanına nasıl ait kılabilir. “İnsanların belli bir zamandaki birlikte yaşama biçimlerine göre olası ve gerekli eğlence doğrultusunda, figürlerin farklı boyutlandırılması, konumlarının başka bakış açılarına göre düzenlenmesi” bir kimseyi kendi zamanına ait kılarak, ona mutluluk yolunu gösterebilir. Bunu yapmak için “öykülerin farklı anlatılması gerekir” (TKO: 22). Tiyatro oyunu, onu izleyene “evet ya ben de böyleyim, oysa böyle olmamalıyım!”, “başka türlü de olabilirim!” dedirtebilir. Peki, “insan fazlalık için yaşar elbette” (OfT: 664). Eğlence yaşamın yaşamaya değer olduğu bir yer, bu ise alışıldık olanlardan sapmayı gerektirir. Yaşam asla yerinde durmamıştır ve yaşamı orada tutmak isteyenlerin yaşamı kendileriyle birlikte çürüyüp gitmiştir. Bir şeyi ne yapacağımızı bilemiyorsak, olayların alışıldık akışından sapamıyorsak, onlara dokunamayız bile. Böyle bir durumda “[h]er şey en iyisi olduğu yerde kalsın!” deriz. Önyargılarımıza da bunu yaparız, en tuhaf olanı ise eğlenirken de böyle yaparız. Bildik, alışıldık şekilde eğleniriz, eğlence konusunda bir tarzımız, kendi eğlencemiz yoktur çoğu zaman. İnsanlar, başka türlü de olabilme eylemlerinden nasıl alıkonulabiliyor? Üstelik bu, sanat yoluyla nasıl yapılabilir? Bu inanılacak bir şey değildir, çünkü bir tiyatro oyununa gidenler daha üzgün çıkmak istemezler, hayatları bir kat daha mutsuzluğa ve çaresizliğe gömülmüş olsun istemezler. O halde, sapmalar estetik deneyimde nasıl göz ardı ediliyor? Brecht’e göre bunun temel sorumlusu ‘özdeşleşme’dir (Einfühlung) (OfT: 702). Örneğin, olay kahramanının duygularıyla ve kendisiyle özdeşleşme kurulması bir kimsenin başka türlü de olabileceği olanağını karartır. Oysa, alışıldık olandan sapmak eğlencelidir. “İnsanlar arasındaki önemli olayları konu alan, zamanın da sapmalarına ve olasılık dışılıklarına rağmen eğlendirmiş olan pek çok türde betimlemeden şaşılacak kadar çoğu, bugün bizi de eğlendirebilmektedir” (TKO: 23). O halde “asıl eğlenceyi” (TKO: 23), “çağımızın kendine özgü eğlenceleri”ni (OfT: 666), henüz keşfetmiş değiliz. Henüz eğlenemiyoruz, bu nedenle epik tiyatroyu keşfetmeliyiz, yoksa bu gösterilenler asla bizim olayımız olmayacak. Neden çağdışıyız? Neden bilimsel çağın çocukları olamıyoruz? Birlikte yaşayışımıza ilişkin olarak sahnelerde karartılan şey nedir?

Sorularını Brecht şöyle cevaplandıracaktır: “Yeni düşünme ve duyma biçiminin<sup>16</sup> büyük kitlelere henüz gerçek anlamda işleyememiş olmasının nedeni, doğanın sömürülmesinde ve alt edilmesinde onca başarılı olan bilimlerin, egemenliğini ona borçlu bir sınıf, yani burjuva sınıfı tarafından bir başka alanı işleme konusunda engellenmesinde aramak gerekir; henüz karanlıklar içindeki bu bölge doğanın sömürülmesi ve alt edilmesi sırasında insanlar arasında var olan ilişkilerden oluşmaktadır. Herkesi ilgilendiren bu işin üstesinden gelindi, ama işin üstesinden gelinmesini olanaklı kılan yeni düşünme yöntemleri, işi gerçekleştirenler arasındaki karşılıklı ilişkileri aydınlatamadı. Doğaya ilişkin yeni bakış açısı, topluma yönelemedi. [...] doğanın sömürülmesinden yalnızca belli bir azınlık, insanları sömürme yoluyla kazançlı çıkıyor. Herkesin ilerlemesi olabilecek şey, azınlığın ayrıcalığına dönüşüyor ve üretimin gittikçe daha büyük bir bölümü, dev savaşlar için yıkım araçları yaratmak hedefine yöneltiliyor. Böylece “insanlar arasındaki karşılıklı ilişkiler [...] saydamlığını” yitiriyor (TKO: 28-29).

Epik tiyatronun bilgeliği değişmez bir hakikate dayanmaz, “sorunların çözüm” çabasına ve “ezilenlere duyulan acımanın yararlı bir biçimde dönüşebileceği öfke”ye dayanır (TKO: 33). Bu öfkenin nedeni ‘toplum’ denilen şeyi oluşturan bireylerin ondan bahsedilen her yerde toplumdışı bırakılmış olmalarıdır. Epik tiyatro toplumu canlı bir yapı olarak ortaya koymakla “toplumdışı olanı da bir zevk kaynağına dönüştürebilir” (TKO: 34). Başka biri olursanız, kendi acınızı unutursunuz. Ama az sonra eve geri dönersiniz. Egemen sınıfın sanatı izleyiciye kendisini, kendi acılarının kaynağı olan sorunlarını unutturuyor. Bunu, onun kendisiyle ilgili olmayan bir şeyle özdeşleşmesini sağlayarak yapıyor. Brecht bu tür bir tiyatronun izleyicilerini şöyle betimler: “Gözleri elbet açıktır, ama görmezler, yalnızca bakışlarını dikerler; tıpkı duymamaları, yalnızca kulak kabartmaları gibi. Sahneye kendilerinden geçmişçesine bakarlar; ifadeleri ortaçağdan, cadıların ve rahiplerin zamanından kalmadır. Görmek ve duymak, kimi zaman eğlendirici de olabilen eylemlerdir, ama bu insanlar, her türlü eylemden kopmuş, yalnızca birtakım eylemlere konu olabilen kişiler gibidirler” (TKO: 35).

---

<sup>16</sup> “die neue Denk und Fühlweise”, OfT: 669.

Burjuva tiyatrosunun izleyicilerin önüne koyduğu olaylarda çelişkiler örtülmüş, yanılısamalı bir uyum kurulmuş ve sürekli bir idealizasyon salgılanmaktadır. Canlandırılan karakterlerinin tutumları sanki başka türlü olanaksızmış gibi gösterilir. Canlandırılan bir insanlar “doğuştan bölünemez, dökme bireyler gibi, kendilerini bütün konumlarda kanıtlayan, ama aslında hiçbir konum bulunmaksızın da var olabilen bireyler gibi betimlenir” (TKO: 76). İzleyicinin bu döküm bireylerle özdeşleşmesi beklenir. Bu şekilde burjuva sınıfının tiyatrosunda ya da geleneksel tiyatrodaki perdeler henüz kapalıdır. Geleneksel tiyatro aynı düzeni tekrar tekrar diriltip dayatıyor. Sahne hortlatılmış eski olaylarla doludur: “Bütün kanatlanışları birer taşkınlık diye suçlayan düşsel bir infazı yaşadıkten sonra, yaşadığımız, ne biçim bir kurtuluştur? Oidipus’a sığınıyoruz, çünkü ortada hala tabular var ve bilgisizlik, cezadan kurtarmıyor. Othello’ya sığınıyoruz, çünkü kıskançlıktan bugün de kurtulabilmiş değiliz ve her şey, hala mülkiyete bağımlı” (TKO: 40).

Canlandırdıkları figürlerle özdeşleşerek onları hortlatan oyuncular binlerce kez diriltip, öldürdükleri karakterlerle sahneyi mezarlığa çevirdiler. Peki, bu özdeşleşme nasıl önlenebilir? Öncelikle, tarihsel bir zaman dilimine sonsuzmuş ya da geçici değilmiş muamelesi yapılmamalıdır. İzleyicide, yaşadığı koşulların ideal, sürekli geçerli genel bir durum değil, ancak belirli bir döneme özgü geçici tarihsel koşullar olduğu hakkında farkındalık uyandırılmalıdır. Eleştirel tutumun başlangıcı işte bu olacaktır. Daha önce anlatılan tarihsel olaylarda sıra bir türlü bize gelmiyordu. Şimdi izleyicide “ben de böyle davranırdım” şeklinde bir özdeşleşme [einzuleben] duygusu değil “ben de bu koşullar altında yaşasaydım şöyle olabilirdim ya da yapabilirdim” düşüncesi oluşur. Bunun için “sahnedeki karakterlerimizi, çağlara göre farklılık gösteren toplumsal itici güçler arasında hareket” ettirmeliyiz (TKO: 42). Tarihsel koşullar hiç kuşkusuz “insanlar tarafından yaratılmıştır ve ayakta tutulmuştur (ve yine onlar tarafından değiştirilecektir) onları oluşturan, şu anda olup bitenlerdir” (TKO: 42).

Epik tiyatro sapma ya da montajla “izleyicinin düşüncesini özgür ve hareketli kılan bir oynama biçimi” geliştirir (TKO: 44). Yapımıza uygulanan sürekli kurgusal montajların amacı güncel itici güçleri doğallıklarından çıkarıp işlenebilir hale

getirmektir. Tarihsel şeyleri doğal nesnelere olarak düşününce olaylar üstündeki kendi etkimizi yok saymış oluruz. Bir kimsenin olaylar üstündeki etkisini, dahası dönüştürücü bir etkisi olduğunu anlatmak için Brecht eskiden beri kullanılagelen bir yöntemi dönüştürerek kullanır. Bunun adı “yabancılaştırma/yadırgatma etkisi”dir [Verfremdungseffekt, V-Effekt] (OfT: 680). Epik tiyatro izleyiciyi yaşadığı olayların tekbiçimli akışından, özdeşleşmeden yabancılaştırma etkisiyle saptırır. “Yabancılaştırıcı betimleme” [verfremdende Abbildung, OfT: 680], “konunun anlaşılmasını olanaklı kılan, ama aynı zamanda da ona yabancıymış görünümünü veren betimlemedir” (TKO: 45). Brecht’in “teatral yabancılaştırma” (“die Theorie der theatralischen Verfremdung”, OfT: 662) adını verdiği buluşunu ifade etme derdi onu estetikle ya da sanat felsefesiyle ilgilenmeye götüren şeydir. Yabancılaştırma-etkisini oluşturan özellikler şöyle toparlanabilir: Özdeşleştirmeye (Alm. *Einführung*, İng. *identification*) karşı yabancılaştırma/yadırgatma, anlatı geçişliliğine karşı anlatı geçişsizliği, saydamlığa karşı öne çıkarma, birlik içinde bütünlüklü homojen bir dünyayı anlatan tek anlatıya karşı heterojen dünyaların anlatısı ya da bir çok zaman ve mekan kırılmalarına sahip çok katlı anlatı, anlatının kapalılığına karşı anlatının açıklığı. Yabancılaştırma-etkisi sanat yapıtının bir kurgu olduğunu açığa çıkarır. Bunu, sanat yapıtının sonuçta bir tasarımlama olduğuna dikkati çekerek, böylece izleyici ile yapıt arasında doğal görülecek bir özdeşleşmeyi kırıp entelektüel bir uzaklık oluşturmaya çalışarak gerçekleştirir. “Oyuncular kendi sözlerini sanki nesnelere alıntılıyor gibi söylemeliydiler. Böylece karakterin psikolojik bütünlüğü yanılısaması kırılacaktı” (Hoesterey 2000: 72). Yabancılaştırma etkisi betimleyeni betimlenenden özgürleştirir. Böylece betimlemelerin bir zevk kaynağı olması korunur. Betimlemeden alınan zevk “hiçbir zaman betimleme ile betimlenen arasındaki benzerliğin derecesine bağımlı olmamıştır. Bu bağlamdaki sapmalar, dahası, olasılık dışlıklar, sapmalar belli bir çizgiyi korudukça [...] hiç tedirginlik kaynağı olmamış”tır (TKO: 22). Sapmalar mucizevi bir şekilde değil olayların “zorunlu akışı yanılısaması”<sup>17</sup> içinde gösterilir. Sapma rastgele, tesadüf sonucu gerçekleşmez. Hiç kimse alışkanlıklarından

---

<sup>17</sup> TKO: 22 / “die Illusion eines zwingenden Verlaufs der jeweiligen Geschichte”, OfT: 667.

kendiliğinden vazgeçmemiştir. Oyuncu kavramakta acele etmemelidir. “Duraklamalı, kendi genel görüşlerine başvurmalı, başka olası anlatımları [andere mögliche Aussagen, OfT: 688] hesaba katmalı, kısacası, oyuncunun tutumu, hayret eden insanın tutumu<sup>18</sup> olmalıdır” (TKO: 55). İnsanların kendi aralarında yaşayabilecekleri, onların halihazırda kendi aralarında yaşadıklarından çok daha farklı olabilir. “Uzun süredir değiştirilmemiş olan, artık değiştirilemezmiş gibi görünür. [...] insanlar kendi aralarında yaşadıklarını, kendilerine verilen, insana uygun bir yaşama diye görürler” (TKO: 46). Oysa insanların birlikte yaşamından çıkan “yasal bağlantılar” [die Gesetzmässigkeiten, OfT: 682] farklı olabilir, değiştirilebilir. ‘İnsani’ olan şey bir kimsenin kendisine uygun düşen şey demek değildir. Buna rağmen insanlar genelde kendilerine uygun düşen şey için “kesinlikle insani olan budur”<sup>19</sup> derler. Bu nedenle karakter kendi “yapısı içerisinde Değil-Fakat [“das Nicht-Sondern”, OfT: 688] ögesinin yerleştirilmesini” gerçekleştirmelidir. Oyuncular ve izleyiciler kendilerine uygun düşeni ‘insani’ diye çabucak benimsememelidirler, özellikle kendilerine “uygun düşmeyene, özel olana erişmek için” çaba harcamak zorundadırlar (TKO: 55).

En başta söylememiz gerekeni ancak şimdi anlayabileceğimiz için, geç de olsa Brecht’in kendi tiyatro teorisine neden ‘epik’ adını verdiğini açıklayalım. Epik adı, ilk örneği tragedyaya olan tiyatro sanatından önceki bir sanat türüne aittir. Epik, destan demektir. Destan ya da epik anlatı, tiyatro oyunlarının ilk örnekleri olan tragedyalardan önceki bir sanat türüdür. Şimdi haklı olarak aklımıza, “kendi tiyatro kuramına ‘epik’ adını vermekle, Brecht aslında tiyatrodan önceki bir betimleme tarzına dönmüş değil midir?” sorusu gelebilir. Brecht canlandırma ve özdeşleşme arasındaki farkın ancak epik anlatım tarzında korunabileceğini düşünerek kendi tiyatrosuna ‘epik’ adını vermiştir, çünkü ona göre oyuncu, oynadığı kimseyle özdeşleşmemeli, onun kimliğinde yitip gitmemelidir. Özdeşleşme, ‘körelme’ ya da ‘yoksullaşma’dır, çünkü orada bir kişi harcanır, üstelik bu harcanan kimse gerçek, canlı olanıdır. Bu yoksullaşmayı ya da “körelmeyi” [Verkümmerung, OfT: 684] önlemek için “oyuncu, gösterme eylemini de

---

<sup>18</sup> “die Haltung des sich wundernden”, OfT: 688.

<sup>19</sup> “das schlechthin menschliche”, OfT: 688.

sanatsal bir eyleme dönüştürmek zorundadır” (TKO: 49). Oyuncu kendisiyle canlandırdığı şey arasındaki farkı unutmamalıdır, onun eyleminin sanatsallığını bu ayırım oluşturacaktır. Yoksa ortaya çıkan şeyin bir sanat yapıtı değil gerçek bir şey olduğu iddia edilir.

Özdeşleşmeye düşmemenin önemli bir yolu, diyalektik bir tutumla çelişkileri açığa çıkarmaktır. Diyalektik bakış açısı çelişkileri görme ve sapma konusunda yardımcı olacaktır, çünkü öykünün bütününe yalnızca diyalektik bakış kavrar. “Karakterin bütünlüğünü oluşturan, o karakterin tek tek niteliklerinin birbirleriyle çelişme biçimidir” (TKO: 52). Oyuncu, gözlem ve deneyimle edindiği dünyaya ve insanlara ilişkin bilgilerine ek olarak “sorularını bir diyalektikçi kimliğiyle sormalıdır. (Belli soruları ancak bir diyalektikçi sorar)” (TKO: 74). Diyalektik bakış açısı gerçek ve görünüş, yaşam ve oyun arasındaki farkın unutulmamasına yardımcı olacaktır. Yaşamak bir öykü üzerinde çalışmak değildir, bu yalnızca provada, rol çalışmasında mümkün olabilir. Bu özdeşleşme çabasından kaçınılmalıdır. Bu kaçınmada amaç çelişkileri görebilmek ve “eleştirel bir tutuma” varabilmektir (TKO: 72): “istenen ve yaşamakla [Erleben] betimlemek [Darstellen], özdeşleşmekle göstermek, gerekçelendirmekle [Rechtfertigen] eleştirmek [Kritisieren, OfT: 702] arasında bulunan çelişkili konum” gözden kaçırılmamalıdır (TKO: 72).

## II. Bölüm: Bir Epik Tiyatro Oyunu Olarak *Mezbahaların Kutsal Johanna’sı* (1929)

Brecht *Tiyatro İçin Küçük Organon*’dan (1948) 19 yıl önce 1929’da yazdığı *Mezbahaların Kutsal Johanna’sı*<sup>20</sup> oyununda Johanna Dark adlı 25 yaşında genç bir kadının, “derinlere iniş” (MKJ: 12, 26, 60) olarak adlandırılan, yoksulların yaşamına tanık oluşunu ve böylece uğradığı dönüşümü anlatır. ABD Chicago et kralı Pierpont Mauler’in gerçekte sermayesini daha çok artırmak için ancak et piyasasını bırakma niyeti yalanıyla *Mezbahaların Kutsal Johanna’sı* oyunu başlar. Mauler bu amaçla

---

<sup>20</sup> “Brecht (1999a)” künyeli çalışma, “MKJ” kısaltmasıyla gösterilecektir.

mezbahanelerini başka bir patron olan Cridle’a satmak istiyor, ancak bir şartla, kendi rakibi olan Lennox’ın batması gerekiyor. Lennox da “fiyat düşürüp pazarı çökerten / kendisi batmazsa” (MKJ: 10) Mauler ve Cridle’ı batıracak başka bir patronudur. Bu durumu başka bir et fabrikatörü Graham şöyle özetliyor: “Rezil bir zaman! / Piyasa çölleşmiş, mal bolluktan taşıyor. / En parlak döneminde ticaret, çökmüş durumda.” (MKJ: 20).

Patronlar kendi güçlerini korumak ve artırmak için her şeyi acımasızca kullanırlar, hatta acıma duygusunun kendisini de kullanırlar. ‘Acıma’yı özellikle kullanırlar. Onların acıdan anladıkları başkalarının acılarıyla ilgili oldukları anlamına gelmez. Patronlar acımayı, olayların çok iyi bildikleri nedenini gizlemek için kullanırlarken, diğer taraftan öyle tuhaf bir durum oluşur ki, halkın çoğunluğunu oluşturan yoksullar, olayların gerçek nedenini bilmeksizin, en sonunda, patronlara acır hale gelirler. Fabrikada ya da herhangi bir işyerinde çalışan bir kimse şunu çok iyi bilir: Örneğin patron, o gün, nedendir bilinmez, işçilerle yemek yer, onları dinler, sonra karşılıklı olarak birbirlerine dertlerini anlatırlar, en sonunda işçilerin kendi durumlarıyla karşılaştırıldığında patronun durumu daha acınası bulunur. İşçilerle yoksullar patronlara acıya acıya daha azimli. Bu oyunda da olacağı gibi, görülür kendine acımanın sonu dindir, götüreceği yer ise hayatı ya da dünyevi olanı boğazlamaktır. Din böylece gerçekte insanı ruhsuz bir dünyaya götürür. İnanç sözcüleri öne sürdükleri Tanrı düşüncesi yoluyla dünyevi olan her şeyi karartırlar ve aynı zamanda dünyevi olan her şeyi Tanrı bağıyla birbirine bağlayıp kurban ederler. Oyunun sonunda Kesiciler bunu şöyle ifade ediyorlar: “Bağı sonsuz bir birliktir / Domuz, öküz ve İsa’nın.” (MKJ: 106). Patronlara acımanın sonu ise faşizmdir, götüreceği yer ise insanın son sığınağı olan bedeninin yok edilmesidir. Böylece acıma insanın ruhunu ve bedenini yer. Bu durumun geçerliliğini bilen et fabrikatörü Graham, patronların karşılıklı pazarlık yaptığı bir anda bunu şöyle ifade eder: “Kalbinden vur onu [Mauler’i] Lennox! Kalbinden! / Hassas bir çöplüktür orası!” (MKJ: 21). Oyunda acımanın ve acındırmanın kurumsallaşmış hali Kara Hasırşapkalar cemaatidir. Oyunda başkalarını dert edinen, onların acılarını duyumsamaya, anlamaya çalışan tek kişi, bu çabasını sergilerken geçirdiği dönüşüm



göz kamaştırıcı olan Johanna’dır. Johanna yoksulluğu, yoksulların acısını, yoksulların yoksulluğunu anlamaya çalışır. Patronların işi nedir? Sorusunun cevabının “yoksulluk üretmek” olduğunu gösterecek olan Johanna, bunu yoksulların arasına katıldığı zaman görür: “Yoksulların yoksulluğu zenginlerin işine yarıyor [...] yoksulluk onların işi düpedüz!” (MKJ: 67).

Oyunun başında Mauler, Cridle’a birkaç gün önce mezbahaneyi gezerken yeni kesim makinesinin önünde kesilmeye hazırlanan sarı öküzü hatırlatır. O öküzün gökyüzüne “donuk/ruhsuz” (stumpf)<sup>21</sup> bakarak beklediği bıçak darbesi Mauler’in içini sızlatmıştır. “Banaydı o bakış sanki. / Ah Cridle ah, işimiz çok kanlı bizim.” (MKJ: 9). Mauler başka bir yerde de şöyle der: “Ah, hayvanca işler bunlar! / Tiksiniyorum Cridle.” (MKJ: 22). Gördüğümüz gibi Mauler’in sarı öküzle ilişkisi, öküzle kurduğu empati, özdeşleşim dokunaklıdır. Dikkatli bakacak olursak Mauler’in ve onun mezbahanelerinde çalışan işçilerin de bakışları o sarı öküzün bakışları gibi donuk ve ruhsuzdur. Ancak işçilerin bakışları Mauler’de acıma duygusu oluşturmaz. Patronlar kendi tutumlarını meşrulaştırmak, haklılaştırmak için kötülüğü örnek gösterirler, ancak Platon’dan beridir biliyoruz ki kötü örnek örnek değildir. Mauler iyi bir insan olmak için öküzle özdeşleşir. Ancak öküzle insan arasında bir fark olmalıdır. İşçilerle de özdeşleşebilirdi Mauler, çünkü işçiler de en az öküzler kadar acı çekerler.

Bugün insanların acıları dünkünden daha çok. Acılar arttı, acıyacak çok malzeme birikti. Ne zaman ki insanlığın çektiği acılar dokunaklı bir öykü haline getirildi, işte o zaman din farklı bir şekilde yeniden hortlayıp geliyor. İşçilerin acılarını teselli etmek için, Kara Hasırşapkalar cemaat topluluğu mezbahaların önünde görünür. Johanna da bu topluluk içindedir. Johanna’nın derinlere ilk inişidir. İnanç sözcüsü insanlar genelde yoksullarla sadece ibadethanelerde buluşurlar, ancak orada da birbirlerinin yüzüne bakmazlar, çünkü herkes yüzünü, bir yüzü olmayan Tanrı’ya, yüce olana, yüce duyguya, yükseğe, deruni olana çevirir. Tanrı’nın adı, Johanna’nın dediği gibi, gerçekten de en çok ibadethanelerde, sonra en çok mezbahanelerde, hastanelerde,

---

<sup>21</sup> *Die heilige Johanna der Schlachthöfe* adlı orjinal metne “hJS” kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır (hJS: 667).

hapishanelerde, cephelerde ve sırayla kumarhanelerde, bankalarda, kerhanelerde ve mezarlıklarda zikredilir. Tanrı’nın adı insanın sonunun geldiği ve yok edildiği bu yerlerde çınlar. Ancak buralarda maddi koşulların insan ilişkilerini düşürdüğü kepezeliğin ölçüsü değişmez. Bu kepezelik inanç sözcülerinin halk için son sözlerinde, onların kendilerini kurban etmelerini telkin eden cihat çağrılarında her gün duyulur. İnanç sözcülerinin buna benzer cümlelerinde insanlar arasındaki ilişkilere dayanan olay doğaya dayandırılır, başka bir deyişle doğallaştırılır. Doğallaştırmak insan eylemini boşa çıkarmak demektir. İnanç sözcüsü olan Johanna’nın koşulları doğallaştıran sözlerine bakalım: “Ey inançsızlar, gökte uçan kuşlar işyeri peşinde mi koşuyorlar ve tarlalardaki lale işsiz değil midir? [...] Yükselmek için insan neye sahip olmalı? [...] içinizin derinindeki insanı hepten boşlamışsınız siz.” (MKJ: 15). Gördüğümüz gibi inanca davet eden bu sözlerde tekrar, maddi koşullardan bağımsız bir ‘insan’ düşüncesi sık sık dile getiriliyor. Bu sözlerde deneyim dünyasında hiç karşılaşmadığımız bir ‘insan’ anlayışına, insanla ilgili özcü bir anlayışa davet ediliyor. Bu doğallaştırıcı, özcü anlayış işçilerin eylem gücünü, direniş çabasını kırmaya çalışır. Başka bir yerde de, Johanna’ya göre her tür insan yapımı çorba tükenir ancak kaynağı Tanrı olan “semavi çorba tükenmez” (MKJ: 16). Peki, soralım: Hiç böyle bir çorba ve onu içen biri gördünüz mü? Johanna insanlar arasındaki ilişkilere dayanan sonuçları doğallaştırıyor olmasına rağmen bu olayların sorumlusunu merak eder. Böylece onun dönüşümü başlar: “Bütün bu olayların suçlusu kim, öğreneceğim” (MKJ: 18).

Patronların aralarındaki pazarlıkta işçileri hiç düşünmediklerini patron Graham şu soruyla düşündürür: “2000 işçim n’olacak Mauler?” Cridle cevap verir: “Sinemaya gönder onları, sinemaya!” Bu cevap işçilerin durumunun ciddiye alınmadığını onlarla dalga geçildiğini gösteriyor. Şimdi soralım, gerçekten de işçiler ne yapsın? Nereye gitmeliler? Şu an problemlerini çözecekleri düşüncesiyle gittikleri yerlere bakacak olursak Cridle’in onları sinemaya gönderme önerisi daha makul bir fikir gibi görünmüyor mu? İşçiler sinemaya gittiklerinde hiç olmazsa eğlenirler.

Johanna ancak sınıf savaşının karşıt tarafları olan patronlar ve işçilerin arasına girip durumu gördükten sonradır ki oyunun etrafında döndüğü çelişkiyi açığa

çıkabilir: İnsanlar birbirlerini değerlendirirken zenginliği iyi, yoksulluğu kötü sayıp yoksul kimselerden kaçınırlar. Buna uygun olarak Mauler yoksulların acılarından değil yoksulların kötülüklerinden söz ederek kendi durumunu haklı gösterir. Mauler ve Slift işçilerin kötü insanlar oldukları şeklindeki kanaatlerini Johanna’ya, mezbahaneyi bizzat gezdirerek göstermek isterler. Jambon üretme bölümünde çalışan Bay Luckerniddle önceki günlerde kaynatma kazanına düşmüş ve sonunda jambon olmuştu. Bay Luckerniddle’in eşi Bayan Luckerniddle yirmi öğlen yemeğine kocasını aramaktan vazgeçer, çünkü Bayan Luckerniddle’in dediği gibi “Açlık o kadar vahşi ki, dindirdim desen / Yine geliyor hemen.” (MKJ: 51). Johanna, Bayan Luckerniddle’a şöyle der: “Siz peşini bırakırsanız kimse kocanızı arayıp sormayacak.” (MKJ: 30). Johanna et fabrikasında gözlemediği bu türden iki olaya daha şaşırır. Johanna işçilerle ilgili gösterilen bu kötülüklerin nedeninin, yemeğin ve giysinin çok pahalı, iş bulmanın ise zorlaştırılması olduğunu düşünür. Johanna’ya göre işçiler gerçekte bu duruma öfke duyuyorlar ancak bu öfkenin de bedeli en az bir öğün yemek kadar ağır olacağı için işçiler öfkeyi de satın alacak ve gösterebilecek güçten yoksundurlar. Onlar kendilerinden satın alamadıkları öfkelerini yalnızca bastırırlar. Bu durum onların dayanışma içinde olmasını da engeller. Yoksulluk şartları onların öfkelerini bastıran bir otosansür geliştirir. Böylece olayların akışını değiştirebilecek bir eylem gücünü harekete geçirebilecek en güçlü duygu olan öfke boşa çıkarılmış olur. Johanna: “Hep söyleniyor, yoksul insanların ahlakı bozulmuş, evet öyledir. [...] Ama sorarım size: Başka hiçbir şeyi olmayanın ahlakı nasıl olsun ki? [...] Ahlak için de bir alım gücü gerekir beyler. Alım gücünüz varsa ahlakınız da olur.” (MKJ: 38-39).

İnanç sözcüleri, patronlar ve çoğu zaman patronlar kulübü olan devlet tarafından maddi olarak desteklendikleri için, bir inanç sözcüsünün yoksulların safına katılarak patronlara karşı mücadele etmesi, onun kendisi tarafından büyük bir fedakarlık olarak görülür. Johanna çelişkiyi, sınıf savaşımı gerçeğini görmüş fakat henüz yoksulluğu ortaya çıkaran maddi koşulları yaşamamış biridir. İşçilerin direnişine katılan Johanna, işçilerin her gün maruz kaldığı soğuğa bir gün bile katlanamaz: “Rüyamda böyle soğuk yoktu.” (MKJ: 72). Eylemci işçiler kendilerine şöyle hitap ederler:

Burada kalın! Ne olursa olsun / Ayrılmayın sakın! / Ancak birlikte olursanız /Kurtulabilirsiniz!/ Bilin ki, sizden yanayım diyenlerin hepsi / İhanet etti size / Satılmış sendikalarınız dahil. [...] Ama gerçekten değişiklik yapacak / Her öneriyi dikkate alın. Ve en önemlisi:/ Ancak kuvvet kullanarak ve ancak / Kendiniz yaparsanız olur bu iş. [...] direnin! / Bu kavga yitirilecek / Belki bir sonraki de / Yenilgiyle bitecek./ Ama kavga vermek, öğrenilecek/ ve anlaşılacak ki/ Yalnızca zor kullanarak olur bu iş / Ve zoru siz kullanırsanız ancak. (MKJ: 73-74).

Johanna nihayet doğallaştırıcı bir tutuma ve insan ilişkileri üstündeki değişmez bir öze referansla konuşmaktan vazgeçiyor: “Birileri gelip size, çamura batmış da olsanız, ruhen / Yükselip çıkabilirsiniz, derse, onların da kafasını/ Taşlara çalmalı. Yoksa ancak / Zor kullanarak kurtulunuz, zorbalığın egemenliğinden ve /İnsanın olduğu yerde ancak insandan yardım umulur.” (MKJ: 97). Johanna böyle der ve biraz sonra ölür. Patronlar Johanna’yı yoksulların dostu değil Tanrı’nın dostu, başka bir deyişle azize ilan ederler. Böylece Johanna’nın yaşamını ve ölümünü, kısacası onun hikayesini patronlar kendi yararlarına oluştururlar: “Johanna Dark, yaşı 25, mezbahalarda kaptığı zatürre yüzünden hayata gözlerini yumdu, Tanrı yolunda, mücahit ve kurban.” (MKJ: 98).

### III. Bölüm: Sonuç

Epik tiyatro bir kimseye, onun kendisini farklı bir şekilde üretebilmesinin olanaklı olduğunu kavramasında yardımcı olur. Böyle bir “tiyatro, izleyiciyi bakmanın ötesinde üretken kılar”, çünkü orada sıra kişinin kendisini üretmeye gelir (TKO: 70). Brecht’e göre estetik de dahil olmak üzere üretim alanları sınıf savaşı alanlarıdır. Sınıf savaşının söz konusu olduğu bir yerde sanatın tarafsızlığından söz edilemez. Bir kimse diğer insanların üzerinde bir yerde görülmemelidir, sanat da öyle. Epik tiyatro için realizm, natüralizm, idealize etmek, özdeşleşmek ve tarafsızlık aynı anlama gelir. Bir kimse “tiyatrodaki, kendini kolay biçimde üretebilir; çünkü en kolay varoluş biçimi, sanat alanındaki varoluştur.”<sup>22</sup> Sanatın Platon’dan beridir farkına varılmış tehlikesi işte buradadır. Sanat ruhumuzun derinliklerinde yazılı yasaların düzenlemekte yetersiz

---

<sup>22</sup> TKO: 70 / “die leichteste Weise der Existenz ist in der Kunst.”, OfT: 700.

kaldığı şeyleri, farkına varılmaksızın etkiler, dönüştürür. Epik tiyatro o halde “bilinçli yaşamaya atılan adım”dır (OfT: 701).

Bir kimsenin yaşadıklarının farklı bir şekilde anlatılacağı ve şimdiye kadar anlatılanlardan farklı şekilde yaşanabileceği kavranınca değişim haz verir. “Üreticilik bir kez harekete geçirildikten sonradır ki, öğrenme eğlenceye, eğlence de öğrenme eylemine dönüştürülebilir” (TKO: 71). Bugün Jameson “Brechtçi muziplik” kategorisinden söz edebiliyor, çünkü Brecht tiyatro için “muzip/eğlendirici bir yöntem” geliştirdi (Jameson 2012: 13 / Jameson 1999: 3). Brecht tiyatro dışındaki diğer sanat türleri üzerinde, özellikle sinema alanında etkili olmuştur. Brecht’in geliştirdiği ‘yabancılaştırma-etkisi’ yöntemi avant-garde yönetmenler tarafından sinemaya uyarlandı. Sinemada Jean-Luc Godard’ın “‘Brechtien’ filmler” (Jameson 2012: 37) adını verdiği bir kategori bile oluştu.<sup>23</sup>

*Mezbahaların Kutsal Johanna’sı* oyununa ilişkin en azından iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, bugün doğallaştırma tutumumuzu daha derinden ele alabiliriz. Bu oyunda konu et piyasasında dönen olaylardı. Sanki insanın et yemesi doğal bir şeymiş ve hayvanlar her ne maksatla olursa olsun kapatılmak ve öldürülmek zorundaymış gibi bir düşüncenin, onu sorgulamaksızın, alttan alta akmasına izin verdik. Bu örnekte olduğu gibi Brecht’in bizi hakkında uyardığı doğallaştırma ve özdeşleşmenin boyutları tahmin ettiğimizden daha derin görünüyor. Doğallaştırma tutumu bir kimseyi

---

<sup>23</sup> Fransız sinemasından Jean-Luc Godard gibi *anteurlar* (kendi kontrolünü ve bakış açısını filmlerine yansıtan yönetmenler) ve Yeni Alman Sineması’ndan yönetmenler yabancılaştırma-etkisini kullandılar. Brecht’ten etkilenen Yeni Alman Sineması 1960-80 yılları arasında Almanya’daki sinema hareketini oluşturan şu yönetmenleri kapsar: Rainer Werner Fassbinder, Werner Herzog, Alexander Kluge, Volker Schlöndorff, Margarethe von Trotta, Hans-Jürgen Syberberg, Wim Wenders. David Lynch ve Tarantino başta olmak üzere Yeni Yeni Hollywood sinemasının postmodern ikonaklast (putkırıcı, ing. iconoclast, Alm. der Bilderstürmer) yönetmenleri de Brecht’ten etkilendiler Brecht etkisi altında ya da onun etkisini taşıyan filmlerin bir kısmı şunlardır: Jean-Luc Godard (1930 - ) *Pierrot Le Fou* (*Çılgın Pierrot*) (1965), Charlie Chaplin (1889 - 1977) *Monsieur Verdoux* (1947), Ritwik Ghatak (1925 - 1976) *The Cloud Capped Star* (1960), Nagisa Oshima (1932 - 2013) *Death by Hanging* (1968), Pier-Paolo Pasolini (1922-1975) *Salò, or the 120 Days of Sodom* (1975), Peter Greenaway (1942 - ) *The Cook, The Thief, His Wife and Her Lover* (1989), Rainer Werner Fassbinder (1945 - 1982) *Katzemacher* (1969), Alexander Kluge (1932 - ) *Die Macht der Gefühle* (1983) *Artist in the Circus Dome: Clueless* (1969), Jean-Marie Strub & Danielle Huillet, *History Lessons* (1972), Hal Hartley (1959 - ) *Trust* (1990), Michael Haneke (1942 - ) *Funny Games* (1997), Lars von Trier (1956) *Dogville* (2003), Todd Solondz (1959 - ) *Palindromes* (2004).

sorumluluktan uzaklaştırdığı gibi onun kendi eylem gücünün farkında olmaktan uzaklaştırıcı ve onun başka türlü de olabileceği olanağını görme bakımından onu körleştiren bir etkisi vardır. Brecht’in uyandırdığı etkiyi izleyerek düşündüğümüzde çok şaşırtıcı bulacağımız, deneyimimizin yapıcı temel bir unsuru olan zaman hakkında da doğallaştırıcı bir tutuma izin verdiğimiz görülür. Zamanın doğal bir ırmak gibi aktığını düşünürüz. Örneğin, bir günü, onu ancak 1440 dakika olarak ifade ettiğimizde günün, içinde olduğumuz değil, yaptığımız şey olduğunu fark ederiz. Gün 1440 dakika olarak düşünüldüğünde olayları bir çok yerden kesebileceğimizi ve olayları sonlandırıp başka olayları başlatabilmek için bir çok imkana sahip olduğumuzu görürüz. Böylece günün su gibi akan doğal bir şey olduğu yanılmasıyla kurtuluruz. Günü dakikalarla kesintiye uğrattığımızda “Ben bu kadar dakikada ne yapıyorum?” diye kendimize sorabiliriz. Günü dakikalara vurunca, onun geçen, geçici bir şey olduğunu daha iyi anlayabiliyoruz ve bir şey yapma gereği hissediyoruz. Zamanın kendimizle ilişkisini şimdi kuruyoruz. Genel bir zaman askıda durur ve onun içinde hiç kimseyi bulamayız. Zaman ancak daraltıldığında bir kimsenin üstüne tam oturan bir giysi oluyor.

İkinci olarak, şu soruları tekrar düşünelim: Acıyla nasıl ilişki kuruyoruz? Yoksulların acısını anlıyor muyuz? Yoksa yoksulluğun acısını anlamaktan çok yoksulluğun kötü bir şey olduğundan mı söz ediyoruz? İnanç sözcülerine göre yoksulluğun acısını çekenler “o eski günahkar Adem”dirler (MKJ: 63). Yoksulluk acı verici ve bu nedenle kaçınılması gereken bir şeydir. Yoksul birinin bir sonraki öğününün garanti olduğu kuşkuludur. Yoksul biri hiçbir Tanrı kelamının ulaşamayacağı derinliklerde yaşar. Onun genellikle aç biri olduğu düşünülür. Oysa böyle düşünen kimseler açlıktan ölen biri görmemiştir, buna rağmen açlıktan ölme korkusu çoğunluğun hayatını belirliyor. Çoğunluğun en kötü yaşama koşullarına boyun eğmesinin nedeni açlıktan ölme korkusu değil midir? Ölüm anıyla karşılaşmadan, mücadele etmeksizin, direnmeksizin nedenleri doğallaştırıyoruz ve bir öz, ideal benimsiyoruz. Ahlak doğuştan olmamasına rağmen, durumumuza uygun bir ahlakın oluşumuna izin vermeden çabucak ahlak ile ilgili bir düşünceyi benimsiyoruz. *Mezbahaların Kutsal Johanna’sı* oyunu bizi bu konuda uyarır ve bir kimsenin varlığının onun maddi koşulları tarafından belirleniyor

olduğunu düşündürür. Mauler, Cridle, Lennox ve Graham gibi patronlar et fiyatlarıyla oynayarak bize maddi koşulların değiştirilebilir olduğunu bizzat kendileri gösteriyorlar. Mauler tek bir birey olarak diğerlerinin ruh ve varoluş durumunu belirlemeye çalışıyor, ancak diğerleri buna nasıl izin veriyor? Mauler iyi ve kötü tüm özellikleri, Tanrı’yı, hatta devrimci birine dönüşmüş olarak ölen Johanna’nın öyküsünü bile kendi çıkarları uğruna kullanılabilir araçlar olarak gösteriyor. Böylece bir kimsenin durumu idealize edilmiş, uniformel hale getirilmiş bir biçime uyduruluyor. Yaşarken canlı insana bunu yapıyoruz, insan öldüğünde onu gömerken de aynısını yapıyoruz. Bu ideal varoluş halini ise inanç sözcüleri temsil ediyor. Din insanın sonundan, onun yok oluşundan beslenir ve dünyevi olanın tasfiyesi üzerine kuruludur. Bu nedenle insanın ruhsal ve bedensel yönden bittiği yerde inanç sözcüleri yeniden ortaya çıkıyor.

Yoksulluğa ilişkin gösterilen dayanaklar yoksulların acılarından çok yoksulluğun kötü olduğu önyargısını destekleyen savlardır, oysa yoksulluğun kaynağı doğa değildir. Yoksulluk doğal bir olay değil, insan ilişkilerinin belirli biçimlerinin tekrar insan eliyle değiştirilebilir olan sonucudur. İnsanların kötü durumunun nedeni olarak sorumluluğu tekrar doğaya yükleyen girişimlerle dolu bir zamandayız. Bunun başlıca kanıtları: Örneğin medyanın hiç söz konusu yapmadığı ‘insan yaşamı’ndan kaçarken sığındığı küresel ısınma efsanesi, dindarların ruhlarını elbirliğiyle yok ettikleri insanın yaradılışı ve kadere karşı çaresizlik hakkında tatlı sızlanmaları, liberallerin yoksulların acılarını meşrulaştıran ekonomi tanımı, sonsuz gibi gösterdiği ihtiyaçlardan vazgeçme edebiyatıyla burjuva sınıfının, bugün çok karşılaştığımız, hayalleri yoksullaştıran, ütopya fikrini yok eden, dünyanın olanaklı başka biçimlerini yok sayan minimalist yaşam övgüsü. Minimalist önerilerden en çarpıcısı “az uyu çok çalış!” sloganıyla ifade edilebilecek olan Japon işi uyu(ma)ma sanatı *inemuridir*. Böylece şimdi yatak odası da yok edilen yoksulların hapishaneleri daha da daraltılıyor. Yoksulluğu doğallaştırıcı tutumların diğer örnekleri, bir taraftan sonsuzluk, bütünlük, gençlik, sağlık, yaşam gücü, pozitif enerji övülürken, diğer taraftan sonlu bir varolan olan insanın elbirliğiyle sonunu getiren apokaliptik bir eskatolojiye dayanan anakronik,

antolojist, eklektik, sinekretik, mekanist, pozitivist, chosist, koleksiyonist ve kategori hatalarıyla çarpıtılmış metafizik, ontolojik, kozmolojik, psikolojik görüşlerdir.



### KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (2005). *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, Yunanca/Türkçe, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- BRECHT, Bertolt (1965a). *The Messingkauf Dialogues*, ed. and tr. by John Willett, London: Methuen.
- BRECHT, Bertolt (1965b). “A Short Organum for the Theatre”, *The Messingkauf Dialogues*, ed. and tr. by John Willett, pp. 179-205, London: Methuen.
- BRECHT, Bertolt (1967a). “Die heilige Johanna der Schlachthöfe”, *Gesammelte Werke*, Band 2, ss. 665-790, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BRECHT, Bertolt (1967b). *Schriften zum Theater 2. Gesammelte Werke*, Band 16, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BRECHT, Bertolt (1999). “Mezbahaların Kutsal Johanna’sı”, *Bütün Oyunları 4*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- BRECHT, Bertolt (2005). *Tiyatro İçin Küçük Organon*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin (1953). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HOESTEREY, Ingeborg (2000). “The Brecht Effect in Cinema, 1960-90”, *Communications from the Internaitonal Brecht Society*, 29(1&2): 71-74.
- JAMESON, Fredric (1999). *Brecht and Method*, London: Verso.
- JAMESON, Fredric (2012). *Brecht ve Yöntem*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- MARX, Karl (1992). *Early Writings*, tr. by Rodney Livingstone and Gregor Benton, London and New York: Penguin Books.
- WILLETT, John (1964). *Brecht on Theatre. The Development of an Aesthetic*, ed. and tr. by John Willett, New York: Hill and Wang.

Makale Geliş | Received: 08.04.2017  
Makale Kabul | Accepted: 15.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.307345

**Fatih UYAR**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Dep. of Turkish Language and Literature, Gümüşhane-Turkey  
fatihuyar@hotmail.com

## **Monolojik Söylem Romancısı Olarak Halide Edip: *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno'nun Oğlu* Örnekleri**

### **Öz**

Romanın Türk Edebiyatı'na girişi Tanzimat dönemine rastlar. Edebiyatın toplumu eğitme ve dönüştürme misyonu ile işlevsellik kazandığı bu süreçte roman da bundan etkilenir. Toplumsal olayları ve toplumdaki tüm katmanları yansıtabilme imkânına sahip olan roman, yazarın üslubuna ve yazıldığı döneme göre yön kazanır. Cumhuriyet Dönemi romancılarından Halide Edip, imparatorluktan ulus devlete geçiş döneminde, toplumun şekillenmesi ve milli kimlik inşasında belli bir misyon üstlenen bir romancı olarak görülür. Eserlerinde yeni bir ulus yaratma bilinciyle hareket eden yazar, Kurtuluş Savaşı, Yunan İşgali gibi vakaları eserlerinde konu olarak işlerken eserlerini “monolojik söylem” olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşımla inşa eder. Bu çalışmada, ilk aşamada Bahtin'in romanda çokseslilik kuramı, ikinci aşamada ise Thompson'un anlam inşa etme yöntemleri olarak geliştirdiği metodoloji bağlamında Halide Edip'in *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno'nun Oğlu* romanları tahlil edilecektir. Böylelikle Halide Edip'in üslubu ve söylemi arasındaki etkileşim ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Halide Edip Adıvar, Çokseslilik, Üslup, Söylem, Monolojik.

## **Halide Edip as a Novelist who has Monologic Discourse: *Vurun Kahpeye* and *Zeyno'nun Oğlu* Samples**

### **Abstract**

The introduction of the novel into Turkish literature coincided with the Tanzimat period. In this period, literature gains functionality through the mission of educating and transforming society, the novel was also affected by this mission. The novel that has facility to reflect all stages of society and social events, takes route according to its writer's style and the period when it was written. Halide Edip as a novelist of the republic period is seen as a novelist who undertook certain missions for the formation of the society and construction of the national identity in the transition period from emperorship to nation state. The writer who wrote with the conscious of creating a new nation builds her works with the approach which is qualified as a “monologic discourse” and she wrote on the cases like “Independence War” and “Greek Occupation”. In this study, Halide Edip's *Vurun Kahpeye* and *Zeyno'nun Oğlu* novels are going to be analyzed in the context of firstly Bakhtin's polyphony theory in novel and secondly the methodology as the means of construction of meaning developed by Thompson. Thus it is going to be explained the interaction between Halide Edip's style and discourse.

**Keywords:** Halide Edip Adıvar, Polyphony, Style, Discourse, Monologic.

## Giriş

Roman, insanı ve toplumu merkeze alan toplumsal olayları, insana özgü durumları, dünya görüşlerini, toplumun sosyal zevklerini sanatsal bir yapıda birleştirmeye elverişli bir edebi türdür. Sanatkâr, yaşamış olduğu toplumun bir üyesi olarak kurmaca bir tür olan romanda, kişiler, olay, zaman, mekân gibi unsurları kullanarak bir eser meydana getirir.

Romanın ortaya çıkışı “edebiyat tarihçilerinin genelinin görüşüne göre, burjuvazinin yükselişine bağlanır.” (Seyhan 2004: 45). Batı’da ortaya çıkan romanın Türk Edebiyatı’na girişi ise Tanzimat dönemine rastlar. Batılılaşma programlarının gerçekleştiği bir dönemde, edebiyat da batılılaşma rotasında bir görev üstlenerek yeni bir tür olan roman aracılığıyla topluma hitap etme olanağı yakalar. Tanzimat ile birlikte “edebiyat, Türkiye’de er geç tahakkuk edecek siyasi ve içtimai bir inkılabın öncülüğüne soyunur.” (Banarlı 2004: 859). “Türk romanı Batılılaşma sürecinde olan bir toplumun arayışının türüdür. Girilen yeni medeniyet dairesinde yeni bir varoluş felsefesinin etkisinde kalan Türk romancıları, hem kendi öz değerlerini bulmak, bu değerleri bir perspektif içinde sentezlemek, hem de Batı medeniyeti dairesine girmiş olmanın mecburiyetlerini yerine getirerek bu yeni anlatı türünün örneklerini vermeye çalışır.” (Tüzer 2010: 61).

Osmanlı Devleti’nin yıkılması ve akabinde Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla devam eden süreçte, ulus olma sürecinin ağırlık kazanmasıyla imparatorluktan ulus devlete evrilen toplumsal bir yapı ortaya çıkar. Bu süreçte, Tanzimat dönemi edebiyatçılarının toplumu eğitime misyonu üstlenme bilinciyle hareket etmesi gibi, Cumhuriyet dönemi yazarları da kendilerine yeni bir ulus yaratma yolunda misyon biçerler. “Türk kültürünü yeniden yoğurmaya girişen Cumhuriyet, bireyi ve düşünceyi de kendi kalıpları doğrultusunda şekillendirme aracı olarak edebiyatı seçer.” (Karpaz 2009: 129). Bu seçim sonucunda bir sanat eseri olma özelliği taşıyan edebi metin, “estetik unsurların ihmal edildiği bir edebiyat anlayışı haline gelir ve eserler bir fikrin savunucusu ve ideolojinin taşıyıcısı konumuna gelirler.” (Baş 2013).

“Cumhuriyetin yükselen değerleri olan milliyetçilik, uygarlaşma, hurafelere çağdaş değerlerle karşı çıkma ve ulus olma bilincinin uyandırılması gibi konular, Cumhuriyet dönemi Türk romanının başat temalarını oluşturur.” (Gündüz 2009: 400). II. Meşrutiyet’in ilanından sonra roman yazarlığına başlayan Halide Edip Adıvar, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra da yazmaya devam ederek ulus bilinci, kadın merkezli çağdaş aydınların mücadelesi, Batılılaşma-geleneksel değerler çatışması gibi konularla eserler meydana getirir.

Bu makalede Halide Edip’in *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno’nun Oğlu* isimli eserleri iki aşamalı olarak ele alınacaktır. Öncelikli olarak Halide Edip’in bu romanları türün nitelikleri ve teknik yapının inşa ettiği söylem bağlamında işlevsel olarak ele alınacak, ikinci aşamada ise bu romanlara ideolojik niteliği veren anlam inşa etme yöntemleri tahlil edilecektir.

### **A-Türün Nitelikleri Bağlamında Halide Edip Romanlarına Bakış**

Bu bölümde Bahtin’den hareketle edebiyat sanatı incelemesi yapılırken “soyut bir ‘biçimsel’ yaklaşım ile aynı ölçüde soyut ‘ideolojik’ yaklaşım arasındaki kopukluğu giderebilmek için” (Bahtin 2014: 36) romanın bir tür olarak hangi nitelikleri taşıması gerektiği ortaya konulacak ve Halide Edip romanlarındaki söylem bu çerçevede incelenecektir.

Roman bir bütün olarak “biçem bakımından çok biçimli, söz ve ses bakımından çeşitlilik sergileyen bir fenomen olarak roman araştırmacısını farklı dilbilimsel düzeylere yerleştirilmiş olan ve farklı biçimsel denetimlere tabi olan çeşitli heterojen biçimsel bütünlüklerle karşı karşıya bırakır.” (Bahtin 2014: 36). Bahtin, romanın “sanatsal olarak düzenlenmiş bir toplumsal söz tipleri çeşitliliği (hatta bazen de diller çeşitliliği) ve bireysel sesler çeşitliliği olarak tanımlanabileceğini” (2014: 37) söylerken dilin katmanlaşma imkânının romanda yer bulması gerektiğini vurgular. Bu katmanlaşma “herhangi tekil bir ulusal dil, içsel olarak toplumsal lehçelere, tipik grup davranışlarına, mesleki jargonlara, tür dillerine, nesillerin ve yaş gruplarının dillerine,

tarafli dillere, otoritelerin, çeşitli çevrelerin ve geçici modaların dillerine, günün hatta saatin özel sosyo-politik amaçlarına hizmet eden dillere (her günün kendi sloganı, kendi sözcük dağarcığı, kendi vurguları vardır) bölününceye dek gidebilir.” (Bahtin 2014: 37). Roman için vazgeçilemeyecek ön koşul bu “iç katmanlaşmayı yansıtmak ve söz tiplerinin toplumsal çeşitliliği aracılığıyla ve böylesi koşullar altında serpilen farklı bireysel sesler aracılığıyla temalarının tümünü, kendisinde betimlenen ve ifade edilen konuların ve fikirlerin dünyasının tümünü orkestralamaktır.” (Bahtin 2014: 37). Bir tür olarak “romanı farklı kılan” özelliğın dilsel katmanlaşmanın bütün unsurlarının romana girmesi olarak belirten Bahtin (2014: 76), ses çeşitliliklerinin romana girerek yapılanmış bir sanatsal sistem oluşturacak şekilde örgütlendiğini belirtir. Bahtin’in bütün seslerin sanatsal bir yapı içerisinde örgütlenerek romana girmesi gerektiğini savunduğu çokseslilik kuramı, romanın içerisinde kendi özel düzenini tesis etmesi ve yazarın tasarladığı konuyu orkestralayarak benzersiz bir sanatsal sisteme dönüştürmesi bakımından yazara ve metne biçimsel imkân sağlar.

Romana girerek “sanatsal bir işleme tabi olan toplumsal ve tarihsel tüm sesler, yazarın toplumsal-ideolojik konumunu dışı vuran yapılanmış biçimsel bir sistem oluşturur.” (Bahtin 2014: 76). Oluşan bu sistem çerçevesinde yazar bir üslup geliştirerek metni kurgular.

Halide Edip romanlarını incelerken çokseslilik kuramı bağlamında, yazarın bütün sesleri eserlerinde yansıtip yansıtmadığına bakılacaktır. Bu bölümde, yazarın kahramanları karşısında konumu ve üslubunda çoksesli mi monolog mu olduğu incelenecektir.

### **1-Kahraman ve Yazarın Konumu**

Bahtin’e göre romanda esas olan, “kahramanın dünyada nasıl görüldüğü değil, öncelikle dünyanın kahramana nasıl görüldüğü ve kahramanın kendi kendisine nasıl görüldüğüdür.” (2004: 97). Dünyaya ve kendisine bakış açısı olan kahraman, kendisini çevreleyen gerçekliği ve kendi benliğini değerlendirmesini sağlayacak bakış açısıyla

çizilmişse kurmaca eser bütün sesleri yansıtabilir. Eğer yazar, kurmaca eserdeki kahramanları nesneleştirmiş ve kendi söylemi çerçevesinde şekillendirmişse kahraman kendi bakış açısı ile metinde var olamaz.

Kurmaca metinde keşfedilmesi ve karakterize edilmesi gereken şey, “kahramanın özgül varoluşu, sabit imgesi değil, tam da bilincinin ve öz-bilincinin toplamı, nihayetinde de kahramanın kendi dünyasına ve kendine dair son sözüdür.” (Bahtin 2004: 98). “Kahramanın bilinci ve öz-bilinci ile eserde karakterize edilirken kahramanın toplumsal konumu, sosyolojik ve karakterolojik olarak tipik olma derecesi, mizacı, manevi profili ve hatta fiziksel görünüşü” (Bahtin 2004: 98), yani kahraman yaratmada yazara yardımcı olacak bütün her şey dikkate alınmalıdır. Yazar, kendisi için yani kendi özel görüş alanı için kahramanın tek bir özsel tanımını, “tek bir kişilik özelliğini, en ufak ayırıcı özelliğini muhafaza etmemelidir.” (Bahtin 2004: 98).

Yazarın metni kurgularken kendisini veya kendi bilincini terk etmesi beklenmez. Ama ondan beklenen, başkalarının özerk bilinçlerini kendisinde barındırabilmesi için bilincini olağanüstü ölçüde genişletmesi, derinleştirilmesi ve yeniden düzenlemesidir. Eğer “hayatın çoksesli doğası sanatsal olarak yaratılacaksa bu şarttır ve roman için kaçınılmazdır.” (Bahtin 2004: 123). Çünkü hayat, tek bir fikir veya ideoloji etrafında şekillenmez. İnsan doğası da bu duruma elverişsizdir. Hayat bütün fikirlerin, duyguların, yönelişlerin iç içe geçtiği, karmaşık bir döngüye sahiptir. Bahtin’e göre roman, hayatın bütün yönlerini yansıtabildiği, romanın sanatsal işleyişinde örgütlenerek bu şekilde kurmacasını zenginleştirebildiği ölçüde çoksesli olabilir. Toplumun tüm katmanlarında bulunan karakterler, kendi öz bilinçleri ve dünyaya bakışlarıyla anlatıda yer bulamıyorsa çoksesliliğin sağlandığını söylenemez.

Halide Edip’in *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno’nun Oğlu* eserlerine bakıldığında yazarın kahramanlarına mesafeli durmadığı, onları olumlu ve olumsuz özellikleriyle anlatarak kahramanların gözünden kendilerinin ve dünyanın nasıl görüldüğüne müsaade etmediği görülür. Yazarın kendi sesini yansıttığı, kendi söyleminin temsilcisi olan karakterleri olumlu ve yüceltici bir tavırla karakterize ettiği görülür. *Vurun Kahpeye* romanında çağdaş bir öğretmen olarak İstanbul’dan Anadolu’ya gelen, tüm

fedakârlıkları göze alan bir kadın tipi olarak yazarı temsilen karakterize edilen Aliye, olumlu ve pozitif yönleriyle anlatılır. Başkişi Aliye “yüzü henüz açılmayan bir gül goncasının mahcup kırmızılığının çekingen güzelliğini taşıyan, pembe, ince yüzü üstünde iki kocaman menekşe gibi siyah kirpikli gözleri, küçük bir çocuk burnu olan, biraz yumuşak ve kıvrıcık siyah saçları itina ile örttüğü sıkı siyah başörtüsü olan” (Adıvar 2002: 1) son derece zarif, narin bir şekilde anlatılmaktadır. Herkesin kaçtığı, kimsenin görev yapmak istemediği bir yerde öğretmenlik yapması onun üstün yönlerindedir. Kendisine karşı kötülük düşünen köylüler, halk ve talebeleri hakkında hep iyi düşünen, onlara hep iyilik yapmayı kendisine görev edinen bir tiplerle karşılaşılır. Bu olumlu anlatımın karşısında, yazarın olumsuz anlatımına örnek olarak Maarif Müdürü ile ilgili kısmı şöyle görülür:

Maarif Müdürü'nün toparlak siyah sakalı, bulanık sünepe ve mürâi gözleri, hilekâr uzun yüzü altında iğrenç, ince dudaklı bir ağzı vardı (...) Maarif Müdürü'nün bulanık gözleri daha bulandı, burnu uzadı, bütün yüzü daha hilekâr ve kibirle riyakâr bir tevazuyu karıştıran tavrını aldı (Adıvar 2002: 5).

Halide Edip eserde, olumlu gördüğü ve kendi bakış açısına hizmet etmek için olumlu kurguladığı kahramanları, olumlu olarak ön plana çıkarma tekniğini Ömer Efendi, Tosun Bey, Gülsüm Hala kahramanları üzerinden de sürdürmektedir. Tosun Bey, Kuvay-ı Milliye komutanı olarak Yunanlara karşı büyük bir mücadele vermekte, Anadolu halkını fedakârca düşman istilasından korumaktadır. Halide Edip bunun karşısında ise Hacı Fettah Efendi, Kantarcıların Hüseyin Efendi'nin oğlu uzun Hüseyin Efendi, köylü kadınlar, köyün çocukları, Hatice Hanım gibi kahramanları olumsuz, ötekileştirici, nesneleştirici bir şekilde karakterize etmektedir.

*Zeyno'nun Oğlu* eserinde de Halide Edip, kahramanların gözünde bir dünyada değil, kendi bakış açısıyla inşa ettiği dünyada kurmacasını inşa eder. Kahramanlarını sınırlandırıcı, onların öz bilinçlerini yansıtmayan bir üslupla kurgulayan yazar, toplumun bütün kesimlerine ve seslerine bu eserde de yer vermez. Bu eserde Batı'ya tamamen teslim olmuş, taklitçi ve gösterişçi bir tip olarak resmettiği Mesture Hanım, batı hayranı olan ve hayatı tamamen gezmelerden, gösterilerden, partilerden ibaret bir

tip olarak karşımıza çıkar. Kızını evlendirme sevdasına, kendisinden genç erkeklerle ilişki yaşamaya hevesli olan Mesture Hanım, Halide Edip’in şu betimlemesiyle tanıtılır:

Mesture Hanım’ın başına sımsıkı sardığı kahverengi tül, yuvarlak yüzünü, tombul yanaklarını daha dolgun, daha kırmızı gösteriyor, biraz küçük ela gözlerinin kapaklarını şişiriyordu. Tam kaşlarının ortasından sarkan sarı bir lüle, şakaklarından dökülen tutam tutam kıvrıkcıklar başının umumi heyetini fazla süslü, nümayişkâr, bir et, saç ve renk yığını haline sokuyordu. Bununla beraber siyah sürmeleri arasındaki gözlerin kırılmaya çalışan ifadelerinde, sun’i bir nezaketle büzülen pembe dudaklarında (...) (Adıvar 2010: 31).

*Vurun Kahpeye* eserinde olduğu gibi bu eserde de olumsuz kahramanların yanında olumlu, yazarın fikri ve ideolojik söylemine hizmet eden olumlu kahramanlara yer verilir. Mazlume, bu eserin olumlu olarak karakterize edilen kahramanlarından birisidir. Mazlume, annesinin tüm baskılarına ve onu asrileştirme çabalarına rağmen büyükannesinin gelenekçi bakışından dolayı annesinin taklitçi yaşantısına heves etmeyen, hatta onunla alay eden bir karakter olarak karşımıza çıkar. Büyükannesinin tesiri, onu sun’i olmaktan muhafaza eder, Darülfünun’da asriliğin o, ismini bilmediği genç doktorun dediği gibi, Avrupa medeniyetini batıracak olan çirkin ve ucuz tezahüratından kurtarır, genç kızda tabiliğe, serbest düşünceye karşı bir temayül uyandırır (Adıvar 2010: 35).

İki eserde de kahramanlar kendi bilinç ve şuurlarıyla değil, yazarın istediği şekilde var olurlar. Yazar, kahramanlarına söz ve eylem alanı bırakmayarak onları nesneleştirir. Hayatın belirli bir sosyal kesitinden alınarak kurgulanan roman, farklı dünya görüşlerinin, hayat tarzlarının orkestralandığı bir evreni temsil etmez.

Yazarın eserlerin bazı yerlerinde, olumlu göstermek istediği karakterleri, kahramanlarının ağızından olumladığı da görülür. *Vurun Kahpeye* eserinde Aliye, Ömer Efendi’nin “tasvir gibi bir gız, bizim Rahmetli Emine’yi andım, o ırz düşmanı papaz zıfatlı Müdür gıza hemen goz attı, gız öyle aslan yürekli ki (...)” (Adıvar 2002: 6) cümleleriyle övülür. *Zeyno’nun Oğlu* eserinde Saffet ise Mazlume’nin, “şimdi öyle konuşuyor, çok alimane konuşuyor ama meselenin ruhu biraz büyükannemin dediklerine varıyor, neyse, ben ağzı açık dinledim, azıcık da korktum fakat biraz sonra



ahbab olduk, hatta bir gün sonra yine bir tıbbiyelinin evinde bir çayda bulunduk, beraber dans bile ettik” (Adıvar 2010: 47) sözleriyle övülür.

Yazarın kahramanları karşısında konumu, Bahtin’in kuramında öne sürdüğü konumdan oldukça uzaktır. Kahramanlar bu eserlerde, kendi eylemleri ve fikirleri ile değil, yazarın ya da onun seçtiği kahramanların gözünden tanıtılırlar. Batılılaşma-gelenek çatışması, köylü-şehirli kutuplaşmasında yazar, bazı kahramanlarını kendi fikrini temsilen konumlandırırken bazılarını da tam karşıt şekilde olumsuz olarak karakterize eder. Yazarın sesini temsil eden yazarların sesi, karşıt görüş kahramanların sesini bastırır. Kahramanların kendilerini kendi gözleriyle tanımlamalarına yer verilmediği gibi, kendi dünyalarına sahip bilinçlilikte de olmadıkları görülür. Yazar, kendi fikrine karşıt tanıttığı kahramanları ötekileştirici ve nesneleştirici üslubuyla sınırlandırır, şeyleştirir. Kahramanlar, sun’ilikten kurtulamayarak yapaylaşır ve sınırlandırıldıkları çizginin ötesine geçemezler. Farklı dünya görüşlerine yer verilmediği gibi, olumlu veya olumsuz tanıtılan kahramanların kendi iç dünyalarındaki çelişkiler, çatışmalar ve derinlikli tahlillere de yer verilmez. Halide Edip romanlarının kahraman yazar konumlandırması bakımından hayatın çokselsli doğasını yansıtmadığı söylenebilir.

## **2-Halide Edip Romanları: Çokselsli mi, Monolojik mi?**

Bahtin, romanı, diğer türlerden ayıran en önemli özelliğin çokselsli hayatın doğasını kurmaca dünyada yansıtabilmesi olarak görür. Çokselsliliğin gerçekleşebilmesi, yazar ile kahraman arasındaki konumlandırma biçimi kadar, “toplumsal-ideolojik dillerin edebi metne yansıtılması ve daha da önemlisi tüm dil, üslup ve söylemlerin diyalojik etkileşim ortamına ait bir konum içinde sunulmuş olması ile mümkündür.” (Baş 2013: 1003-1032).

Bahtin, çokselsliliğin sağlanmasına katkı sunan bir kavram olarak diyalojik etkileşim tabirini kullanır. “Diyalojik etkileşimden her söylemin doğal yönelimini, sözcüğün nesneye uzanan tüm rotalar ve doğrultularda her an etkileşim alanında olmasını ve her sözcüğün bir yanıtla yöneldiğini ve öndelediği yanıtlayıcı sözcükten

derinlemesine etkilenmekten kaçınmaz olduğunun göz önünde bulundurulmasını kasteder.” (Bahtin 2014: 56). Romanda ortaya çıkacak diyalojik yönelim ise kahramanların kendi sesleri, fikirleri ve öz bilinçleriyle bulunması ve karşıt değerlerle kendi iç alemleriyle hesaplaşmalarıyla gerçekleşir. Yazarın sesinin hâkim olduğu durumlarda ise diyalojik etkileşimden değil, monolojik bir söylemden söz edilebilir. Bahtin, yazar-monologcunun yapıta dahil ettiği söylem tiplerinin ne olursa olsun yazarın niyetinin ve değerlendirmelerinin romandaki tüm sesleri bastırması ve onları hakimiyeti altına alması gerektiğini (2004: 279) söyleyerek monolojik söylemi tarif eder. Monolojik romanda belli bir söylemde veya yapıtın bir bölümünde ötekilerin tonlamalarının yoğunlaştırılması bir oyundur yalnızca; yazarın kendi dolaysız ve süzgeçten geçirilmiş sözünün olabildiğince güçlü tınlaması için izin verdiği bir oyundur. “Tek bir söylem içinde iki ses arasındaki söylemi sahiplenmeye veya onun üzerinde hâkimiyet kurmaya yönelik her türlü mücadeleye peşinen karar verilir; ortada gerçek bir mücadele değil, sadece mücadele görüntüsü vardır; yazarın anlamlandırıcı yorumlarının hepsi er ya da geç tek bir konuşma merkezinde ve tek bir bilinçte toplanır; tüm vurgular tek bir seste birleştirilir.” (Bahtin 2004: 279). Bahtin, monolog söylemin yerine çift-sesli söylemin ve çok yönlü vurguların en uç boyutta romanda etkin hale gelmesini savunarak monolojik romana karşı çıkar.

Genelde Cumhuriyet romanı, özelde ise Halide Edip romanları esas alındığında, monolojik söylemin esere hâkim kılındığı görülecektir. Yeni bir ulus yaratma düşüncesini kendisine vazife gören Cumhuriyet ideolojisi, farklı seslerin fikirler sunmasını tehlike olarak görüyordu. Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri gibi bu ideolojinin romandaki temsilcileri de yeni bir ulus yaratma düşüncesini kendilerine görev saydılar. Haliyle bu ideolojik söylemin romana yansıması, estetik kaygıların ihmal edilmesi, farklı düşünce/eylem/kanaatlere yer verilmemesine yol açar. Bu makalede incelenen *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno'nun Oğlu* eserlerinde Halide Edip, farklı seslerin ve fikirlerin yer aldığı çoksesli bir söylemi değil, monolojik bir söylemi tercih eder. Roman kahramanları arasındaki diyaloglarda yazarın fikrini savunan

kahramanların fikirlerine yer verilirken ötekileştirilen kahramanların düşünceleri görülmez.

*Zeyno'nun Oğlu* eserinin kahramanlarından Saffet'in, Muhsin Bey ile arasında geçen diyalogda kahramanlar sadece soru sorarlar. Farklı fikirleri beyan etme, Saffet'in düşüncelerine karşı çıkmaya olanağı kahramanlara tanınmaz:

Hayatın derinliğine başları değen gençlik, yalnız bugünkü dünyanın gençliği! Yalnız dinin, felsefenin ve her günkü hayatın en büyük esası insanların mütekabil bağlarını geniş bir görüşle düzenlemek olduğunu bilmiyor. Bunların kuracağı “İnsanlar Cemiyeti” ne “Cemiyet-i Akvam” ne de “Sovyetler Şurası” gibi milletlerin yahut sınıfların birer inhisarından, müşterek menfaatli şirketinden ibaret olacaktır. Bunlar, insanlar arasına konan her engeli, insanları gözleri bağlı birbirini boğazlamaya sevk eden katil sistemini yıkacaklardır. Bunlar (...)

Hasan Bey atıldı:

-Sen milliyetperversin sanıyordum. Dönüp dolaşıp bize beynelmileliyet ifade eden bir felsefeyi yutturmaya çalışıyorsun.

Saffet birdenbire güldü:

-Türk Ocağı'nın en eski azasındanım, azizim. Milletimin kendini ifade etmek için kullandığı her vasıta, benim için en güzel, en sevimlisidir. Bunların kırkıncı asırda bile değişmesini istemem. İyi Türk milliyetperveri bence, başka milletlerin yüzünü ucuz bir maske halinde suratına takmayan adamdır. Bence o, kendi simasını muhafaza eden, fakat dünyanın yeni revşinde, insanlığa aklı ile kalbi ile sükun ve kudretiyle nümune olan Türk'tür (Adıvar 2010: 250-251).

Saffet'in bu konuşmasından sonra, ne Hasan Bey ne de Muhsin Bey cevap vermezler ve kendi görüşlerini savunmazlar. Diyalojik etkileşimin hâkim olduğu romanda, fikrinsel bir tartışmanın olması veya karşıt görüşün jest ve mimikleri ile bu fikre katılmadığını belirttiği imalar beklenir. Fakat monolojik söylemin hâkim olduğu bu romanda, kahramanlar, yazarın da fikrini temsil eden bu fikirlere karşı durabilme yeteneğinden mahrum karakterize edilmişlerdir.

*Vurun Kahpeye* eserinde Hatice Hanım ile Tosun Bey arasında Aliye hakkında geçen diyalogda da benzer bir durumla karşılaşılır. Hatice Hanım, Aliye'nin çocukları yüzü gözü açık şekilde çarşıdan geçirdiğini söyleyince yazar araya girerek Kuvay-ı

Milliye kumandanlarının müşterek ve bariz bir hususiyetleri olduğunu belirterek çavuşundan paşasına kadar yeni bir şeyler isteyen, hiç mutaassıp olmayan, mühim surette yeni bir kadın tipine taraftar olduğunu belirtir (Adıvar 2002: 31). Tosun Bey’in ifadeleriyle bu ifadesini güçlendirir:

-Muallime Hanım, namus kadının yüzünü açıp açmamasında değildir. Din de peçe demek değildir. Öyle kapalı kadınlar vardır ki kapı arasından her türlü rezaleti yaparlar. Onun için yeni Hoca Hanım'a yüzü açık diye kasabının hücumu hiç hakkı yoktur. Çocukları İstanbul usulü güzelce okutan herhangi bir hoca hanıma birisi yan bakarsa biz onun terbiyesini (...) (Adıvar 2002: 31).

Hatice Hanım, Tosun Bey’in bu sözlerine biz de eski İstanbulluyuz diyerek geri adım atar ve bu genç kızların bazen öyle iyileri olur ki diyerek monolojik söylemin zaferini ilan eder.

*Vurun Kahpeye* eserinde Hacı Fettah Efendi, Kantarcıların Uzun Hüseyin Efendi ve Maarif Müdürü’nün her akşam Yunan kumandanıyla beraber içki sofrasında âlem yaptığı belirtilerek bu kahramanlar yazarın monolojik söylemiyle mahkûm edilir. Bu kahramanlara söz hakkı tanınmayarak yazarın sınırlandırdığı çerçevede hapsedilirler.

*Zeyno’nun Oğlu* eserinde Mesture Hanım ile kızı Mazlume dünya görüşleri olarak birbirlerine oldukça ters bir yapıda karakterize edilirler; hatta o derece ki eski-yeni kutuplaşmasının izleri görülebilir. Fakat roman boyunca bu ikili arasında bir fikir tartışmasının cereyan etmemesi, eserin derinlikli bir tez üretmesine engel olur. Mesture Hanım ile Zeyno arasında süren gizli gerilim de söz ve fikirsel bağlamda yer bulamaz. Bu ikili çatışmaların diyaloglar halinde yer bulamaması, eserlerin diyalojik roman özelliği kazanmasına engel olur.

Halide Edip’in bu romanları Bahtin’in açıkladığı çoksesli romandaki yazarın oluşturması gereken diyalojik konuma uygunluk göstermez:

Çoksesli romanda yazarın kahraman karşısındaki yeni sanatsal konumu eksiksiz gerçekleştirilmiş ve baştan sona tutarlı bir diyalojik konumdur; kahramanın bağımsızlığını, iç özgürlüğünü, sonuçlanamazlığını ve belirlenemezliğini onaylayan bir konumdur. Yazar için kahraman “o” değildir, “ben” de değildir ama tamamen meşru bir “sen”dir yani bir diğer öteki özerk “ben”dir (“sen varsın”) (Bahtin 2004: 117).

Halide Edip, romanın içerisinde “ben” olarak durmaya çalışır ve kahramanlarını bu üslupla karakterize ederek diyalojik yönelimden uzaklaşır. Yazar, tek sesli tutumuyla olumsuz anlattığı karakterleri ötekileştiren, gözden düşürücü bir üslup takınarak romanda monolojik bir havayı hâkim kılar.

### **B-Halide Edip Romanlarında İdeolojik Söylem**

Edebi metnin bir ideolojinin ve fikrin savunucusu olabileceği bazı edebiyat kuramcılarının göre doğru değildir. Fakat Pospelov gibi bazı edebiyat kuramcıları da “bir ülke ya da bir dönem için karakteristik olan boyutların, yazarın gerçekliği nasıl değerlendirdiğinde dile geleceğini ve yazarın her zaman belli bir toplumsal katmanın kişisi olarak toplumsal olaylarda, ya katılarak ya da hatta yönlendirici olarak eserlerinde dile getirdiği toplumsal idealler için saf tutacağını söyler.” (Pospelov 2014: 28). Bahtin de monolojik söylemin hâkim olduğu metinleri ele alırken yazarın kendi ideolojik söyleminin hâkim kılınması adına böyle bir yöntemin tercih edildiğini ifade eder. Yazar gibi, edebi metin de yazıldığı toplumun günlük yaşamından, siyasi olaylarından, toplumsal meselelerinden etkilenir. Edebi bir metni yazılmış olduğu toplumdan soyutlamak, eserin zihni arka planının göz ardı edilmesini beraberinde getirir.

Halide Edip Adıvar, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra yazdığı *Zeyno'nun Oğlu* ve *Vurun Kahpeye* romanlarında, gerçekleşmesi için mücadele verdiği ideallerin hâkim olduğu bir anlam alanı inşa eder. Edebi bir metinde ideolojik söylemin inşa edilmesi konusunda Althusser bu söylemin “bir gerçekliği betimlemekten çok, bir istek, bir umut ya da bir nostaljiyi ifade” (Eagleton 1996: 234) şeklinde ortaya çıktığını belirtir.

İdeolojik söylemin sembolik biçimlerle metne dâhil edilebileceğini savunan John Thompson, sembolik biçimler vasıtasıyla anlam inşa edilebileceğini söyler. Thompson’un sembolik biçimlerden kastı “öznel tarafından üretilen ve onlar/başkaları tarafından kabul edilen geniş bir eylemler ve sözceler, imgeler ve metinler yelpazesidir.” (Thompson 2013: 76). Özne/Yazarın anlam inşa etme sürecinde kullandıkları ideolojiyi işleyiş kiplerini beş başlık altında toplayan Thompson, bu beş

kipin ideolojinin faaliyet gösterebileceği tek biçimler olduğunu söylemez aksine bu kiplere bazen farklı kiplerin de eklenebileceğini, hatta bu beş kipin bazen aynılaşarak birleşebileceğini de söyler. Thompson beş yöntemi şu başlıklar altında toplar: “1-Meşrulaştırma; 2-Taslama; 3-Birleştirme; 4-Parçalanma; 5-Şeyleştirme”.

### 1. Meşrulaştırma

Sembolik biçimlerde meşrulaştırma süreci, özne tarafından “meşru, adil ve desteklenmeye değer olarak temsil edilenin” (Thompson 2013: 77) iknaya dönük yapılar halinde sunulmasını ön görür. Hikayeleştirme, akli zemine oturtma ve geleneksel temeller üzerine inşa edilen anlam yapısı herkesin kabul edebileceği, onaylayacağı bir şekilde sunulur. Sembolik biçim üreticisi “bir dizi toplumsal ilişki veya kurumu savunmaya ya da haklı çıkarmaya dönük anlam alanı oluşturarak” (Thompson 2013: 77) çalışır. Tarihsel ve toplumsal olaylar hakkında özne tarafından kabul edilen ideolojik söylem, okuyucu/dinleyici üzerinde aidiyet bilinci sağlayacak boyutlarda inandırıcılık oluşturabilecek şekilde anlatılır. İstisnai durumlar genelleştirme yoluyla genele hükmedilir ve desteklenen fikrin inandırıcılığı artırılır.

Halide Edip, *Vurun Kahpeye* eserinde Kurtuluş Savaşı esnasında Anadolu’da meydana gelen işgalleri ve özellikle Yunanlar tarafından gerçekleştirilen işgal zamanında topraklarımızda yaşanan olaylar esnasındaki vakaları hikayeleştirme yoluyla eserine dayanak oluşturur. Halide Edip, *Vurun Kahpeye* eserinde hikayeleştirme yönteminden hareketle Hacı Fettah Efendi karakteri üzerinden bir din adamının Yunanlarla işbirliği yapmasını monolojik bir şekilde ele alarak anlam alanı oluşturur. Hacı Fettah Efendi, Ömer Efendi ile yaşadığı bir arsa meselesinden dolayı Yunanlarla işbirliği yapabilecek ölçüde hain ve işbirlikçi bir şekilde tanıtılır. Yazar, dünyevi endişeler sebebiyle bir insanın her şeyi yapabileceği, hatta düşmanlarla işbirliği dahi yapabilecek bir duruma yönelebileceğini akli zemine oturtarak meşrulaştırma yöntemini uygular. Kantarcıların Hüseyin Efendi ise Aliye’ye aşık olması ve sırf onu elde etmek amacıyla Yunanların köyü işgal etmesi ile ona sahip olabilmeyi hedefleyen ihtiras

sahibi bir insan olarak karşımıza çıkar. Yazar eserde monolojik bir yaklaşımla kendi bakış açısını, iki kahraman üzerinden hikayeleştirme yöntemiyle meşrulaştırmaya çalışır.

*Zeyno'nun Oğlu* eserinde ise Cumhuriyetin ilanından sonra ortaya çıkan Kürt isyanı ve Diyarbakır'da yaşayan halkın yaşantısı öyküleştirilerek metne dâhil edilir. Yazar burada da Şeyh M. kahramanı üzerinden, hükümete karşı çıkarılacak bir Kürt isyanında Haso çocuğun alet edilmesini hikayeleştirir. Şeyh M., Muhsin Bey ve diğer askeri vazifelileri takip etmek üzere Haso çocuğu dini eğitim verme bahanesiyle yanında tutuyor gösterilir. Bu hikayeleştirme yoluyla Şeyh M. ve çevresinde bulunan tarikat mensuplarının yaşantıları teksesli bir bakış açısıyla yerici ve ötekileştirici bir şekilde ele alınır.

Yazar genelleme yoluyla da eserlerde olumsuzladığı karakterler konusunda hedef kitleyi ikna etme amacına sık sık başvurur. *Vurun Kahpeye*'de Hacı Fettah Efendi, Kantarcıların Uzun Hüseyin, Maarif Müdürü, Hatice Hanım, köylü kadınlar, eşraf çocukları yazarın olumsuzladığı kişiler olarak görülür. Bu olumsuz kahramanların ortak yönü menfaatçi, ikiyüzlü, güven vermemeleri, güç karşısında eğilmeleri ve onursuz olmalarıdır. “Eşraf çocuklarının ekserisi cılız, fena bakılmış, sümüklü, kirli, fakat mütehakkim ve ahlaksızdı.” (Adivar 2002: 20) gibi olumsuz ve genelleşici ifadeleri yazarın monolojik bakışını yansıtmaktadır. Aliye'nin okuldan bir eşraf çocuğunu evine göndermesi sonrasında, Kantarcıların Uzun Hüseyin'in “siz ne hakla eşraf çocuğuna sui muamele ediyorsunuz?” (Adivar 2002: 14) sözleri de olumsuzlamanın genelleştirilmesini gösterir.

*Zeyno'nun Oğlu* eserinde de yazarın genelleştirmeler yoluyla söylemini meşrulaştırma yoluna başvurduğu görülür. Şeyh M.'nin evinde ikamet eden Haso Çocuk'un yaşadıklarını anlatan yazar, akşam namazından sonra Şeyh'in evinde yaşananları şöyle aktarır:

Küçük rekabetler, ihtiraslar, birbirlerini öldürmeden bırakmayacaklarını zannettiren boğazlaşmalar ve bu boğazlaşmaların nasıl ve niçin olduğu anlaşılmeden canciğer oluşlara inkılap eden tecellileri oluveriyor; siyasiyat, at ve

çocuğun saf gözlerini bulutlandıran bir şekilde kadından bahsedişler oluyordu. Umumiyetle nargile içiliyor. Bazan da kapıyı iyice kapadıktan sonra bazılarının gözlerini kan çanağına döndüren, dillerini dolaştıran beyaz bir su içiliyordu. Haso Çocuk en çok bu sudan ona içirmek istedikleri zaman korkuyor; bir vesile bulup kaçıyordu (Adivar 2010: 135).

Halide Edip’in K. Köyü’nde Haso Çocuk’un yaşadıklarını anlatırken de köy halkı ve köyün çocuklarını genelleyerek olumsuzladığı görülür. Yazar, monolojik bir yaklaşımla İstanbul’dan baktığı Diyarbakır’ı, başvurduğu genellemeler yoluyla meşrulaştırarak okuyucuyu ikna etmeye çalışır.

İki eserde de yazar, din adamı, Kürt halkı, eşraf, köyde yaşayan halk/çocuklar, dergâhta yaşayan tarikat mensupları hakkında kendi çizmiş olduğu şablon içerisinde bu kahramanları olumsuzlayarak kendi ideolojik bakışını hedef kitle nezdinde haklılaştırmaya çalışır.

## 2. Taslama

Thompson’un anlam inşa etme sürecinde kullanılacak bir yöntem olarak öne sürdüğü taslama, savunulan iddianın hâkim kılınması için birtakım şeylerin “gizlenerek inkâr edilerek veya örtbas edilerek ya da dikkatler mevcut ilişki veya süreçlerden başka yöne çevrilerek” (Thompson 2013: 78) anlatılmasıdır. Bu yöntemde yer değiştirme yoluyla “bir nesne ya da kişiye atıfta bulunmak için kullanılan pozitif veya negatif çağrışımların bir başka yöne aktarılmasıyla” (Thompson 2013: 78) anlam inşa edilebilir. Thompson’un ifade ettiği taslama yönteminin uygulanış tarzlarından birisi de hüsnütaberleştirmedir. Bu tarzla “eylemler, kurumlar ya da toplumsal ilişkiler olumlu bir değerlemeye neden olacak şekilde tarif ya da yeniden tarif edilir.” (Thompson 2013: 78). Mecaz da kullanılan bir diğer yöntem olarak sayılabilir. Dilin ya da sembolik biçimlerin temsili bir şekilde kullanılmasını sağlayan mecaz yoluyla “parçayı simgeleyen bir terim bütüne atıfta bulunmak ya da bütünü temsil eden bir terim parçaya atıfta bulunmak için” (Thompson 2013: 78) kullanılır. Mecazla anlam inşasında “gönderge açıkça ifade edilmeksizin ima edilme ya da bir başka şeyle ilişkilendirilerek olumlu ya da olumsuz değerlendirme” (Thompson 2013: 79) stratejisine de



başvurulabilir. Eğretilen ise “toplumsal ilişkileri, yerleşik kişi ve grupları gerçekte sahip olmadıkları niteliklerle bahşedilmiş gibi temsil ederek, böylelikle bazı özellikleri diğerleri pahasına vurgulayıp bunlara olumlu ya da olumsuz bir anlam yükleme” (Thompson 2013: 79) yapılarak anlam inşa edilir.

Halide Edip’in *Vurun Kahpe*’ye eserine verdiği isim yoluyla bir mecaz yapıldığı görülür. Burada vurgulanması gereken kişi Aliye’dir. Aliye, “Hacı Fettah Efendi’nin şeriat uğruna kurban ettirdiği, Kantarcıların Uzun Hüseyin Efendi’nin milliyet namına parçalattığı ilk kahpe” (Adıvar 2002: 165) olarak anlatılır. Eserde yüceltilen ve olumlu özellikleriyle ele alınan Aliye “Allahu Ekber” nidalarıyla katledilir. Burada “kahpe” sıfatının onu katleden kişilere yöneltildiği görülür. Bir kişiye veya gruba atfedilen negatif veya pozitif değerlemenin başka bir kişiye aktarılması yöntemiyle mecaz yoluna başvurulmuştur.

*Vurun Kahpe*’ye eserinde Halide Edip’in birçok yerde Aliye’yi anlatırken hüsnütibirleştirme yöntemine başvurduğu görülecektir. Aliye bir kadın olmasına rağmen sert mizaçlı, güçlü bir karakter sahibi, her zorluğa göğüs gerebilecek bir yapıda anlatılır. Halide Edip’in birçok romanında kendisiyle özdeşleşen kadın karakterler anlattığı bilindiğinden burada Aliye’yi anlatırken kullandığı hüsnütibirleştirme yöntemi buna bağlanabilir. Köyün eşrafından Kantarcıların Uzun Hüseyin Efendi okula geldiğinde “ne bir zaaf, ne gözyaşı, ne de korku gösteren” (Adıvar 2002: 15) Aliye, onu sert bir şekilde okuldan kovar. Bu anlatım Aliye’nin olduğundan daha olumlu bir şekilde anlatıldığını ortaya koyar. Aliye kahramanı eserde oldukça yüceltilmiş, her şeye fedakârca başkaldıran bir yapıda karakterize edilmiştir. Yunan kumandan Damyanos’un karşısına korkusuzca dikilen, köyün eşrafına ve Maarif Müdürü’ne karşı mücadele eden bir kahraman olan Aliye’nin eserde leitmotif olarak kullanılan şu ifadeleri de hüsnütibirleştirme yöntemine örneklik teşkil eder:

Sizin toprağımız benim toprağım, sizin eviniz, benim evim, burası için buranın çocukları için bir ışık, bir ana olacağım ve hiçbir şeyden korkmayacağım, vallahi ve billahi (Adıvar 2002: 1).

*Zeyno'nun Oğlu* eserinde yazar, özellikle Mesture Hanım üzerinden bir eğretileme yoluna gittiği görülür. Mesture Hanım ve kızına vermiş olduğu Mazlume isimleri de kahramanların anlatılış tarzlarına bakıldığında bir olumsuzluk yükleme özelliği taşırlar. Mesture Hanım, isminin ifade ettiği anlamın tam zıddı bir hayat tarzına ve düşünceye sahiptir. Kızının üst düzey bir askerle veya bürokratla evlenmesini hayal eder ve bir doktor olan Saffet ile evlenmesine verdiği tepki, onun olumsuz özelliklerinin daha ön plana çıkarılmasını sağlar:

Kızımın istikbalini mahvettiler, sebep olanların gözü kör olsun! İngilizceyi Londralı'dan, Fransızca'yı Parisli'den, piyanosunu Hikeler'den öğrenen evladım! İstanbul'un en asri, en şık kızı! Nihayet sünepe, istikbalsiz bir doktorun damına düştü! Ben onu kimlere vermezdim! (Adıvar 2010: 305).

*Zeyno'nun Oğlu* eserinde anlatılan Zeyno'nun evinde kurulan “kostüm partisi” ile ilgili anlatılanlar, yazarın yanlış batılılaşma mesajları verdiği, bu mesajlarını ise topluluk içinden seçtiği bazı kişileri eğretileme yoluyla anlatarak olumsuz özelliklerini vurguladığı bölümlere örneklik gösterir. Hayri Bey'i anlattığı şu bölüm, onun ne kadar geleneklerine yabancılaşmış ve batı taklitçiliğine düştüğünü gösterir:

Başında üç köşeli bir şapka, arkasında bir ucu sol omzuna atılmış bir harmani, ayaklarında uzun çizmeler vardı. Mahmuzlarını şakırdatarak belindeki ipek kuşağın uçlarını düzelterek kendine aynada çeki düzen veren bu kısa boylu adam Hayri Bey'di. Rudolf Valentino'nun Kanlı Meydan'daki Toreador kostümünü taklit etmişti. Hem de şakaklarındaki favorilere kadar itina ile taklit etmişti. Yalnız Valentino'nun kuvvetli, bülent vücuduna mukabil, Hayri Bey'in çarpuk çurpuk, kısa vücudu, kabadayılığın vahşi ve kanlı bir safhasına ait olan kostümle hayli gülünç olmuştu (Adıvar 2010: 285).

Halide Edip'in kendi fikri söyleminden yola çıkarak monolojik bakış açısıyla olumladığı kahramanları hüsnütabileştirme yoluyla yüceltmesi, olduğundan farklı göstermesi, olumsuzladığı/yanırladığı kahramanların da eğretileme yoluyla olumsuz yönlerini vurgulaması taslama yöntemiyle anlam inşasının gerçekleştiğini gösterir.

### 3. Birleştirme

Birleştirme yöntemine daha çok bir kimlik inşasının oluşturulmaya çalışıldığı sembolik biçimlerde rastlanır. Bu yöntemin en yaygın kullanımı standartlaştırma şeklinde karşımıza çıkar. Özne tarafından makbul ve doğru görünen kimlik inşası gerçekleştirilmeye çalışılır. Bireyler tek tek ayırt edici özelliklerinden öte, birleştirici ve kolektif bir bilinç etrafında standardizasyona tabi tutulur. “Milli marşlar, bayraklar, çeşitli türde armalar, kitabeler, gibi ulusal bütünlük” (Thompson 2013: 80) sembolleri ile milli bir kimlik inşa edilmeye çalışılır. Sadece “modern ulus devlet gibi büyük ölçekli toplumsal örgütlenmeler örneğinde değil, kolektif bir kimliğin yaratıldığı daha küçük örgütlenmeler örneğinde” (Thompson 2013: 80) de karşılaşılabılır. Bu yöntemle özne “kişileri, farklılıkları ve bölünmeleri hükümsüz bırakacak şekilde kaynaştırma” (Thompson 2013: 80) yoluna başvurabilir.

Halide Edip *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno'nun Oğlu* eserlerinde “biz” ve “öteki” etrafında bir kimlik inşa eder. “Biz”i temsil eden yapıda Aliye, Tosun Bey, Ömer Efendi, Gülsüm Hala, Zeyno ve Mazlume, Şaban Amca, Haso Çocuk görülürken “öteki”yi temsilen Hacı Fettah Efendi, Kantarcıların Uzun Hüseyin Efendi, Maarif Müdürü, Hatice Hanım, köy halkı, çocuklar, Şeyh M., Mesture Hanım, Ramazan, tarikat mensupları görülür. *Vurun Kahpeye* romanında Yunan işgaline karşı Kuvay-ı Milliye etrafında bir kimlik inşasının gerçekleşmesi istenilir. Bu kimlik inşasının temsilcisi ise İstanbul’dan köye gelen çağdaş bir kadın öğretmendir.

Halide Edip’in bu eserlerinde “biz” Halide Edip gibi düşünenler ve milli kimliğin yanında duranlardır. “Öteki” ise din adamlarıdır, eşraftır, düşmandır. Halide Edip’in kendisi gibi olanlar bir ışıktır, korkusuz ve fedakârdır. Fakat “öteki” olanlar menfaatçidir, sefihtir, ahlaksızdır, onursuzdur. Halide Edip böylelikle bir ulus yaratma sürecinde olan Cumhuriyet ideolojisine paralel bir şekilde kimlik inşası yolunda bir misyon üstlenmektedir.

*Vurun Kahpeye* romanında Mevlit ve Ferdası (Adıvar 2002: 57) bölümünde “biz”in içerisinde yer alan İstanbullu Dede örnek din adamını teşkil eder. Yazar,

Dede’yi olumlu özellikleri ile anlatarak bir mevlit törenini anlatır. Dede’nin “öteki”si ise Hacı Fettah Efendi’dir. Yazar, sahtekâr, menfaatçi, kinci ve haset bir din adamı olarak karakterize ettiği Hacı Fettah Efendi karşısında, İslam’ın “mistik” yönünü temsil eden Dede etrafında bir birleştirme yapmaya çabalar.

Aliye’nin çocukları “Senin için ey bayrağımız/Ölürüz de vermeyiz” (Adivar 2002: 22) marşını meydanda topluca söyleterek dolaştırması da yazarın marş ve bayrak gibi sembollerle bir kimlik inşasına dönük anlam oluşturduğunu gösterir.

#### 4. Parçalanma

Parçalanma yönteminde esas olan, “bireyleri bir kolektivite içinde birleştirerek değil, hâkim gruplara etkin bir şekilde meydan okuyabilecek kişi ve grupları parçalayarak veyahut da olası muhalefet güçlerini habis, muzır, ya da tehditkâr” (Thompson 2013: 82) olarak sunmaktır. En tipik stratejisi “farklılaştırmadır-kişi ve gruplar arasındaki ayrımları, farklılıkları ve bölünmeleri vurgulamaktır.” (Thompson 2013: 82). Parçalanma ile birleştirme kimi durumlarda ortak bir strateji olarak görülebilir, çünkü parçalanmada da bir “öteki” ortaya çıkarılır. Burada “öteki”ne sansürlenme uygulanır. Savunulan iddianın karşısında inşa edilen “öteki” sansürlenir, tehdit olarak gösterilir, düşmanlaştırılır.

Halide Edip bu romanlarında Hacı Fettah Efendi ve Şeyh M. kahramanlarından hareketle din adamlarını olumsuz bir tipliklemeyle karakterize eder. Hacı Fettah Efendi’nin Aliye hakkında söyledikleri, kimlik inşası önünde nasıl bir tehdit olduğunu gözler önüne serer:

Görüyor musunuz? Erkeklerin içinde yüzü gözü açık namahremler Müslümanların kalbini fesada vermek için şarkı söyleyerek dolaşıyorlar. Bunlar, bunlar mel’undur, bunların eline çocuklarınızı teslim etmeyiniz, eğer bir gün yalnız içimize Yunan girdiğini değil, başımıza taş yağdığını görmek istemiyorsanız, bu karıların üstleri başlarıyla beraber kendilerini de parçalayınız, yoksa Cenab-ı Hakk’ın bütün gazapları üzerimizden eksik olmayacaktır (Adivar 2002: 23).

Hacı Fettah Efendi, Aliye gibi çağdaş bir öğretmenin giyim tarzını eleştiren, buna karşı yaptığı eleştirileri ise şeriat üzerinden yapan bir habis, bir tehdit olarak sunulmaktadır. Sosyolojik olarak düşünüldüğünde bir din adamı, köy gibi küçük bir yerleşim yerinde etkin ve aktif olabilecek, insanları kendi fikirleriyle etkileyebilecek bir statüye sahiptir. Yani muktedir fikir ve kimliğe meydan okuyabilecek, tehdit unsuru oluşturabilecek bir konuma sahiptir. Yazar, bu din adamını, yeni ulus kimliğinin oluşumunda tehdit olarak gösterirken onu farklılaştırarak dinini yaşamayan, sahtekâr bir menfaatçi olarak takdim eder.

*Zeyno'nun Oğlu* eserinde Şeyh M. de hâkim ideolojiye karşı duran, bir tehdit unsuru olarak görülür. Tıpkı Hacı Fettah Efendi'de olduğu gibi bir şeyh de bulunmuş olduğu toplumda saygın ve ağırlığı olan bir konumda düşünülür. Hatta bir din adamının ötesinde onun nüfusu bölgesel, bazen de ulusal nitelikte olabilir. Bu açıdan bakıldığında Şeyh M., ulusal kimlik inşasının karşısında daha büyük bir tehlike olarak tanıtılır. Nasıl bir tehdit unsuru olarak düşünüldüğünü anlamak için şu cümleler açıklayıcı olabilir:

Şeyh, evvela İstanbulluların zalim, günahkâr ve fena insanlar olduklarını, bunları yeryüzünden kaldırmak için Cenab-ı Hakk'ın kendisini memur ettiğini uzun uzadıya anlatmıştı. Bunu o kadar eski ve karışık hikayelerle izah ediyordu ki çocuk şeyhin anlattıklarını tabii olarak masal diye dinliyordu. Bilhassa şeyh, İstanbulluları Kavm-i Lut'a teşbih ediyor, hayatlarından garip misaller alıyordu. Fakat bütün bu ateşli ve renkli nutuklar bir noktaya vasil oluyordu. Bu asri Kavm-i Lut'u ortadan kaldırmak için Hücum Taburu Kumandanı Hasan Bey'i öldürmek lazımdı (Adıvar 2010: 281-282).

*Zeyno'nun Oğlu* eserinde Haso Çocuk'a iyilikle muamele eden Şaban Amca, “büyükbabası, Kemah'tan K. Köyü'ne hicret etmiş bir Türk ailesindendi ve Şark Türklerinin sükûnunu, tatlılığını ana tarafından ateşin bir Kürt kanı almış olmasına rağmen, mizacında muhafaza etmiş, küçük ve zayıf şeylere maddi, manevi kuvvetli erkeklerin hissettiği şefkatle, himaye ile dolu adamdı.” (Adıvar 2010: 70) şeklinde tanıtılarak K. Köyü'ndeki Kürt halkından farklılaştırılır. Bu anlatımla Kürt kanına sahip olmanın, negatif çağrışımlara sebep olabileceği anlatılır.

Farklılaştırılan bir diğer kitle de K. Köyü'nün çocukları ve kadınlarıdır. Halk ve çocuklar, Haso Çocuk'a ve annesi Zeyno'ya insancıl davranmazlar ve onları sürekli

ötekileştirirler. Haso Çocuk, çocuklar tarafından oyunlara alınmaz ve arkasından sürekli “piç” nidalarıyla çağrılır. Ramazan döndükten sonra, hem annesine hem de Haso Çocuk’a ağır muamelelerde bulunur. Fakat ne köy halkı ne de köyün çocukları onlara yardım etmezler. Bu kitle, duyarsız, insanlıktan nasibini almamış bireyler olarak tanıtılır. Yazar halkı ve çocukları bu şekilde tanıtarak metinde inşa etmeye çalıştığı kendi fikri konusunda okuyucuyu “biz” etrafında buluşmaya ikna etmeye çalışır.

### 5. Şeyleştirme

Şeyleştirme, “sosyo-tarihsel görüngülerin, kalıcı, değişmez ve sürekli tekrerr ediyormuş” (Thompson 2013: 82) gibi resmedilmesiyle uygulanan bir yöntemdir. İnsanlar duygularından arındırılmış, insani melekelerini kaybetmiş şekilde anlatılırlar. “Adlandırma” ve “edilginleştirme” yöntemleriyle iradelerini yitirmiş, nihaileştirilmiş, hareket kabiliyetlerini kullanamayacak şekilde resmedilirler. Bu yöntem, “aktörleri ve eylemliliği siler ve süreçleri, bunları üreten bir öznenin yokluğunda gerçekleşen şeyler veya olaylar olarak temsil ederler. Eylemlerin nasıl başladıklarına dair bütün izlerin kaybolması ve nasıl sonlanacaklarına dair bütün soruların tasavvur edilemez” (Thompson 2013: 82) hale getirilmesi şeklinde işlevsellik kazanır.

*Vurun Kahpeye*’de romanın bazı yerlerinde halkın bir kısmının Aliye’yi sevdiği görülür. Fakat Hacı Fettah Efendi ve Kantarcıların Uzun Hüseyin Efendi kendi ihtirasları ve nefretleri sebebiyle Aliye’ye hücum ederken köy halkından hiç kimsenin ona sahip çıkmak aklına gelmez. Aliye çocuklara bir şeyler öğretmek adına bütün fedakârlıklara katlanırken halk olanlara hiçbir tepki vermez. Çünkü onlar yazar tarafından “şeyleştirilmiş”lerdir. Bir nesne gibi duygularını yitirmiş, olaylar karşısında tepki veremez duruma düşmüşlerdir.

*Zeyno ’nun Oğlu* eserinde Kürt Zeyno iradesini kaybetmiş, kendisine yapılanlara tepki veremeyen bir düşkünlükte anlatılır. “Annesinden üç defa daha fazla kuvvetli olmasına rağmen, ona karşı mukavemeti hatırından bile geçiremez.” (Adivar 2010: 59). Köylü kadınlar çeşmeden su alırken ona ve çocuğuna hakaret ederken hiçbir tepki

veremez konumdadır. Çünkü o yazar tarafından “makine gibi çalışan, muti ve gürültüden çekinen sessiz bir mâhluk” (Adıvar 2010: 69) olarak tanımlanır. Kürt Zeyno sadece kendisine değil, çocuğuna karşı yapılan hakaretlere, zulümlere de karşılık veremez bir konumdadır. Aksine bir annenin kendisine olmasa bile çocuğuna karşı yapılanlara tepki vermesi beklenirdi.

Haso Çocuk’un başına gelenler de Kürt Zeyno’nunkinden pek farklı değildir. Haso Çocuk, roman boyunca sürekli el değiştirir. Önce Ramazan tarafından kovulur, Şaban Amca’nın evinde kalır, onun hanımı tarafından iyi muamele görmez. Şaban Amca’sının yanında para kazanmaya başlamasıyla Ramazan onu tekrar almak ister fakat at yarışını kazanması sonrasında Şeyh M. onu yanına alır. Tüm bu süreçlerde Haso Çocuk hiçbir tepki veremez. Daha sonra da Hasan ve Zeyno ona yakınlık gösterirler. Haso Çocuk annesinin rahatı için kendisine yapılan haksızlıklara tepki veremez. Bir nesne gibi alınıp konum değiştirilmesine rağmen irade geliştiremeyen bir şekilde anlatılır.

*Vurun Kahpeye* romanında mevlit sırasında “şeker verdirilmeyen”, düğünlerde oynatılan ve kötü kadın muamelesi yapılan kadın da nesneleştirilmiş/şeyleştirilmiş kahramanlardan birisidir.

Eserlerin geneline bakıldığında ise genel bir şeyleştirme/nesneleştirmeden bahsetmek gayet tabiidir. Yazarın sesini temsil eden, “biz” etrafında anlatılan karakterler olumlu özellikleriyle ön plana çıkarken yazarın olumsuzladığı/dışladığı olumsuz kahramanlar, “öteki”ler olumsuz şekilde anlatılır. Olumlu kahramanlarda bir eksiklik veya çelişki, çatışma bulmak söz konusu değildir. Olumsuz kahramanlarda ise hiçbir olumlu emareye rastlanmaz. Bu karakterize etme tarzı şeyleştirme/nesneleştirme yapıldığını açıkça gösterir.

## **Sonuç**

II. Meşrutîye döneminde yazarlığa başlayan ve Cumhuriyet döneminde de eserler yazan bir romancı olan Halide Edip Adıvar, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte ulus

kimliğin inşası yönünde edebi eserler vermiştir. Çalışmamızda incelediğimiz *Vurun Kahpeye* romanında Yunan işgali sırasında Anadolu’da, *Zeyno’nun Oğlu* romanında ise Diyarbakır’da yaşanan Kürt isyanı esnasında Diyarbakır’da geçen olayları konu olarak işler.

Bahtin, romanın şartlarından birini, hayatın çoksesli doğasını yansıtması olarak görür. Bunun yanında dünyanın yazarın gözünden değil de kahramanın gözünden nasıl görüldüğünü yansıtma dozunun romana çoksesli veya monolojik niteliği kazandıracağına vurgu yapar. Başarılı bir romanın yaşadığımız hayatta bulunan tüm sesleri orkestralayarak metne dâhil etmesi gerektiğini savunur. Halide Edip’in *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno’nun Oğlu* romanları öncelikle Bahtin’in söz konusu metodolojisiyle ele alınmış ve yazarın romanlarında çoksesli bir yapının oluşturulamadığı gözlemlenmiştir. Yazar, romanlarında kahramanların gözünden bir dünyayı değil de kendi gözüyle yapılandığı dünyada kahramanlarına rol biçer. Bu eserlerde kahramanlar, kendi öz bilinçleri ve şuurları ile değil, yazarın söylemine katkıda bulunacak şekilde karakterize edilirler. Ayrıca Halide Edip bu romanlarda, hayatın karmaşık yapılanmasını esere dâhil edip orkestralayan bir yazar olarak değil, monolojik bakış açısıyla esere yön veren bir konumda bulunur.

Çalışmanın ikinci aşamasında ise Thompson’un sembolik biçimlerde ideolojik anlam inşa yöntemleri açısından önerdiği metodoloji çerçevesinde eserler tahlil edilmiştir. Thompson, anlam inşa yöntemleri olarak meşrulaştırma, taslama, birleştirme, parçalanma ve şeyleştirme şeklinde bir metodoloji ile sembolik biçimlerin/metinlerin söylem analizinin yapılabileceği üzerinde durur. Bu yöntemler doğrultusunda Halide Edip’in erken dönem Cumhuriyet romancılarının genelinde olduğu gibi, bir ulus inşası yönünde bir yaklaşımı önelediği görülür. Yazar, kendi dünya görüşünün tek hakikat olduğu görüşünden hareketle eserlerinde monolojik bakış açısıyla kahramanlarını “biz” ve “öteki” şeklinde sınıflama yoluna gitmiştir. Yazarın fikrini yansıtan kahramanlar “biz” etrafında olumlu, yanlışsız olarak anlatılırken “öteki” etrafında şekillenen kahramanlar olumsuzlayıcı/dışlayıcı bir üslupla ele alınmıştır. Din adamları muktedir



güç karşısında bir tehdit unsuru olarak romana dâhil edilirken bu kahramanlar sahtekâr, menfaatçi ve dini dünyevi amaçlarına alet eden kahramanlar olarak eserlerde yer alırlar.

Bahtin ve Thompson’un metodolojileri bağlamında yapılan bu çalışmada, Halide Edip’in *Vurun Kahpeye* ve *Zeyno’nun Oğlu* eserlerinde romanlarını monolojik bir üslupla kaleme alan Halide Edip’in sesinin/fikrinin/ideolojisinin baskın bir unsur olarak yer aldığı görülmüştür.

### KAYNAKÇA

- ADIVAR, Halide Edip (2002). *Vurun Kahpeye*, İstanbul: Özgür Yayınları.
- ADIVAR, Halide Edip (2010). *Zeyno'nun Oğlu*, İstanbul: Can Yayınları.
- BAHTIN, M. Mihail (2004). *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis Yayınları.
- BAKHTIN, M. Mikhail (2014). *Karnavaldan Romana-Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BANARLI, Nihat Sami (2004). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: MEB Yayınları.
- BAŞ, Münire Kevser (2013). “Yakup Kadri'nin Romanlarını ‘Sosyal Kronik’ Olarak Okumak Mümkün Müdür?”, *Turkish Studies*, (8): 1003-1032.
- EAGLETON, Terry (1996). *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GÜNDÜZ, Osman (2009). “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı”, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ramazan Korkmaz, Ankara: Grafiker Yayınları.
- KARPAT, Kemal (2009). *Osmanlıdan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- POSPELOV, Gennadiy (2014). *Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- SEYHAN, Azade (2004). *Modern Türk Romanı*, çev. Kemal Irmak, İstanbul: İletişim Yayınları.
- THOMPSON, John B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür*, çev. İdil Çetin, Ankara: Dipnot Yayınları.
- TÜZER, İbrahim (2010). “Toplumdan Romana Bir Dönüşümün Hikayesi: Şerif Mardin'in Türk Modernleşmesi”, *Ayraç*, (7): 61-64.

Makale Geliş | Received: 05.04.2017  
Makale Kabul | Accepted: 19.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.309371

## **Alpaslan DEMİR**

Doç. Dr. | Assoc.Prof. Dr.  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Tokat-Türkiye  
Gaziosmanpaşa University, Faculty of Science and Arts, Department of History, Tokat-Turkey  
alpaslandemirtr@yahoo.com

## **Yasin DÖNDER**

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate  
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tokat-Türkiye  
Gaziosmanpaşa University, Graduate School of Social Sciences, Tokat-Turkey  
nesa1035@hotmail.com

### **Gümüşhane Şerhiye Sicili (1887-1892)**

#### **Öz**

Şerhiye Sicilleri, Osmanlı Devleti'nin idari, siyasi ve sosyo-ekonomik yapısını anlamlandırmak için zengin bilgiler içeren önemli defter serileridir. Toplumunu ilgilendiren eğitim, sağlık, kültür, ekonomi, ziraat, ticaret gibi pek çok konuda binlerce belgeyi bünyesinde barındırır. Şerhiye Sicilleri, bazı Osmanlı şehirleri için yüzlerce yıllık dönemi aydınlatmak için yeterli veriler sağlamaktadır. Ancak bahse konu olan Gümüşhane için günümüze ulaşmış tek bir şerhiye defteri vardır. 1887-1892 yılları arasında tutulan bu defter, Gümüşhane tarihine ışık tutacak veriler içermektedir. Bu çalışma ile mevcut Şerhiye Sicili'nin tanıtımı gerçekleştirilerek elde edilen bilgiler ilim dünyasının faydasına sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Gümüşhane, Şerhiye Sicili, 19. Yüzyıl, Osmanlı Devleti.

### **Gümüşhane Şerhiye Register (1887-1892)**

#### **Abstract**

Şerhiye registers are series that contain rich data to make sense the politic, social and economic structure of the Ottoman State. These registers contain thousands record about trade, agriculture, culture, education and economy. These provide enough data to light centuries-old period of some Ottoman cities. But there is only one extant Şerhiye register about Gümüşhane which is the subject of discussion. This notebook which recorded between the years of 1887-1892 contains data that shed light on the history of Gümüşhane. In this research, it will be made presentation of the Şerhiye register and accured information from the register will be presented for the benefit of science world.

**Keywords:** Gümüşhane, Şerhiye Register, 19th Century, Ottoman State.

## Giriş

Osmanlı idari ve adli sistemi içerisinde görevlendirilen kadı veya naibi tarafından tutulan kadı sicilleri, kadı divanı, mahkeme kayıtları, sicillât-ı şer'iyye ve en yaygın kullanımını ile Şer'iyye Sicilleri olarak bilinmektedir. Bu defterler, zengin ve bir o kadar da çeşitli türden belgeleri içermektedir (Uğur 1999: 8). Osmanlı Devleti'nde reaya veya reaya-devlet arasında meydana gelen hukukî ilişkilere dair kayıtları içeren Şer'iyye Sicilleri, Osmanlı toplum yapısını hukuki, idari, dini ve sosyo-kültürel açıdan izah eden önemli kaynaklardır. Özetle bu defterler, şer'i mahkemeler tarafından verilen her türlü ilâm, hüccet, vekâlet, vesâyet, tereke, ferman, berat gibi evrakın kadılar tarafından “sakk-ı şer'i usulü” denilen belli bir usule göre kaydedilmesidir (Akgündüz 1988: 17-18; Demir ve Dönder 2015: 76).

Şer'iyye Sicilleri'nde bulunan kayıtlar genel olarak iki bölümde toplanabilir. Bunlardan ilki, hükümet ve devlet adamları tarafından gönderilen hükümler, fermanlar, beratlar, buyrulduklar; ikincisi ise kadı tarafından düzenlenip sicile yazılan ilâmlar, hüccetler, ma'rûzlar, mürâseleler gibi belgelerdir (Akgündüz 2002: 59). Nikâh, evlenme, miras taksimi, yetim malları ile kayıp malların muhafazası, vasi tayini ve azli, vasiyetlerin ve vakıfların hükümlerine riayet edilip edilmediğinin takibi, cürüm ve cinayet davaları gibi şer'i ve hukukî işlerin yanında idari yönden de kadılara oldukça geniş yetki ve görevler verilmesi (Uzunçarşılı 1988: 108-109) kadı sicillerinin önemini ortaya koymaktadır. Bu durum, kadı sicillerini toplumu ilgilendiren eğitim, sağlık (Demir 2012: 31-46; Çetin 1993: 122), kültür, ekonomi, ziraat, ticaret gibi pek çok konuda binlerce belgeyi bünyesinde barındıran vazgeçilmez birer kaynak konumuna getirmiştir (Çetin 1987: 60).

Osmanlı Devleti'nin değişim ve dönüşüm sürecinin hızlandığı 19. yüzyıl, hemen her alanda olduğu gibi devletin merkezde ve taşradaki önemli görevlisi olan kadı ve kadının görev sahasında da birtakım değişikliklere sebep olmuştur. II. Mahmut dönemi idari teşkilatında yapılan değişiklikler neticesinde kadıların idari alandaki yetkileri azaltılırken güvenlik hizmetleri ve belediye işlerine ait yetkileri ise tamamen ellerinden alınmıştır. Tanzimat döneminde ise kadıların elinde yalnızca hâkimlik görevi kalmıştır

(Bozatay ve Demir 2014: 86). Osmanlı Devleti'nde önceleri idari ve adli konular bir bütün içerisinde değerlendirilirken yapılan ıslahatlar sonucu idari ve adli konular birbirinden ayrılmıştır. Aile, miras, vakıf, şahsa karşı işlenen suçlar ve bunların cezaları gibi şahsi hukuku ilgilendiren davalar dışındaki hususlar, 1867 tarihli Divan-ı Ahkâm-ı Adliye Nizamnamesi ile Şer'iyye mahkemelerinin yetki alanından çıkarıldığı gibi aynı yıl yayınlanan Şura-yı Devlet Nizamnamesi ile de Şer'iyye mahkemelerinin idari yargı yetkileri ellerinden alınmıştır (Akgündüz 2002: 56-57). 1879'da adli teşkilatta son düzenlemeler yapılmıştır. Bu kapsamda daha önce yargı sisteminde olmayan savcılık kurumu, avukatlık ve noterlik unsurları sisteme dâhil edilmiştir. Yargı teşkilatında yapılan ıslahatlar sonucu şer'i kanunlara göre hüküm veren mahkemeler, eskiye oranla önemini yitirmiştir. Aynı dönemde kadıların nüfuzunun azaldığı gözlenmektedir. Kadıların üstlenmiş olduğu adli, beledi ve mülki görevlerinden ellerinde sadece sınırlanmış bir halde yargılama yetkisi kalmıştır (Ekinçi 2004: 352-354; Bozatay ve Demir 2014: 86). Kadıların görev alanlarının daraltılmasıyla beraber Şer'iyye Sicilleri'nde kaydedilen davaların konu çeşitliliği de azalmıştır.

Bu çalışmada, tüm bu değişim sürecinin yaşandığı ve etkilerinin Osmanlı coğrafyasının her köşesine yayıldığı bir zaman aralığında Gümüşhane'de tutulmuş, 1887-1892 yıllarını kapsayan, şer'iyye sicilinin tanıtımı yapılarak içeriği hakkında bilgi verilecektir.

### **Defterin Fiziki Özellikleri**

Gümüşhane Şer'iyye Sicili, Milli Kütüphane'de yanlışlıkla 56 numaralı Sivas Şer'iyye Sicili olarak kaydedilmiştir. Aynı defter, İSAM kataloğunda ise 3 numaralı Gümüşhane (Şiran) sicili olarak kayıtlıdır (Saylan 2014: 9). Mikrofilmlerden de anlaşıldığı üzere defter bir hayli yıpranmış vaziyette olup toplam 73 varaktan oluşmaktadır. Defterin her sayfasında, sayfa numaraları sayfanın üst orta kısmında Latin rakamlarıyla verilmiştir. Ayrıca ilgili sayfanın sağ ve sol üst köşelerinde sayfa numaraları eski Türkçe yazıyla da yazılmıştır. Numaralandırma verilirken birinci

varağın ön tarafı boş bırakılmış ve arka tarafı birinci sayfa olarak numaralandırılmıştır. İlk varağın ve son varağın ön yüzlerinde “*Yalnız yüz kırk yedi sahifeden ibaret olduğu tasdik olunur fi 12 Kânûn-ı evvel sene 303*” ibaresi yer almaktadır. Her bir davanın üzerinde dava numaraları da mevcuttur. Defterde 25 Rebi’ü’l-evvel 1305 (11 Aralık 1887) tarihli ilk dava 70 numara ile başlamaktadır. Dava numarasının 70 ile başlaması nedeniyle defterin eksik olarak ciltlendiği ve numaralandırmanın sonradan yapıldığı veya biten bir defterden yeni bir deftere geçildiği düşünülebilir. Esasında defterin eski Türkçe yazı ile numaralandırılması yapıldıktan sonra da iki varağının kaybolduğu açıktır. Nitekim 68. varaktan sonra eski Türkçe yazı ile numaralandırmaya göre 136-137. ve 138-139. sayfalar bulunmamaktadır. Eski yazı ile yazılarak verilen 135. sahifeden 140. sahifeye geçilmektedir. Latin rakamlarla numaralandırılırken bu durum gözden kaçmış olmalı ki 135’ten 136 olarak sayfa numaraları devam etmiştir. Aradaki iki varağın, defterin özellikle son sayfalara doğru harap durumundan da anlaşılacağı üzere kopup kaybolduğu dava numaralarından da tespit edilebilmektedir. 135. sayfada dokuz numaralı dava bulunurken bir sonraki sayfada dava numarası 16’dır.

Defterin sayfa aralarına sonradan eklenmiş kâğıtlar da bulunmaktadır. Ön kapağın içine yapıştırılmış olan kâğıt parçalarından biri defterin eksik sayfalarıyla alakalıdır. Nitekim yırtıklardan da anlaşıldığı üzere sayfanın ortalarına ait olan üç satırlık bu küçük kâğıt parçası numero 10 ile kaydedilmiş bir dava kaydına ait olup 5 Zi’l-ka’de 1307 tarihlidir. Daha önce de ifade edildiği üzere sayfa 135’ten sonra iki varak kayıptır. 135. sayfadaki dava numarası 9 olup dava yarım kalmıştır. 136. sayfa ise yarım bir dava kaydı sonrası 16 numaralı dava ile devam etmektedir. 8 numaralı davanın tarihi 5 Zi’l-ka’de 1307 olduğu da göz önüne alındığında bahsi geçen kâğıt parçasının aradaki kayıp sayfalarla alakalı olduğu açıktır. Ayrıca yazı sitili olarak da birbirlerine benzemektedir. Fakat ön kapağın iç tarafına yapıştırılmış olan diğer kâğıt parçasının kayıp sayfalarla alakalı olup olmadığı teyit edilememiştir. Ön kapağın iç kısmında yapıştırılmış bir başka kâğıt parçası ise Kelkit kazası mahkeme reisi tarafından Gümüşhane sancağı bidayet mahkemesine gönderilmiş 20 Zi’l-hicce 1306 (17 Ağustos

1889) tarihli olup Kelkit kazası mahkemesine mahsus bir mührün bulunmadığından bahisle mühür talebi ile alakalıdır.

Defter sayfaları arasına sonradan eklenmiş bir başka kâğıt ise sayfa 21-22 arasında bulunmaktadır. Bu kâğıt 20 numaralı sayfada bulunan 12 numaralı dava ile alakalıdır. Sayfa 25-26 arasında bulunan iki kâğıttan biri Erzincan Ermeni milletine bağlı olup Torul kazasında vefat eden kişinin defin masrafları ile ilgili olup, sayfa 23'te bulunan 18 numaralı dava ile ilintilidir. Diğer ek kâğıdın konusu ise aslen Bayburd kazasının Uzungazi mahallesinden olan bir kişinin Gümüşhane'nin Cami-i Kebir mahallesinde oturan Hasibe ile olan boşanma davasına aittir. Bu belge sayfa 25'de bulunan 20 numaralı davanın ekidir. Sayfa 27-28 arasındaki ek ise sayfa 28'de kayıtlı 24 numaralı dava; sayfa 33-34 arasındaki ek sayfa 34'te kayıtlı 32 numaralı dava; sayfa 67-68 ve 69-70 arasındaki ekler sayfa 70'de kayıtlı 3 numaralı dava; sayfa 93-94 arasındaki ek sayfa 94'de kayıtlı 28 numaralı dava; sayfa 109-110 arasındaki ek sayfa 109'da kayıtlı 40 numaralı dava ile ilgilidir.

Defterin dava numaralandırmalarında da çeşitli problemler mevcuttur. Daha önce de ifade edildiği üzere defter 25 Rebi'ü'l-evvel 1305 (11 Aralık 1887) tarihli 70 numaralı dava kaydı ile başlamaktadır. 88 numaralı 7 Receb 1305 (20 Mart 1888) tarihli davanın sonunda “*Ed-dâi nâib-i sâbık*” kaydı ve mühür bulunmaktadır. Bu kayıttan anlaşıldığı üzere naib görevi bırakmıştır. Nitekim hemen akabinde sayfa 14'ün numarasız ilk kaydı yeni naib ataması ile ilgilidir. Bu kayda göre 11 Şaban 1305 (23 Nisan 1888) tarihinden itibaren sâbık Pervende naibi Abdulmuin Efendi Gümüşhane'ye naib olarak görevlendirilmiştir. Dolayısıyla bu kayıttan sonra dava numaraları birden başlayarak kaydedilmiştir. Bu naib döneminde deftere, sayfa 34 ve 35'te kayıtlı iki davaya mükerrer olarak 32 numara verildiği de göz önüne alındığında, toplam 73 dava kaydedilmiştir. Abdulmuin Efendi döneminde kaydedilen son dava 11 Cemâziye'l-âhir 1307 (2 Şubat 1890) olduğuna göre yaklaşık 21 aylık bir naiblik dönemi olmuştur. 11 Cemâziye'l-âhir 1307 (2 Şubat 1890) tarihli davanın sonuna naibin mührü ile beraber şöyle bir not düşülmüştür: “*Temmetü'l-keîâm ceffü'l-kalem bi-'avni'l-meliki'l-a'lâm /*

*Hukûk-perver olmayanlar onlardır rüsvâ-yı âlem*” (Dünyanın melikinin yardımıyla kalemin kurduğu, sözün bittiği / Hukuku sevmeyenler onlardır rezil olanlar).

Abdulmuin Efendi'den sonra Gümüşhane'ye, 68 numaralı sayfanın ilk kaydına göre, 11 Şaban 1307 (2 Nisan 1890) tarihinden itibaren sâbık Mardin naibi Abbas Efendi atanmıştır. Dolayısıyla dava numaraları tekrar birden başlayarak kaydedilmiştir. Dava numaralarında 11 numara sehven atlanmıştır. Ayrıca sayfa 82'de bulunan dava numarası 21 olarak devam etmesi gerekirken yanlışlıkla tekrar 19'dan devam ettirilmiştir. 83 ve 84'de kayıtlı iki farklı davaya ise 22 numara mükerrer olarak verilmiştir. Sayfa 85'te dava numarası 24 olarak verilmesi gerekirken 14 olarak verilmiş ve sonraki dava numaraları buna göre devam ettirilmiştir. 103. sayfada 42 numaralı davadan sonra kaydedilen dava kaydına ise numara verilmemiştir. Karışıklıklar sonraki sayfalarda da devam etmiştir. Sayfa 109'da 49 numaralı dava kaydından sonra gelen davaya 40 numara verilmiş ve 110. sayfada yer alan bir sonraki davaya ise 48 numara verilerek devam edilmiştir. Abbas Efendi döneminde kaydedilen son dava 128. sayfada yer alan 70 numaralı dava olup 3 Şaban 1309 (3 Mart 1892) tarihlidir. Buna göre 23 ay görev yapan Abbas Efendi döneminde 88 dava kayda geçmiştir. 128. sayfanın sonunda Abbas Efendi'nin mührüyle beraber “*Abbas Nuri el-mevâli'l-hulefâ-yı livâ-i Gümüşhane nemmekahu el-fakir ed-dai*” notu bulunmaktadır.

129. sayfada Gümüşhane naibi Fehmi'nin Gümüşhane mutasarrıflığına yazdığı yazının kaydı bulunmaktadır. Buna göre, Şaban ayının başından itibaren şer'i işleri görmek üzere birinin vekil olarak görevlendirilmesi talep edilmektedir. Bu yazıya verilen 25 Şubat 1307 (8 Mart 1892) tarihli cevap talebin hemen akabinde deftere kaydedilmiştir. Bu cevaba göre, mahkeme kâtibinin göreve vekâlet etmesi istenmiştir. Bu kayıt sonrası 1 numara ile 11 Şaban 1309 (11 Mart 1892) tarihli bir nikâh kaydedilmiştir. Nikâh kaydının hemen akabinde ise yeni naibin atama kaydı bulunmaktadır. Bu kayda göre 11 Şaban 1309 (11 Mart 1892) tarihinden itibaren müderrislerden sabık Piriştine naibi Hasan Fehmi Efendi görevlendirilmiştir. Dolayısıyla sayfa 130'dan itibaren dava numaraları tekrar birden başlayarak verilmiştir. Defterin son iki varağının alt kısımları yırtık olduğundan Latin 143, eski yazı ile yüz



kırk yedinci sayfada yer alan son kaydın tarihi okunamamaktadır. Ama bu kaydın bir öncesinde yer alan 23 numaralı dava 14 Safer 1310 (7 Eylül 1892) tarihini taşımaktadır. Hasan Fehmi Efendi dönemine ait defterde numarasız iki kayıt ile beraber toplam 26 dava kaydı olmalıdır. Fakat yukarıda da bahsedildiği üzere iki varağın kayıp olması nedeniyle altı davanın konusu hakkında malumat sahibi değiliz. Dolayısıyla Hasan Fehmi Efendi dönemine ait defterde toplam 20 dava kaydı bulunmaktadır.

25 Rebi’ü’l-evvel 1305 (11 Aralık 1887) – 14 Safer 1310 (7 Eylül 1892) tarihleri arasında 4 yıl 9 aylık bir dönemi kapsayan Gümüşhane Şerhiye Sicilinde beşi naib atamalarıyla ilgili olmak üzere toplam 207 kayıt bulunmaktadır.

### Defterin Muhtevası

Defterde Gümüşhane’ye ait on altı mahalle ismi geçmektedir. En fazla dava kaydı otuz bir adet ile Cami-i Kebir mahallesine aittir. Sık bir şekilde ismi geçen mahalleler ise on dört dava ile Emirler; onar dava ile Sorda ve Cami-i Sagir; sekiz dava ile Ermeni ve altı dava ile Meryem Ana’dır. İsmi geçen diğer mahalleler ise Burhaneddin (beş kez); Ayatodor (beş kez); Saadeddin (üç kez); Kilise (üç kez); Rüstem Camii (iki kez); Hızır İlyas (iki kez); Cami-i Çarşı (iki kez); Ayana (iki kez); Rum (bir kez); Daltaban’dır (bir kez). Defterde geçen yirmi üç davada ise mahalle ismi zikredilmemiştir.

Kaza/Sancak	İdari Birim	İdari Birim Adı	Aded
Gümüşhane	Mahalle	Cami-i Kebir	31
Gümüşhane	Mahalle		23
Gümüşhane	Mahalle	Emirler	14
Gümüşhane	Mahalle	Sorda	10
Gümüşhane	Mahalle	Cami-i Sagir	10
Gümüşhane	Mahalle	Ermeni	8
Gümüşhane	Mahalle	Meryem Ana	6
Gümüşhane	Mahalle	Burhaneddin	5
Gümüşhane	Mahalle	Ayatodor	5
Gümüşhane	Mahalle	Saadeddin	3
Gümüşhane	Mahalle	Kilise	3

Gümüşhane	Mahalle	Rüstem Camii	2
Gümüşhane	Mahalle	Hızır İlyas	2
Gümüşhane	Mahalle	Cami-i Çarşı	2
Gümüşhane	Mahalle	Ayana	2
Gümüşhane	Mahalle	Rum	1
Gümüşhane	Mahalle	Daltaban	1

Tablo 1

Defterde kayıtlı davalarda toplam 41 köy ismi geçmektedir. Bu köylerden birer kez ismi geçen Gindehrek ve Çiftlik köyleri Kelkit kazasına; Civrişon Şiran kazasına ve bir kez geçen Avliyana ve üç kez geçen Çit-i Kebir (Büyükçit) Torul kazasına bağlıdır. Geri kalan 36 köy ise Gümüşhane kazasına bağlıdır. Bunlardan Filas, Alçakdere ve Ekiz Yağmurdere nahiyesine; Edişe ve Dölek köyleri ise Koğans nahiyesine bağlı olarak zikredilmektedir. Defterde Haşera köyüne ait dokuz; Mavrenge köyüne ait altı; Akçakale köyüne ait beş; Canca ve Gelinpertek köylerine ait dörder, Filas, Kodil, Pekün, Pirahmed ve Çit-i Kebir köylerine ait üçer; Edişe, Beşkilise, Halazara, Mandırı, Tanere ve Ulukale köylerine ait ikişer dava; diğer köylere ait ise birer dava bulunmaktadır.

Kaza/ Sancak	Nahiye	İdari Birim	İdari Birim Adı	Aded
Gümüşhane		Karye	Haşera	9
Gümüşhane		Karye	Mavrenge	6
Gümüşhane		Karye	Akçakale	5
Gümüşhane		Karye	Canca	4
Gümüşhane		Karye	Gelinpertek	4
Gümüşhane	Yağmurdere	Karye	Filas	3
Gümüşhane		Karye	Kodil	3
Gümüşhane		Karye	Pekün	3
Gümüşhane		Karye	Pirahmed	3
Gümüşhane/Torul		Karye	Çit-i Kebir	3
Gümüşhane	Koğans	Karye	Edişe	2
Gümüşhane		Karye	Beşkilise	2
Gümüşhane		Karye	Halazara	2
Gümüşhane		Karye	Mandırı	2
Gümüşhane		Karye	Ulukale	2
Gümüşhane		Karye	Tanere	2
Gümüşhane	Koğans	Karye	Dölek	1

Gümüşhane	Yağmurdere	Karye	Alçakdere	1
Gümüşhane	Yağmurdere	Karye	Ekiz	1
Gümüşhane		Karye	Akhisar	1
Gümüşhane		Karye	Alansa	1
Gümüşhane		Karye	Ayamahal	1
Gümüşhane		Karye	Bolodor	1
Gümüşhane		Karye	Duymadık	1
Gümüşhane		Karye	Hakır	1
Gümüşhane		Karye	Hayekse	1
Gümüşhane		Karye	Kabaklise	1
Gümüşhane		Karye	Kermut-i Süfla	1
Gümüşhane		Karye	Kızılköy	1
Gümüşhane		Karye	Kızıköy	1
Gümüşhane		Karye	Killik ?	1
Gümüşhane		Karye	Koğ-i Süfla	1
Gümüşhane		Karye	Kurdoğlu	1
Gümüşhane		Karye	Pekünler	1
Gümüşhane		Karye	Tekye	1
Gümüşhane		Karye	Tezene-i Ulya	1
Gümüşhane/Kelkit		Karye	Gindehrek	1
Gümüşhane/Kelkit		Kasaba	Çiftlik	1
Gümüşhane/Şiran		Karye	Civrişon	1
Gümüşhane/Torul		Karye	Avliyana	1

Tablo 2

Defterde kayıtlı 207 adet davanın 68’i mirasa yönelik davadır. Yirmi bir adet vekâlet davası, yirmi adet alacak davası, on sekiz adet mülk satışı davası en sık görülen dava çeşitleridir. Tereke (on yedi adet), boşanma (on dört adet), nikâh (on dört adet), vasi (on üç adet), naib ataması (beş adet), nafaka (dört adet), vakıf (üç adet) davaları da defterde görülen diğer dava çeşitleridir. Ayrıca defin masrafı, kayıp hayvan istihkakı, keşif ve muayene ya da sınır davaları gibi çeşitli konulara ait toplam on dava da bulunmaktadır.

Konu	Adet
Miras	68
Vekâlet	21
Alacak	20

Mülk Satışı	18
Tereke	17
Boşanma	14
Nikâh	14
Vasi	13
Çeşitli davalar	10
Naib Ataması	5
Nafaka	4
Vakıf	3

**Tablo 3**

Dava konularına örnek verecek olursak Erzincan Ermeni milletinden olup Torul kazasında vefat eden kişinin defin masraflarıyla ilgili görülen dava ilginçtir (GŞS 23/2: Dava no. 18). Akhisar köyünden Malkoçoğlu Davud bin Mehmed Cami-i Sagir mahallesi sakinlerinden Refet Ağa ibn-i Abdullah’a dava açarak, askerde iken vefat eden kardeşi Hasan’ın alacağı olan 25 guruşu mirasçıları olarak talep etmiştir (GŞS 1/1: Dava no. 70). Cami-i Kebir mahallesinden Faik Bey ise Çerkez cariyeyle nikâh kıymıştır (GŞS 37/1: Dava no. 36). Defterdeki başka ilginç davalardan biri ise Şiran’ın Civrişon köyünden bir kızın açtığı davadır. Kızın iddiasına göre kendisi kimsenin nikâhlısı olmamasına karşın kendi adına nikâh kıyılmıştır. Kızın anlattıklarına göre bir ay öncesinde kendisine talip olan Civrişon köyünden Muharrem bin Halil’e varmak istemediği halde Muharrem Şiran kazası niyabet-i şerriyesinde güya kendisini nikâhlanmış ve nefisini kendisine teslim etmediği için de dava açmıştır. Muharrem, bu konuda mahkemeden bir kıta ilam dahi almıştır. Mahkemede Muharrem’in nikâhlısı olmadığını ifade etmiş olmasına karşın naib bunu dikkate almadığı gibi nikâhlı olduğunu tasdik etmiştir (GŞS 41/2: Dava no. 42). Bu tür davalar defterde başka şekillerde de karşımıza çıkmaktadır. Ulukale köyünden Bayramoğlu Mehmed bin İsmail amca kızı Zeyneb bint-i Ali Efendi’den davacı olmuştur. Mehmed’in iddiasına göre Zeyneb ile evlenmek istediğinde Zeyneb bunu kabul etmiştir. Bunun üzerine Mehmed’in babası İsmail’in misafirhanesinde bu işin konuşulduğu, fakat amcasının vefatı sonrası yengesi Zekiye Hatun’un başka biriyle nikâhlanarak gitmesi üzerine Zeyneb ile üç-dört sene önce nikâhlarının kıyıldığını ama Zeyneb’in nefisini kendisine

teslim etmediğini ifade etmektedir. Daha sonra Zeyneb İstanbul’a gidip orada başka biri ile nikâhlanmıştır (GŞS 79/2: Dava no. 19). Amca çocuklarının birbirleriyle evlendirilmeleri yaygın olsa gerek ki bir başka dava da yine amca çocukları arasında vuku bulmuştur. Bolodor köyünden Salih bin Yusuf, amca kızı Zeliha bint-i Osman’dan şikâyetçi olmaktadır. Salih’in iddiasına göre altı sene evvel Zeliha on iki yaşında iken 250 guruş mihr-i müeccel ve 1000 guruş mihr-i muaccel ile nikâhlanmış olmalarına karşın Zeliha nefsinin teslim etmemektedir. Zeliha’nın nikâhlanma olayını inkâr etmesine karşın şahitler Salih’in iddiasını desteklemiştir (GŞS 86/1: Dava no. 16). Bir başka kayıta ise Erzincani şeyhi Hacı Fehmi Efendi adına hatla otuz cüzden tertib edilmiş olan mushaf-ı şerif Derviş Paşa hazretleri tarafından bir sandık içerisine yerleştirilerek Gümüşhane naibi Hasan Fehmi Efendi’ye gönderildiği ifade edilmektedir. Mushaf-ı şerif, Daldabanlı mahallesinde Sadullah Efendi Camiine vakf edilmiş ve cami imamı Hafız Mehmed Şerif Efendi’ye teslim edilmiştir. Bu mushafın tüm mümin ve müminat tarafından okunması ve adı geçen şeyhin ruhuna üç ihlas ve fatiha bağışlanması talep olunmuştur (GŞS, 131: Dava numarası bulunmamaktadır).

### **Sonuç**

Şerriye sicilleri, içerdiği dava konuları nedeniyle şehirlerin canlı tarihinin ortaya konulması açısından önem arz eder. Fakat bu sicillerin pek çoğu günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla Gümüşhane’ye ait tek sicil olan ve 25 Rebi’ü’l-evvel 1305 (11 Aralık 1887)–14 Safer 1310 (7 Eylül 1892) tarihleri arasında 4 yıl 9 aylık bir dönemi kapsayan defterin bu dönemleri çalışacakların bilgisine sunulması önemlidir.

## KAYNAKÇA

AKGÜNDÜZ, Ahmet (1988). *Şer'îye Sicilleri Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, C. I, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

AKGÜNDÜZ, Ahmet (2002). “İslam Hukukunun Osmanlı Devleti'nde Tatbiki: Şer'îye Mahkemeleri ve Şer'îye Sicilleri”, *Türkler*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 10: 54-68.

BOZATAY ANBARLI, Şeniz ve Konur Alp DEMİR (2014). “Osmanlı Adli ve İdari Sisteminde Kadılık: Kurumsal Bir Değerlendirme”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(10): 71-89.

ÇETİN, Osman (1987). “Bursa Şer'î Mahkeme Sicillerinden Notlar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II/2: 59-71.

ÇETİN, Osman (1993). “Bursa Şer'îye Sicilleri Işığında Osmanlılarda İlk Tıp Fakültesi Bursa Darüşşifası ve Tıbbî Faaliyetler”, *OTAM*, 4: 121-150.

DEMİR, Alpaslan (2012). “Konya Şer'îye Sicillerinde Rıza Senedi Örnekleri (1659-1749)”, *History Studies*, (Prof.Dr. Enver Konukçu Armağanı), ss. 31-46.

DEMİR, Alpaslan ve Yasin DÖNDER (2015). “Amasya Tarihine Işık Tutacak Yeni Bir Şer'iye Sicili”, *III. Uluslararası Geçmişten Günümüze Merzifon ve Amasya Yöresi Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ss. 75-81, Edge Akademi Yayınları.

EKİNCİ, Ekrem Buğra (2004). *Osmanlı Mahkemeleri (Tanzimat ve Sonrası)*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.

SAYLAN, Kemal (2014). *Gümüşhane İdari, Sosyal ve Ekonomik Tarih (1850-1918)*, İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

UĞUR, Yunus (1999). “Şer'iye Sicilleri”, *TDVİA*, 39: 8-11.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1988). *İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: TTK Yayınları.

Makale Geliş | Received: 17.04.2017  
Makale Kabul | Accepted: 20.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.309429

**Özgür YILMAZ**

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey  
ozguryilmaz@gumushane.edu.tr

## **Veba, Kolera ve Salgınlar: Trabzon'da Halk Sağlığı ve Sağlık Kurumları (1804-1895) \***

### **Öz**

Jeopolitik konumu itibarı ile Trabzon 19. yüzyılda imparatorluğun en önemli ticaret merkezlerinden biriydi. Gerek deniz yolu ile diğer önemli limanlar, gerekse de kara yolu ile İran'a kadar uzanan bir bölge ile bağlantılı olması itibarıyla şehir salgın hastalıkların kolayca sirayet ettiği bir yerdi. Önceleri veba olarak kendini gösteren bu salgınlar, daha sonra yerini koleraya bırakmış ve şehirde önemli yıkımlar yapmıştır. Salgınların bir diğer kaynağı da şehre doğru olan kitlesel göçlerdi. Şehrin bu özelliğinden dolayı Trabzon, karantina sisteminin ilk tesis edildiği yerlerden biri olmuştur. Karantina, uzun bir süre şehirdeki en önemli sağlık kuruluşu olarak bu salgın dönemlerinde önemli görevler ifa etti. Fakat özellikle Kırım Savaşı sonrasındaki kitlesel göç dönemlerinde karantina yetersiz kaldığı için şehir civarındaki kamp yerlerinde başka karantinalar tesis edilmiş ve değişik sağlık tedbirleri alınmıştır. Bu çalışma, Trabzon'da halk sağlığını etkileyen salgın hastalıklar bağlamında alınan tedbirler ve koruyucu uygulamalar hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Halk Sağlığı, Salgın Hastalıklar, Veba, Kolera, Karantina.

## **Plague, Cholera and Epidemics: Public Health and Public Health Institutions in Trabzon (1804-1895)**

### **Abstract**

Owing to its geopolitical position, Trabzon was one of the most important trade centres of the empire in the 19<sup>th</sup> century. Therefore, epidemic diseases in this century could easily spread because of connection both by sea with other port cities and by land with Eastern Anatolia and Persia. Previously, the main source of these outbreaks was plague; but in the middle of the century plague replaced by cholera epidemics, which made significant destruction in the city. Another source of epidemics was the mass migrations towards the city. Due to this situation of the city, Trabzon became one of the places where the quarantine system was first installed. As the most important health institution in the city for a long time, Trabzon Quarantine Station performed important duties during these epidemic periods. However, because quarantine was inadequate especially during the mass migration periods after the Crimean War, other quarantines were established and other health precautions were taken. In the context of epidemic diseases affecting public health in Trabzon, this study aims to give information about preventive health measures and other measures taken in the city.

**Keywords:** Public Health, Epidemic Diseases, Plague, Cholera, Quarantine.

---

\* Bu makale 10-13 Aralık 2012'de İstanbul'da düzenlenen "12. Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi"nde sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

## Giriş

Tarih boyunca deprem, yangın, kıtlık ve iklim düzensizlikleri gibi doğal afetlerin yanında kitlesel insan ölümlerinin bir diğer önemli kaynağı salgın hastalıklar olmuştur. Kısa bir sürede hızla yayılarak binlerce ve hatta bazen milyonlarca insanın ölümüne yol açan salgınlar, imparatorlukları çökertmiş, orduları kırmış, toplumların psikolojisinde derin tahribat yapmıştır. Örneğin, bir tarafta Roma bir tarafta da Çin dünyasının MS 1. ve 2. yüzyıllarda yaşamış olduğu çöküntünün en önemli nedenlerinden biri de yoğunlaşan demografik ilişkilerin teşvik ettiği salgın hastalıklardır (McNeill 1985: 169). Bu bakımdan bazı bölgelerde hayat tarzlarının sebep olduğu sağlıksız ortamlar, çevre dengesini bozulması, kıtlıklar, doğal afetler ve daha birçok sebep sonucunda salgın hastalıklar ortaya çıkmış ve tedavi usulleri bulununcaya kadar toplu ölüm hadiselerine yol açarak insanlık tarihinde önemli bir rol oynamışlardır (Kılıç 2004: 11). Bu tarihsel tecrübelerin de gösterdiği gibi, toplum sağlığının yerinde olması devletin gücünün de en temel dayanaklarından biri olacağı için her dönemde toplum sağlığının iyileştirilmesine yönelik tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Devletin devamı için öncelikle insanın sonra da toplumun sağlıklı olması ve herhangi bir nedenle kötüleşen sıhhi koşulların düzeltilmesi gereklidir (Gümüüşçü 2003: 127-128).

Türk-İslam geleneğinin bir devamı olarak Osmanlı klasik döneminde de başta sağlık hizmetleri ve eğitim işleri gelmek üzere şehirlerin altyapısı veya ülkenin her açıdan imarı gibi konularda en önemli kurumlar vakıflar olmuştur. Bu bağlamda vakıflar “*kamu hizmeti*” yapmaları vesilesiyle dini hüviyet taşımalarına karşın en önemli sosyal kurumlar olma özelliği taşımışlardır. Bu bakımdan günümüzün modern devletinin en önemli görevlerinden biri olan sağlık hizmetleri uzun bir süre devletin doğrudan müdahalesi dışında gerçekleşen hizmetler olmuştur. Devletin kamu sağlığına doğrudan müdahale etmesi anlayışı evvela 18. yüzyıl Avrupası’nda ortaya çıkmış ve kamu sağlığı devletin meşruiyetinin temel dayanaklarından biri haline gelmiştir (Tetik 2007: 8-9). 19. yüzyıldaki gelişmeler de aynı bakış açısının Osmanlı ülkesinde de geçerli hale geldiğini ve devletin kamu sağlığına yönelik politikalar geliştirmeye çalıştığını görmekteyiz.



Elbette bu açıklamalar klasik dönemde etkin bir sağlık hizmetinin olmadığı anlamına gelmez. Anadolu’da Selçuklu döneminde pek çok şehirde görmeye başladığımız darüşşifa, darüssıhha, bimaristan ve maristan gibi sağlık kurumları uzun bir süre sağlık hizmeti vermişler ve varlıklarını Osmanlı döneminde de devam ettirmişlerdir (Aydın 2004: 188). Osmanlı döneminde ise bu sağlık kurumlarına bizzat İstanbul ve önemli şehirlerde yenileri ilave edilmiştir. Yapı itibarı ile medrese formunu anımsatan Osmanlı dönemi sağlık kuruluşları Batılılaşma dönemine kadar varlıklarını muhafaza etmişlerdir (Yavuz 1998: 123). Bu kurumlarının yanında, kamu sağlığının denetlenmesi kısmen de olsa Osmanlı şehirlerinde çarşı ve pazarın denetlenmesinden sorumlu olan ihtisap ağaları veya muhtesipler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Bu görevlilerin vazifeleri arasında satılan malların ve dükkânların koşullarını denetlemek de vardı. Ancak bu tedbirlerin sıhhi olmaktan ziyade ticari kaygılar ile uygulanmasından ve daha da önemli bu dönemde henüz mikropların bilinmemesinden dolayı bu denetimlerin etkili sağlık tedbirleri olduğunu söylemek zordur (Yıldırım 2012: 68). Halk sağlığına yönelik tedbirlerin ilk defa İstanbul’da etkili olan 1831 kolera salgını sırasında alınmaya başlandığı görülecektir. Ayrıca klasik dönemde muhtesip tarafından icra edilen ve koruyucu sağlık uygulamaları olarak niteleyebileceğimiz bazı hizmetler, 19. yüzyılın ikinci yarısında kamu sağlığından da sorumlu hale getirilen beledi idarelere yüklenmiştir.

İnsanoğlunun hastalıklara karşı olan tavrının değişmesi belki de hastalıklar ile mücadelede en önemli aşamalardan biri olmuştur. Öyle ki 14. yüzyılın ortalarında Avrupa nüfusunun dörtte birini, diğer bir ifade ile kırk milyondan fazla kişiyi yok eden “*Kara ölüm*”, yani veba yeterli tıp bilgisine sahip olmayan Avrupalılar tarafından “*Tanrı’nın gazabı*” olarak görülüyordu (Roberts 2010: 202). Dolayısıyla Tanrı’dan gelen bu hastalıklara karşı alınacak tedbirler aynı zamanda Tanrı’ya karşı çıkmak olarak da algılandığı için insanoğlu uzun bir müddet hastalıklara karşı pasif bir konum takınmıştır (Yıldırım 1986: 1320). Ancak salgınlara binlerce kurban veren Avrupa’nın yine salgınlara karşı en etkin tedbirleri alınmaya başlanan bölge olmasına şaşırılmamak gerekmektedir. İlk koruyucu tedbir olarak vebanın büyük bir yıkım yaptığı önemli

Akdeniz limanlarında 14. yüzyıldan itibaren karantinalar tesis edilmiştir. Bu karantinalarda uygulanacak olan tedbirler bilhassa 18. yüzyılın başlarında Avrupa genelinde geçerli olacak şekilde sözleşmeler ile belirlenmiştir. Zamanla liman şehirlerinde kurulan karantinalar daha sonra kara sınırlarında da uygulanmaya başlanmıştır. Nitekim 1718 Pasarofça Antlaşması’ndan sonra Osmanlı-Avusturya sınırında da bir karantina tesis edilmiştir (Sarıyıldız 1994: 329-330). Bu tedbirlerin en mühim amacı Doğu’da ortaya çıkan salgınların bir şekilde Osmanlı sınırlarından Avrupa’ya yayılmasının önlenmesiydi.

Osmanlı Devleti’nde askeri alanda da olsa modern tıp kurumlarının kurulması sürecinin III. Selim döneminden itibaren başladığı bilinmektedir. Ancak asıl önemli adım II. Mahmud döneminde, 1827’de Tıbhane-i Âmire’nin açılması ile olmuş ve Avrupalı hocaların ders verdiği bu okul en önemli tıp okulu olarak önemli bir gelişim göstermiştir. Ancak halk sağlığı açısından bakıldığında, ilk önemli adımın karantina usulünün uygulanması ile atıldığını söyleyebiliriz. Bu tedbir yüzyıllardır insanoğlunun korkulu rüyası olan vebaya karşı değil 1829’da Hindistan’da ortaya çıkıp batıya doğru yayılarak ikinci pandemisini yapan kolera salgınına karşı alınmıştır (Ayar 2007: 10). Hastalık Odesa üzerinden İstanbul’a gelen bir gemi ile şehre ulaştığı için İstanbul Boğazı’nda ilk defa karantina uygulamasına gidildi (Sarıyıldız 1996: 5). Halkın bu hastalığa karşı bilinçlendirilmesi adına Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi *Kolera Risalesi* adlı bir kitapçık hazırlayarak bunu devlet büyüklerine, sivil ve askeri görevlilere ve mahalle muhtarlarına dağıtarak hastalığa karşı tedbirli olunmasını tavsiye etmiştir (Yıldırım 1986: 1326). Halk sağlığının korunmasına yönelik bu çalışmaları daha da kurumsallaştıran gelişme ise Nisan 1838’de Karantina Meclisi’nin tesis edilmesi olmuştur (Akyıldız 1993: 265-267). Yabancı delegelerin de yer aldığı bu meclisin en önemli görevi Avrupa’nın 17. yüzyıldan itibaren tecrübe ederek geliştirdiği uygulamaları Osmanlı Devleti’nde de tatbik etmeye çalışmasıydı. Meclis özellikle karantinaların tesisi, gerekli personelin tedarik edilmesi ve karantinalarda uygulanacak vergi tarifeleri gibi konuları belirleyen bir kurum oldu (Panzac 1997: 223-224). Konumuz açısından bakıldığında ise asıl önemlisi, Karantina Meclisi’nin gerekli

gördüğü mahallerde karantina merkezleri açmasıdır (Çadırcı 1997: 304-312). Karantina idareleri eksikliklerine karşın uzun bir süre şehirlerde düzenli hastane hizmetlerinin verilmesine kadar halk sağlığını koruyan en önemli kurumlar olmuşlardır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, klasik dönemde muhtesiplerin icra ettiği görevlerin Osmanlı şehirlerinde belediye idarelerince icra edilmeye başlanması süreci öncelikle 1854’te kurulan *Şehremaneti* ile karşımıza çıkmaktadır. Çarşı ve pazarların temizliği ve malların sıhhi koşullarda satılmalarını denetleyecek olan bu kurumsal misyon *Altıncı Daire-yi Belediye*’nin görevleri arasında da tekrar edilmiş ve daha sonra kurulacak olan belediye idarelerinin görev sahalarının tespitinde de belirleyici olmuştur (Ortaylı 2011: 119-156). 1864 ve 1867 tarihli nizamnameler ile başkent dışındaki Osmanlı şehirlerinde de tesis edilmeye başlanan belediyelerin görev alanlarına temizlik hizmetleri de dâhil edildi (Yılmaz 2014: 212). İlerde de görüleceği gibi, belediyelerin sağlık memurları ve tabipler vasıtası ile halk sağlığına yönelik hizmetler de görmeleri öngörülüyordu (Ortaylı 2011: 215-216). Ne var ki gerekli mali kaynaklar veya personel yetersizliği nedeniyle belediyelerin pek çok değişik hizmetleri gibi sağlık alanındaki hizmetleri de tam anlamıyla icra edilemedi.

Elbette Osmanlı ülkesinde modern tıp veya sağlık alanındaki gelişmeler buraya aktardıklarımız ile sınırlı değildir. Bu detaylar çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu giriş kısmından sonra çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Trabzon’da halk sağlığını tehdit eden salgın hastalıklar ve etkileri üzerinde durulduktan sonra bunlara karşı alınmaya çalışılan tedbirler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## **I. Trabzon’da Ortaya Çıkan Salgınlar**

Pek çok Anadolu şehri ile mukayese ettiğimizde sıhhi koşullar açısından Trabzon’un yerleşiminden kaynaklanan bazı avantajlara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki Trabzon şehri denize doğru dik inen derelerin birbirinden ayırdığı sırtlar üzerine kurulmuştur. Şehrin üzerinde yer aldığı sırt Değirmendere, Tabakhane Deresi ve Zağanos Deresi gibi vadilerle kesintiye uğrar ve kıyıdan itibaren yükselerek

bir takım basamaklara ayrılır. Şehir bir amfiteatr gibi alçak sırtların üzerinde mahallelerini yayar. Bu yerleşim yapısı, yani şehrin denize doğru eğimli yapısı en çok da cadde, sokak ve mahallelerin temizliği açısından çok önemli bir fonksiyon icra etmekteydi (AMAE, CADN, Tébizonde, III). Bunun yanında yüzyılın ikinci yarısında önemli caddelerin kaldırım döşemeli yapılması cadde ve sokakların temizliğine katkı yapmıştır (PRO FO, 78/2050). Şehre gelen yabancı seyyahların üzerinde en çok durdukları konulardan biri de şehrin, kaynak ve yağmur sularının ortasından aktığı, iyi kaldırım döşenmiş ve temiz sokaklarıydı (Yılmaz 2006: 23-24). Ancak zamanla şehir nüfusunun artması ve buna paralel bir altyapının tesis edilememesi nedeniyle şehrin temizliği konusunda bazı eksikliklerin yaşandığı görülmektedir (A&P, 1883, Vol. 74). Şehrin fiziki yapısı her ne kadar olağan dönemlerde şehrin sıhhi yapısını korusa da her türlü engeli aşarak hızla yayılan salgın hastalıkların görüldüğü dönemlerde hiçbir fayda sağlamamıştır.

Bilindiği gibi Osmanlı İmparatorluğu yayıldığı coğrafi alan itibarı ile tarih boyunca görülen önemli salgın hastalıkların ulaşabileceği bir bölgede yer alıyordu. İmparatorluğun bu özelliği kendisini 19. yüzyılda görülen salgınlarda da göstermiş ve bu dönemde Osmanlı şehirlerinin önemli kayıplar vermesine neden olmuştur. Salgın hastalıkların her zaman en çok etkilediği şehirler sahil şehirleri olmuştur. Trabzon, önemli bir liman kenti olarak İran’ın Avrupa’ya açılan bir transit kapısı olma özelliği göstermesi bakımından imparatorluğun herhangi bir yerinde vuku bulan bir salgın hastalığın yayılmasının oldukça muhtemel olduğu yerdirdi. Şehir aynı zamanda, her dönemde Doğu-Batı istikametinde yayılan salgınların uğrak yerlerinden bir olmuştur. Bu özelliği ile Trabzon’u, İzmir Limanı gibi karayolu ile iç kısımlardan gelen hastalıkları deniz yolu ile daha geniş bir alan yayan bir ihraç limanı olarak nitelemek mümkündür (Faroqhi 2004: 571).

#### **a) Veba Salgınları**

Elbette bu salgınların içinde en uzun bir geçmişe sahip olan hastalık vebaydı. Trabzon’da vebanın neden olduğu yıkımın elimizde olan en erken örneği 14. yüzyılın ortalarına kadar gitmektedir. Bu dönemde görülen veba salgını şehir nüfusunun 4/5’nin

ölümüne neden olmuştur (Kılıç 2004: 30; Bryer-Winfield 1995: 179-180). Vebanın daha sonraki dönemlerde de kendini göstermeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Zira 16. ve 17. yüzyılda şehirde vebanın olduğuna dair Jennigs’in önemli bulguları söz konusudur (1993: 32-33). 18. yüzyılın başlarında özellikle tüccarlar arasında görülen bazı münferid veba vakaları şehirde vebanın etkisini tamamen yitirmediğini gösterdiği gibi (Tosun 2013: 81-83), vebalı bölgelerden Trabzon’a gelen tüccarların varlığına da atfedilebilir. Ancak bunun dışında hastalığın Trabzon’un genel nüfusu üzerindeki etkisine dair daha ayrıntılı bilgiler yoktur (Öztürk 2011: 174-175). Her ne kadar Panzac çalışmasına eklediği haritalarda Trabzon’u 18. yüzyılda vebalı bölgeler arasında gösterse de mevcut kaynaklar sadece münferid veba vakalarına işaret etmektedir (1997: 257-261).

Ancak şehirde vebanın varlığı konusundaki bu belirsizlik 19. yüzyılın başlarında ortadan kalkacaktır. 1803 yılında Trabzon’a yerleşen Fransız konsolosların salgın hastalıklar konusunda tutmuş oldukları kayıtlar hastalığın seyrine dair zengin kaynaklar ortaya çıkarmaktadır. İlk Fransız konsolosu Dupré’nin verdiği bilgilere göre, kış mevsimi olmasına rağmen 1804’ün başlarında Erzurum taraflarında olduğu gibi şehirde de veba kronik bir hastalık olarak etkisini devam ettirmekteydi (AMAE, CADN, Tébizonde, I). Ne var ki takip eden yedi senelik sürede Trabzon’da bulunmaya devam eden Dupré vebanın varlığından bahsetmez. Fakat salgın 1811’in Temmuz ayında şehirde tekrar ortaya çıkmıştır. Havaaların ısınması ile etkisini arttırdığı anlaşılan veba şehrin varoşlarına dayanmış hatta sahil kesimindeki diğer yerlere de sirayet etmiştir. 26 Temmuz 1811’e kadar şehirde 40 kişi vebanın kurbanı olmuştur (AMAE, CADN, Tébizonde, I). Hastalığın en azgın dönemine vardığı 1811 Ağustos’unda ise durum daha da kötüdür. Konsolosa göre şehirdeki günlük ölüm hadisesinin sayısı 200’e kadar çıkmıştır. Bu rakam havaaların serinlemesi ile Eylül’de 40-60’a ve takip eden Kasım ayında ise 10’a kadar geriledi. Kış mevsiminin hastalığın ateşini söndürmesi beklense de Dupré salgının Erzurum’da ve Trabzon civarında görülmeye devam ettiğini belirtmektedir. 1812’de hastalık aralıklarla görülmeye devam etse de kaynaklarda

“*Bonapart Kışı*” (Fontanier 2015: 126) olarak geçen 1812/1813 kışında görülen aşırı soğuklar ile etkisini yitirmiş görünmektedir.

Günde 200’e kadar çıkan ölüm oranlarının şehir nüfusunda önemli bir tahribat yaptığını tahmin etmek zor değildir. Halkın bir kısmının şehri terk ettiği (Bryer 1969: 197) bu salgın döneminde Dupré’nin tahminlerine göre şehrin 16.000 civarında olan nüfusunda önemli bir azalmaya neden olmuştur. Panzac bu dönemde salgının şehrin nüfusunun %10-12’sini, yani 1.500-2.000 arasında insanın ölümüne neden olduğunu tahmin etmektedir (1997: 182).

Veba izleyen senelerde de Trabzon için sorun olmaya devam etti ve bir kez daha etkili bir şekilde 1830’da patlak verdi. Fransız konsolosuna göre bu salgın İstanbul, İzmir ve Mısır’da görülen salgınlar ile bağlantılıydı. Salgın Trabzon’da öylesine bir korkuya neden olmuştur ki Trabzon Valisi Osman Paşa bile şehri terk etmiştir (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, III). Bryer bu salgında günde 60 kişinin öldüğünü belirtmektedir (1969: 202). Trabzon’da veba beş yıl aradan sonra 1835 yılının Temmuz ayında yeniden ortaya çıktı; ancak önceki senelerde de görüldüğü gibi asıl etkisini ise Ağustos ve Eylül aylarında yaptı. Yedi yıldan beri görülen salgınlar arasında en şiddetlisi olan bu salgın şehri kırıp geçirmiş ve Trabzon halkının yarısının köylere doğru kaçmasına neden olmuştur. Salgının şehirde yaptığı yıkım rakamlardan da anlaşılmaktadır. Ağustos’un başından beri şehirde 204 kişi vebaya yakalanmış ve bunların 194’ü ölmüştür. Bunun yanında Trabzon valisi ve yabancı temsilcilikler de şehirden ayrılma planları yapmaktaydılar. Daha çok Müslümanlar arasında ölümlere neden olan veba şehirde açlık tehlikesinin de ortaya çıkmasına neden olmuştur (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, III; Panzac 1997: 173). Daha sonra görülmeye devam eden vakaları bir arada değerlendiren Fransız konsolosu Outrey, Ağustos-Eylül 1835’te şehirde görülen 338 veba vakasında 290 kişinin öldüğünü göstermektedir. Bu yüksek rakamlardan sonra veba etkisini azaltmaya başlamıştır. 1836 yılının başlarında da veba şehirde görülmekteydi; fakat ölüm oranları haftada 3-4 kişiye kadar gerilemişti (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, III). 17 Şubat’ta konsolosun, validen aldığı bilgilere göre şehirde vebanın başlamasından beri 2.000’den fazla ölüm vakası gerçekleşmişti. Bu da

salgının şehir nüfusunun %10’una yakın bir kesimini yok ettiğini göstermektedir (AMAE, CADN, Trébizonde, III).

1836’da veba bir kez daha kendini gösterdi. Eylül ayında vebaya yakalananların sayısı 24-30 arasında değişiyordu. Ekim ayında ise veba vakaları daha da arttı ve sadece bu ayın ilk yarısında şehirde 40-50 arasında kişi vebanın kurbanı oldu (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, III). Bunun yanında hastalık Sinop’tan Batum’a kadar uzanan tüm sahil kesiminde de yayılmıştır. 1837 yılının başında veba yine Trabzon’da varlığını hissettirmiş ve yine Fransız konsolosu Outrey’e göre Ağustos ayında günde 60-80 arasında değişen ölüme neden olmuştur (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, III). Bu dönemde Trabzon’da bulunan seyyah Spencer salgının şehirde hayatı durma noktasına getirdiğini belirtir (1838: 115). 1838’de salgının hafiflemesi en azında Trabzon’da karantina idaresinin tesis edilmesi için yetkililere bir fırsat vermiştir.

Fransız konsolosların daha sağlam bilgi kaynakları olarak karantinadaki Avrupalı hekimlerden aldıkları bilgilere göre, 1839 yılının Temmuz ayında veba yine Trabzon’un bazı mahallelerinde ortaya çıktı (AMAE, CADN, Trébizonde, IV). Münferiden görülen veba vakalarının dışında takip eden dönemlerde Trabzon’da çok ciddi veba vakaları ortaya çıkmadı. Erzurum taraflarında hastalığın her zaman bir tehdit oluşturmasına rağmen Trabzon, Fransız konsolosunun tespitlerine göre, uygulanan sağlık kordonu, yani karantina sayesinde şehir salgınlardan korunmuştur. Elbette bunda karantinaların etkisi olduğu kadar (Yıldırım 1986: 1325-1326) salgının doğasında var olan ve zaman zaman ortadan kaybolması şeklinde görülen durumuna da değinmek gerekir. Bundan sonra kaynaklarımız Trabzon’da veba salgını hakkında herhangi bir bilgi vermemektedirler. Ne var ki veba Trabzon şehri için bir tehdit olmaktan çıksa da yerini daha kötü ve yeteri kadar tanınmayan bir başka hastalığa bırakacaktır.

### **b) Kolera Salgınları**

19. yüzyılda ortaya çıkan pandemiler ile küresel bir tehdit halini alan kolera hastalığının kaynağı Hindistan’da, Ganj ve Brahmaputra Nehirleri arasındaki bölgedir. Kolera, burada bölgesel olarak her dönem görülmüştür (Ayar 2007: 5). Ganj Nehri’nin

Hintlilerce kutsal kabul edilmesi nedeniyle her yıl dini tören için büyük bir kalabalığın burada toplanması ve sıhhi olmayan şartlar hastalığın ortaya çıkmasına ve yayılmasına neden olmaktaydı. Öyle ki milyonlarca Hintli bu nehirde yıkanarak günahlardan arındıklarına inanıyordu. Bu ise hastalığın hızlı bir şekilde milyonlarca insana sirayet etmesine neden oluyordu. 1817’ye kadar burada yerel bir hastalık olarak kalan kolera İngilizlerin askeri ve ticari faaliyetleri sayesinde daha geniş bir yayılma alanı bulmuş ve Seylan ve Güneydoğu Asya’ya; Çin’e ve Japonya’ya kadar ulaşmıştır (McNeill 1985: 232). Kolera salgını Osmanlı topraklarında ilk defa 1822’de ortaya çıkmıştır. Hastalık Basra Körfezi’nden Bağdat-Anadolu istikametinden Akdeniz sahillerine kadar ulaşmıştır. Başkent İstanbul ise ilk defa 1831’de kolera ile tanıştı. Salgın kısa sürede 6.000 civarında insanın ölümüne neden oldu (Ayar 2007: 22-23). Bu dönemden sonra kolera kaynağı olan Hindistan’dan batıya olan her yolculuğunda Osmanlı topraklarını da kırıp geçirdi. Konumuz açısından bakıldığında, belgelerin gösterdiği üzere Trabzon şehrinin kolera ile ilk tanışmasının Temmuz 1829’da olduğu görülmektedir (Diplomatic and Consular Reports 1893: 5). Ne var ki bu dönemde koleranın şehirdeki etkilerine dair ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Koleranın ikinci ve en etkili ziyareti ise 1847’de oldu.

Her ne kadar kolera salgını 1846’yılından beri Erzurum’da etkisini devam ettirse de veba salgınlarının izlediği yolun aksine hastalık Trabzon’a bu yolla ulaşmadı. Konsolosluk kaynakları hastalığın şehre Gürcistan, Redutkale üzerinden geldiğini göstermektedir. Şehirdeki ilk kolera vakası 9 Eylül 1847’de görülmüştür (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, V). Sadece bir gün sonra şehirde 300 kolera vakası görülmüş ve bunların üçte biri hayatını kaybetmiştir. Dahası, bu birkaç günlük tecrübe bile Trabzon halkı arasında öylesine büyük bir paniğe neden olmuştur ki, İngiliz konsolosu Stevens’a göre şehir halkı büyük oranda şehri terk etmiş ve şehir civarındaki köylere sığınmıştır (TNA, FO 195/294). Fransız konsolosu Clairambault’ya göre şehri terk edenlerin sayısı 15-20.000 arasındaydı. Yine konsolosa göre ortada büyük bir felaket vardı; ancak bu üstesinden gelinmeyecek bir durum değildi (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, V). Şehirdeki ölüm miktarlarını aktaran Clairambault 17 Eylül’e kadar 20



Rum; 12 Ermeni; 3 Katolik ve 68 Türk olmak üzere 103 kişinin öldüğünü belirtmekteydi. İlerleyen günlerde günlük ölüm miktarı 130-140'lara kadar yükseldi; ancak Eylül ayının sonlarında 50-60'a kadar geriledi. Bu dönemde şehirde yağmurun başlaması ve havanın serinlemesi salgının ateşini söndürdü. Konsolosların salgının neden olduğu manzaraya dair çizdikleri resim 1811 veba salgınına andırır niteliktedir. Ekim ayının başında şehirdeki salgın etkisini yitirse de şehir civarında kolera vakaları görülmeye devam etmiştir. Fransız konsolosu Clairambault'ya göre salgın nedeniyle 1.200-1.300 kişinin öldüğü tahmin edilmekteydi. Hastalık daha çok yaşlılar, kadınlar ve çocuklar arasında bir yıkım yapmıştı (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, V). İngiliz konsolosu Stevens'a göre bu ölüm miktarı şehirde kalan 10.000 civarındaki bir nüfus için % 15'lik bir kayba denk geliyordu (TNA, FO 195/294). Nitekim Ekim ayının sonlarında şehri terk eden Trabzon halkı geri dönmeye başladı. Şehirde kolera vakalarının kesilmesi üzerine Trabzon karantina idaresi 29 Ekim'de İstanbul'daki Karantina Meclisi'ne şehirdeki kolera vakalarının kesildiğini bilgilendiren bir yazı gönderdi (TNA, FO 195/294).

Bu dönemde özellikle Fransız konsolosu Clairambault, Vali İsmail Rahmi Paşa'nın kriz sürecini iyi yönetmediğinden yakınmakta ve raporlarında sık sık valiyi eleştirmektedir. Konsolos, valinin tüm uyarılara karşın kendisini konağına hapsettiğini, valinin kayıtsızlığının ve öngörüsüzlüğünün şehirdeki durumu zorlaştırdığını ve şehri açlık tehlikesi ile karşı karşıya kalacak şekilde fırıncıların fırınlarını kapatmasına neden olduğunu yazar (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, V). Trabzon'da salgın süresince oldukça etkili hizmetler yaptıkları anlaşılan doktorlar Borg ve Sassy'nin kolera hakkında hazırladıkları “*Invasione, progresso, e fine del morbo cholera Asiatics in Trebisonda*” başlıklı İtalyanca raporda hastalığın Trabzon'da ortaya çıkışı, gelişimi ve sona ermesine dair bilgiler yer almaktadır (TNA, FO 195/294). Rapora göre şehrin 35.000 sakininden 12.000'i köylere doğru kaçmış, geriye kalanlardan 7.000'i koleraya yakalanmış, bunların ise 2.000 kadarı düzenli bir sağlık hizmeti almış ve 1.600'ü kurtarılmıştır. Bunun dışında kalan 5.000 kişiden 1.500'ü gerekli tedavi usullerinin yayınlanmasına ve doktorlar tarafından ziyaret edilmesine rağmen ölmüştür (Issawi

1980: 12). İngiliz ve Fransız kaynaklarının da hemfikir olduğu gibi, salgında halkın büyük bir kısmı şehri terk etmiştir. *Gazette Medicale de Constantinople*’de bu salgın hakkında değerlendirme yapan Profesör Rigler, hastalığın Trabzon’daki ölüm oranını % 35 olarak vermektedir. Bu oranı yukarıdaki iki hekimin rakamları ile mukayese ettiğimizde bu yüksek rakamın hastalığa yakalanıp herhangi bir tıbbi yardım alamayanları gösterdiği anlaşılabilir (Ülman 1999: 131). Ancak ertesi yıl, yani salgının Osmanlı coğrafyasında etkisini sürdürdüğü bir dönemde Trabzon’da da Temmuz ayında kolera belirtileri ortaya çıkar. Birkaç vakanın dışında kaynaklarda 26 Ağustos’tan itibaren şehirde kolera vakası görülmediği belirtilmektedir (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, V).

Trabzon şehri kolera ile Kırım Savaşı döneminde bir kez daha karşı karşıya geldi. Müttefik ordularının iase merkezi olarak önemli bir görev üstlenen Trabzon savaşın maddi anlamda nimetlerini görmeye birlikte, savaş şehirde yaşam koşullarını zorlaştırdı. Özellikle hububat rekolteğinde yaşanan düşüşler temel besin maddesi olan ekmeğin ve buna bağlı olarak ta tüm temel gıdaların fiyatlarının yükselmesine neden oldu. Bu tür durumlarda en büyük zorluklar Trabzon ve iç kısımlardaki kasaba ve köylerde yaşanıyordu. Ortaya çıkan sefalet pek çok hastalığın ortaya çıkmasına neden olmakta ve bilhassa da fakir kesimleri etkilemekteydi (A&P, 1857, Vol. 38). 1854 Ağustos sonlarında kolera şehirde ortaya çıktı. Eylül ayında ise hastalık nedeniyle Hıristiyanlar arasında sadece 5-6 ölüm oldu. Kasım ayında ise hastalığın tamamen ortadan kaybolduğu kaydedilmektedir. Bu dönemde salgının ne kadar kayba neden olduğu konusunda kesin bir rakam elimizde yoksa da, kaynaklara göre hastalık en etkin olduğu günlerde günde 26 kişinin ölümüne neden oluyordu. Aynı şekilde 1856 yılının sonlarında da şehirde kolera vakaları görülmeye devam etti (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, V).

Kaynaklarda belirtildiği üzere koleranın Trabzon’a bir diğer ziyareti Temmuz 1865’te oldu. Hastalığın şehirde gelişim sürecine bakıldığında, ilk belirti İstanbul’dan Trabzon’a gelen bir Rus buharlısındaki bir yolcu Trabzon karantinasında hastalıktan dolayı ölmesi ile görüldü. Daha sonra hastalık İtalyan buharlılarında ve takip eden

Osmanlı buharlı gemilerinde ortaya çıktı. Bu şekilde limana gelen gemilerin pek çok kolera şüphelisi yolcuyla Trabzon’a getirmeleri üzerine karantina binası karantina altına alınan yolcular için yetersiz geldi. Bunun üzerine hastalar sahile yakın özel evlere yerleştirildiler. Ancak bu da hastalığın şehre yayılması tehlikesini ortaya çıkardı. Fransız konsolosu Schefer’nin raporlarına göre konsolos, karantina doktoru Paladini’ye bir sene önce Dr. Barozzi’nin Akçakale’de kullandığı mahalde karantina tesis edilmesini bile önerdi. Bu teklif karantina idaresi ve yerel makamlar tarafından da kabul edilmiş olacak ki bu öneri doğrultusunda Akçakale’de bir karantina tesis edildi ve buharlılar buraya sevk edildi. Burada tesis edilen karantina için çadır, iaşe ve gerekli olan diğer malzemeler gönderildi. Sadece 12 Ağustos’ta Trabzon karantinasında 14’ü hasta olan 600; Akçakale’de ise 145 çadırda ikamet eden 1.400 kişi bulunuyordu. Ne var ki Akçakale’deki karantinada sadece bir hekim, Dr. Morengo, 80 zaptiye ve 60 hastabakıcı vardı. Fransız konsolosu Schefer, takip eden raporlarında Akçakale’deki bu eksikliklerin devam ettiğini belirtmektedir. Tüm bu zorluklar içinde aynı zamanda bin kadar Çerkes göçmen Trabzon’a varmış ve Kampos’taki çadırlara yerleştirilmişti. Bu göçmenler arasında da önemli miktarda ölüm vakaları görülüyordu. Koleranın seyrine dönecek olursak, belgelerden anlaşıldığına göre Eylül ayında etkisini yitiren kolera salgınının Trabzon’da çok fazla ölüm hadisesine neden olmadığı anlaşılmaktadır (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, IX).

Trabzon şehri 1892’de kez daha kolera salgınlarına maruz kalmaya başladı. Bilindiği gibi koleranın 1881-1896 dönemlerine denk gelen beşinci pandemisinde hızla Hindistan dışına yayılarak yüz binlerce kişinin ölümüne neden olmuştu. Bu salgının bir devamı olarak hastalık 1892-1893 yıllarında Rusya’da etkili olmuş ve Karadeniz’de işleyen gemiler ile Temmuz ayında Trabzon’a da sirayet etmişti (Yaşayanlar, 2015: 76). Hastalık öncelikle Pulathane Karantinahanesi’ndeki yolcular arasında çıktı. Sadece iki gün içinde burada 14 ölüm olayı gözlemlendi (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, XIII). Pulathane Karantinahanesi’nden dışarı yayılmasını engellemek için alınan tedbirlere karşın (Aktaş 2015: 175-178) Fransız konsolosuna göre hastalık 9 Eylül’de Trabzon şehrinde de görülmeye başlandı (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, XIII). Önceki

salgınlara göre her açıdan daha iyi hazırlıkların yapıldığı şehirde şehirdeki tüm doktorların katılımı ile bir sağlık heyeti kuruldu. Bunun yanında, yeni karantina tedbirleri uygulandığı gibi İstanbul’dan sağlık uzmanlarının gönderilmesine karar verildi (İpek 2002:400-401). Ancak yine de salgınları daha evvel tecrübe eden Trabzon halkının bir kısmı şehri terk etme yolunu tuttu. Trabzon’a yakın bazı yerlerde hastalık etkisini yitirse de şehirde can almaya devam etti. Resmi rakamlara dayanan Fransız konsolosunun verdiği istatistiğe göre 30 Ekim 1892’den 10 Şubat 1893’e kadar Trabzon’da 397 kolera vakası görülmüş ve bunların 245’i ölmüştü (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, XIV). İngiliz konsolosu ise Eylül 1892-Ocak 1893 döneminde 486 kişinin hastalığa yakalandığını ve bunlardan 327’sinin öldüğünü bildirmektedir (Yaşayanlar, 2015: 94). Yine İngiliz konsolosu Longworth’un verdiği bilgilere göre şehrin yaklaşık olarak 40.000 olan nüfusunun yarısı şehri terk etmişti ( Diplomatic and Consular Reports 1893: 4). Osmanlı resmi rakamları ise vilayet genelinde bu dönemde 261 ölüm vakası olduğunu göstermektedir. Trabzon halkına korku salan bu salgın ticari işlerin durmasına ve her kesimden geniş bir mağdur kitlenin oluşmasına neden oldu. Hastalığa yakalanan fakir kesimlerin sefaleti daha da arttı. Şehirde pek çok meslek grubunu etkileyen bir yoksulluk ortaya çıktı (Aktaş 2015: 191-192).

Ne var ki hastalık kış döneminde etkisini kısmen de yitirmiş olsa da 1893’ün Ağustos ayında yeniden alevlendi. Trabzon limanına gelen gemilere yine on günlük karantina konulmasına karar verildi. Ancak bu yıl içinde görülen salgınlar bir önceki senenin aksine çok yüksek ölüm oranlarına neden olmadı. Ekim 1893’te şehrin sağlık durumu, alınan etkili tedbirler sayesinde oldukça iyi bir durumda olmasına rağmen Kasım’da yeniden kötüleşti. Sadece 14 -22 Kasım arsında 67 kolera vakasından 35’i ölümle sonuçlandı. Yine Fransız konsolosuna göre, takip eden Aralık ayında şehrin sağlık durumunun iyileşmesinin nedeni Trabzon valisinin şehre gelmeye çalışan göçmenleri engellemesiydi. Konsolosun verdiği bir diğer bilgi ise 14 Kasım-3 Ocak arasında 480 kolera vakasından 355’inin ölümle sonuçlandığıydı (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, XIV). Görüldüğü gibi salgın zaman zaman yeniden ortaya çıkarak şehirde bir süre daha ölüm vakalarının yaşanmasına neden oldu. Trabzon Vilayeti

genelinde kolera etkili olmaya devam etse de vilayet ölçeğinde kolerayı inceleyen ayrıntılı çalışmalar 19. Yüzyılda şehri etkilen başka bir kolera salgınından bahsetmemektedirler (Yaşayanlar 2015: 95; Aktaş 2015: 191-194). Asıl önemlisi bu dönemde koleranın yayılmasının önüne geçilmesi için alınan tedbirler oldu. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, salgın sürecini kontrol etmek üzere özel sağlık heyetleri gönderilmiştir (Yaşayanlar 2015: 192-196). Bunun yanında hastalığın yayılmasını engellemek üzere gelen yolcuların kontrollerini icra edecek olan tahaffuzhaneler tesis edilmiştir. Bir diğer tedbir de kordon uygulamasıdır. Bu uygulamaya göre hastalıklı olarak görülen mahallin dışarı ile bağlantısı kesilmekteydi. Salgın dönemlerinde hastalığı yayılmasını engelleyecek diğer bir uygulama da karantinaydı ki salgının şiddetine göre değişen zamanlarda uygulanmaktaydı. Mürûr tezkiresi ve pratika da yolcuların karantina veya kordonlara takılmadan hareket edebilmesini sağlıyordu (Arslan 2015: 82-85). Tüm bu tedbirlere rağmen 1892-1895 yılları arasında Trabzon ve çevresinde etkili olan kolera salgını önemli miktarda can kaybına neden olmanın yanında şehrin ticaret hacmini de küçülttü (İpek 2002: 409).

### **c) Diğer Salgın Hastalıklar: Çiçek, İskorbüt ve Tifüs**

Trabzon’da halk sağlığını tehdit eden en önemli unsurlardan biri de şehrin önemli bir limana sahip olması vesilesiyle sürekli göç alan bir konumda olmasıdır. Özellikle Kafkaslardan yapılan göçlerde Trabzon göçmen kabilelerinin ilk duraklarından bir olduğu için sağlıklı koşullarda karaya çıkan göçmenler bulaşıcı hastalıkları şehir ahalisine de yayabilmekteydiler. Bunun en iyi örneklerinden birisi 1863’ün sonlarında başlayan ve 1864’te on binlerce göçmenin Osmanlı limanlarına sığınması ile yaşanan 1864 Kafkas Göçü’yü. Osmanlı hükümeti mali olarak bu kitlesel göçe hazır olmadığı için göçmenlerin karaya çıktıkları yerlerde de gerekli imkânları sağlayamamıştı. Bilhassa hem göçmenler hem de yerli halkın sağlığını bu süreçte koruyacak olan karantina sistemi bu kalabalık göçmenler karşısında işlemez bir hale geldi. Yolculuk sırasındaki kötü koşullar nedeniyle etkisini arttıran hastalıklar göçmenleri karaya çıktıkları limanlarda da bırakmıyordu. Bu göç döneminde Trabzon’a gelen göçmenler arasında çiçek, tifüs ve iskorbüt hastalığı çoktan yayılmış bulunuyordu. Dolayısıyla

Trabzon’da açlık ve sefaletin pençesinde ulaşan göçmenler bir darbe de salgın hastalıklardan yiyordu. Trabzon’a gönderilen Avrupalı hekimlerin de ifade ettiği gibi, bu hastalıkların yegane kaynağı yetersiz hijyen koşullarından kaynaklanan enfeksiyonlardı (Yılmaz 2014a: 14). Daha havaların ısınmaya başlamadığı Şubat 1864’te göçmenler çiçek, ishal ve karahumma gibi hastalıklara maruz kalıyor ve günde ortalama yirmi göçmen ölüyordu. Bunun yanında şehirde halk sağlığını tehdit eden bir diğer unsur da mezarlıkların durumuydu. Şehirde çok sayıda ölümün gerçekleşmesi cenaze definlerinin de gerektiği gibi yapılmasına engel oluyordu. Doğru bir şekilde gömülmeyen cesetlerden çıkan çürüme kokusu daha önce var olan enfeksiyonları daha da artırma tehlikesi ortaya çıkarıyordu. Bu durum şehrin içme suyu şebekesini de tehdit eder bir hal almıştı (L’Émigration Circassienne 1864: 10).

İngiliz konsolosu Stevens’a göre Trabzon’da 1 Aralık 1863’ten 17 Şubat 1864’e kadar ölüm oranı göçmenlerden 3.000; Türklerden 470; Rumlardan 36; Ermenilerden 17; Katoliklerden 9; Avrupalılardan 6 olmak üzere toplam 3.538 kişiydi (Settlement of Circassian 1864: 1). Göç döneminde çiçek ve tifüsün yanında sıtma hastalığı da göçmenler arasında etkili oluyordu. Hastalıkların hem göçmenler arasında hem de yerli halk arasında hızla etkili olmasında öncelikle karantina binasında ve göçmenlerin yerleştirildiği diğer mekânlardaki yığılmaların ve yetersiz koşulların etkili olduğu görülmektedir. Bu koşullar altında göçmenler yanlarında ölen göçmenler ile bir müddet daha kalmaya devam ediyor ve bu da enfeksiyonları ve bunun tetiklediği hastalıkları teşvik ediyordu (L’Émigration Circassienne 1864: 7). Bunun için yerel idareciler ve sağlık görevlileri, göçmenlerin şehirden çıkarılmasına çalışmış bunun için Kampos, Seradere ve Akçakale’de göçmenler için kamp yerleri tahsis edilmiştir (Yılmaz 2014a: 20-21). Kaynakların da gösterdiği gibi, bu göç sürecinde ölümlerin çoğu tifüsten kaynaklandı. Bir diğer etkin hastalık ise çiçektir. Çok fazla ayrıntıya girmeden söylemek gerekirse, bu göç döneminde Trabzon’a yaklaşık olarak 200.000’den fazla göçmen gelmişti. Bundan dolayı şehirde veya kamp yerlerinde günlük ölüm oranları 300-400’lere kadar çıktığı oluyordu. Trabzon’da ölen göçmen sayısı bazı kaynaklarda 53.000 kişi olarak gösterilse de bu oldukça yüksek bir rakamdır (Saydam 1997: 91).

Fransız kaynaklarının verdiği oranlara göre bu rakamın 35.000’e yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bu ölümlerin en önemli kaynağı da yukarıda zikrettiğimiz salgın halini alan hastalıklar olmuştur.

Bu göç dalgasından üç sene sonra, 1867’deki Abaza göçü sırasında ise gerek göçmen sayılarının azlığı gerekse de yetkililerin gerekli tedbirleri önceden almaları nedeniyle herhangi bir salgın hastalık ortaya çıkmadı. Bu süre zarfında Trabzon’a 10.000’den fazla Abaza’nın gelmesine karşın alınan tedbirler, yani göçmenlerin yerleştirildiği çadırlar, verilen gıda yardımı ve göçmenlerin sağlam yapıları sayesinde salgın hastalık zuhur etmediği gibi ölüm vakaları da çok düşük seviyede kaldı (Yılmaz 2014: 126-127). Sadece havaların ısınması ile bazı münferit tifüs vakaları ortaya çıksa da bu hastalık kamp yerlerinde göçmenleri tehdit edecek bir seviyeye ulaşmadı (Şaşmaz 2003: 10-11). Bu göç dalgasından sonra, 93 Harbi ve sonrasında Trabzon’a yönelik yeni bir göç dalgası olmuş ve göçmenler arasında çiçek yeniden ortaya çıkmıştı. 1889’da Trabzon’da çiçek salgınının yeniden ortaya çıktığı ve bunu engellemek için İstanbul’dan gerekli aşuların gönderilmesi için başvuruda bulunulduğu görülmektedir (Yıldız 2014: 52) Bundan başka yüzyılın son dönemlerinde çiçek zaman zaman Trabzon’da görülmeye devam etmiş ve aşılama kampanyaları ile hastalığın önü alınmaya çalışılmıştır (Aktaş 2015: 284-285).

Bu salgın hastalıkların dışında, Trabzon’da görülen yaygın hastalıklar içinde göğüs rahatsızlıkları sıklıkla görülmekteydi. Yazın, aralıklarla görülen humma her tarafta rastlanılan bir hastalıktı. Göz hastalıkları da yaygındı. Havadaki ani değişiklikler zayıf bünyelerde nezleye neden olurken durgun sular da ateşe katkıda bulunmaktaydı. Bu hastalıkların vilayet genelinde daha çok yerel koşullardan ileri gelen hastalıklar olduğunu da belirtmek gerekir (A&P. 1860, Vol. 65). Şehirde görülen hastalıklar yıl içindeki mevsimsel etkenlere bağlı olarak da değişmekteydi. Mesela İngiliz konsolosu Longworth’un şehirdeki sağlık idaresinden aldığı bilgilere göre, 1890’larda Trabzon’da ocak-nisan arasında çocuklarda büyük oranda dang hastalığını andıran kızamık ve grip; nisan-eylül ayları arasında çok tehlikeli kızamıkçık; yine ocak-mart ayları arasında çiçek ve kasım-aralık aylarında da kızıl hastalığı görülmekteydi. Bunların yanında tüm

yıl boyunca şiddetli öksürük, tifüs ve difteri hastalıkları görülebiliyordu (Diplomatic and Consular Reports 1891: 6).

## II. Trabzon’da Sağlık Kurumları

Giriş kısmında da ifade edildiği gibi, imparatorluk coğrafyasında koruyucu sağlık kurumlarının varlığının geçmişi çok eskilere kadar gitmez. Salgın hastalıklara karşı tedbirlerin başkentte bile 1830’larda alındığı düşünüldüğünde taşradaki bu hizmetlerin yerleşmesi için daha fazla zamana ihtiyaç olduğunu tahmin edebiliriz. Ancak Trabzon her bakımdan önemli bir liman şehri olduğu için ilk karantina kurulan yerlerden biri oldu. Bunda elbette Trabzon-İstanbul arasındaki deniz yolunun ve sık ticari münasebetin etkisini göz ardı etmemek gerekir. Öyle ki 1847’de İstanbul’a sirayet eden kolera Trabzon üzerinden İstanbul’a ulaşmıştı. Bu özelliği ile 1838’de kurulduğunu gördüğümüz karantina teşkilatı, istihdam ettiği Avrupalı hekimleri ile Trabzon için uzun bir süre en önemli sağlık kuruluşu olarak hizmet ettiği gibi salgınların deniz yolu ile başkente ulaşmasına da engel olmuştur.

### a) Trabzon Karantinahanesi

Koruyucu sağlık uygulamalarının ilk örneği olarak II. Mahmut’un sağlık alanında yaptığı girişimlerden ilki 1838’de İstanbul’da tesis edilen Karantina Meclisi’ydi. Bu girişimin taşradaki en önemli yansıması ise meclisin aldığı kararlar doğrultusunda oluşturulan karantina merkezleridir (Sarıyıldız 1994: 346). Öyle ki salgınların yayılmasını engellemek için Karantina Meclisi’nin oluşturulmasından hemen sonra taşralarda da karantinalar oluşturulmaya başlandı. Bu süreçte Trabzon’da uygun bir mahalde bir karantina yerinin tespit edilerek burada karantina uygulanmasına başlanması ve buradan İstanbul’a ve diğer yerlere gideceklerin on beş gün karantinada bekletilmesi kararı alındı. Karantinanın Trabzon’da tesis edilme sürecinin Fransız kaynaklarından takip edebilmekteyiz. Merkezde alınan bu karara paralel olarak Karantina Müdürü Süleyman Efendi yanında Prusyalı Weinkauff adlı bir doktor ile Trabzon’a geldi. Bu doktorun, Osman Paşa’nın doktoru Roggerri’nin yardımcısı olarak



görev yapması kararlaştırıldı (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, IV). Karantina mahalli olarak şehrin doğusunda ve Çömlekçi Limanı’nın gerisinde yer alan Güzelhisar seçildi. Bu yer aslında karantinanın kurulabileceği en uygun mevkilerden biri idi. Karantina bu dönemde önemi gittikçe artan Çömlekçi Limanı’na ve Erzurum yolunun başlangıcı olan Gavur Meydanı’na olan yakınlığı ile şehir için stratejik bir noktada yer alıyordu. Fakat buradaki altyapının karantinanın ihtiyaçlarını giderecek derecede yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira burası kullanılmayan ve Üçüncüoğlu Ömer Paşa’nın 18. yüzyılın ortalarında yaptırdığı sarayın kalıntılarının olduğu bir yerdi (Yılmaz 2014: 473). Bundan dolayı 1840 yılı içinde burada ciddi bir tamirat ve inşa sürecinin başladı ve iki katlı bir bina inşa edildi. 1840 yılında yapılan bu eklemelerin yanında karantinanın işleyişinin de düzene sokulmaya çalışıldığı ve bu amaçla İstanbul’dan Meclis-i Tahaffuz direktörü Mösyö Robert’in beraberinde İngiliz bir doktor ile Trabzon’a geldiği görülmektedir (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, IV). Ne var ki karantina binasındaki eksikliklerin tamamen giderildiği söylemez. Osmanlı sınırları içindeki karantina idarelerini denetlemekle görevli olan ve Viyana Genel Hastahanesi Baş Cerrahı Sigmund, Topçu Birliği Yüksek Doktoru Breuning, Viyana Üniversitesi Hijyen Profesörü Dlauhy, Meclisi Tahaffuz’un Avusturya delegesi Vecbecker’den oluşan Avusturya Sağlık Komisyonu ile Temmuz 1849’da Trabzon’a gelen Fransız Epidemiyolog Antoine Fauvel’nin karantina hakkında verdiği ayrıntılı bilgilere göre karantinada pek çok eksiklik vardı (Yılmaz 2014b: 196-197). Konumu itibarı ile karantina şehre bitişik olduğu için hastalıkların yayılmasına neden olması bir yana içyapısı itibarıyla karantinanın durumu da çok iyi değildi. Karantina mahallindeki eski yapılardan elde edilen alanlarda yapılan barınaklar kötü bir durumdaydı ve burada yer alan helaların doğru bir şekilde yapılmamasından dolayı tüm alana buradan pis bir koku yayılıyordu. Bunun yanında gelen yolcular etkin bir denetimden yoksun bir şekilde karantinaya tabi oluyorlardı ve karantinada yer alan ticaret eşyasının dezenfeksiyonu için nerdeyse hiçbir şey yapılmıyordu. Özetle Fauvel Trabzon karantinasının bu eksiklikleri ile adeta göstermelik bir sağlık kurumu olarak hizmet ettiğini belirtiyordu (AMAE, CADN, Question Sanitaires, 464).

Karantinanın mevcut durumundan olacak ki karantina alanında tamir ve genişletmeler yüzyılın ikinci yarısında da devam etmiştir. 1853 yılında karantinaya mazgal açılmak üzere yıkılan odaların yerine buradaki görevliler için dört oda ve mutfağın masraflarının 38.500 kuruşa çıktığı belirtiliyordu (Yılmaz 2014: 475). Karantina her ne kadar kurulduğu dönem için uygun olsa da ilerleyen dönemlerde şehrin gelişmesi ile birlikte karantinanın şehir ile bütünleştiği görülmektedir. İngiliz konsolosu Stevens, karantina yerinin gemilerin denetlenmesi için takdire şayan bir konumda olduğunu; fakat kara yoluyla şehre gelen yolcu ve eşya açısından şehrin en işlek yerinde yer alması bakımından hastalıkların şehre yayılmasına neden olabileceğini belirtiyordu (TNA, FO 195/294). Bundan dolayı özellikle 1864 Kafkas göçünde de görüldüğü gibi, bu bütünleşme karantinadaki hastalıkların şehre kolayca yayılmalarına neden olmaktadır.

Karantina teşkilatının kurulması ile birlikte Trabzon salgınlara karşı en azından bir güvenlik duvarı oluşturmuş oldu. Karantina sadece şehre dışarıdan gelenleri kontrol eden bir kurum değildi; aynı zamanda salgınların şehre yayılmasını da engellemeye çalışmaktaydı (Kuruca 2007: 17). Fakat bu kurumda zaman zaman önemli sıkıntıların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan en başta geleni karantina idaresindeki personelin sık sık değişmesidir (Panzac 1997: 226). Ayrıca tesis edilmesini takip eden ilk yıllarda buharlı gemilere 15 günlük bir karantina uygulanırken yelkenli gemileri bundan muaf tutulması da soruşturma konusu olmuştur. Bundan dolayı karantina sık sık personel değişimine ve teftişlere maruz kalmıştır (Yılmaz 2014: 102-103). Karantina, uygulanan katı kurallar zaman zaman karantina müdürleri ile yerel yöneticilerin aralarında sürtüşmelerin yaşanmasına da neden olmaktadır (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, V). Her şeye karşın Trabzon karantinası uzun bir süre şehirdeki en önemli sağlık kuruluşu olarak hizmet vermeye devam etmiştir.

### III. Diğer Sağlık Hizmetleri

1864 ve 1867’de çıkarılan nizamnameler ile taşralarda da tesis edilmeye başlanan belediye meclislerinin en temel hizmet alanlarından biri hiç şüphesiz şehrin temizliği idi. Çarşı ve sokakların temizliği ile halk sağlığı arasındaki ilişkinin farkında olan devlet adamları, temizlik hizmetlerini belediyenin uhdesine vererek bu hizmetleri karşılama yoluna gitti. İlk belediye idaresin tesis edildiği şehirlerden biri olan Trabzon’da şehrin temizliği zaman zaman eleştiri konusu olsa da, bu alanda yüzyılın sonlarında gözle görülür bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bu çerçevede şehrin temizliği konusunda bir temizlik birimi oluşturulmuş ve her biri beş temizlikçiden oluşan üç kol, biri Ortahisar, diğeri Meydan-i Şarki ve sonuncusu da Çarşı’da olmak üzere şehrin en işlek üç bölgesinin temizliği ile görevlendirilmiştir (Turgay 1976: 285). Yüzyılın sonlarında ise şehirdeki çöpçü neferlerinin sayısı 35’e çıkarılmıştır (TVS, 1316 (1898): 257). Ancak buna karşın belediyenin özellikle şehrin temizliği konusunda çok etkin bir kurum olduğunu iddia etmek zordur. Bu sadece Trabzon için değil yeterli maddi olanaklar ile desteklenmeyen diğer belediyeler için de geçerlidir. Trabzon’da belediyenin en temel sorunu kaynak eksikliği veya kaynak arayışıdır (Aktaş 2015: 327-329).

Çıkarılan yeni nizamnameler ile belediyenin de yetkili bir kurum haline geldiği hizmetlerden biri de sağlık hizmetleri idi. Salgın hastalıklar bahsinde de görüldüğü gibi, şehirde görülen salgınlar karşısında etkili olabilecek yegâne kurum bir müdür ve bir hekimin idaresinde olan karantinaydı. Ancak şehirlerin değişen koşullarında, diğer bir ifade ile artan nüfus ve bunun beraberinde getirdiği şartlarda şehirlerin yeni birimlere ihtiyacı vardı. Bu ihtiyaç elbette karantina ile giderilemeyecek türdendi. Bunu gören devlet adamları, Avrupa’da olan beledi idareleri örnek alarak Osmanlı şehirlerinde de birer meclisten oluşan idareler teşkil ettiler. Daha başlangıcından itibaren cılız bir teşkilat olduğunu gördüğümüz belediyenin halk sağlığına yönelik sorumlulukları da vardı. İlk olarak 1861 yılında çıkarılan “*Tebabet-i Belediye’nin İcrasına Dair Nizamname*” adlı nizamname ile taşralarda da hekim bulundurulmasına yönelik ilk adımlar atıldı (Aydın 2004: 190-192). 1871 yılında çıkarılan “*İdare-i Umumiye-i Vilayet*

*Nizamnamesi*”nde de belediye meclislerinde üye olarak bir hekimin bulunması kararlaştırılıyordu (Ortaylı 2011: 216). Ayrıca 1871’de çıkarılan “İdare-i Umumiye-i Tıbbiye Nizamnamesi”ne göre sivil tıp okullarından mezun olacak olan hekimlerin “memleket tabibi” olarak vilayet ve kazalarda görevlendirilmesi öngörülmüştü. Görevleri açısından bakıldığında, ücret almadan muayene yapmaları, salgınlar konusunda yetkilileri bilgilendirmeleri, salgınlara karşı tedbir almaları, raporlar hazırlamaları ve sağlık konularında yerel idareyi uyarmaları öngörülmüştü. Dolayısıyla, memleket tabipleri ile devlet tedavi edici sağlık hizmetlerinin yanında memleket tabibini bir nevi koruyucu bir sağlık görevlisi olarak düşünmüştür. Böylece halk sağlığı veya koruyucu sağlık hizmetlerine belirli bir sistem kazandırılmaya çalışılmıştır (Taşpınar 2011: 22-23). Trabzon’daki gelişmelere baktığımızda ise, şehirde daha erken bir dönemde memleket tabiplerinin bulunduğunu en azından 1869 salnamesinden görmekteyiz. Buna göre Trabzon’da “*Mahbusin Hastahanesi ve Memleket Tabibi*”olarak Mösyö Lion görev yaparken 1871’den itibaren belediye meclisindeki doktor bu kez Karantina Tabibi M. Alkardi’dir ve bu görevini 1873’e kadar devam ettirmiştir. Dolayısıyla Trabzon’da belediyenin ayrı bir hekim istihdam edecek derecede geniş bir bütçeye sahip olmadığı ve bunu memleket tabipleri veya karantina doktorları ile doldurduğu anlaşılmaktadır (Yılmaz 2014: 495).

Trabzon halkı yüzyılın ikinci yarısında şehirde rüştiye ile beraber bir de fukara hastanesi yapılmasını talep etmişti. Bu amaçla devlet 50.000 kuruşluk bir bağışta bulunmuş; fakat bu meblağ sadece yapılacak rüştiye okulu için yeterli olmuştu. Bu konuda Trabzon meclisinde gönderilen arzuhâlde, daha evvel şehirde bir hapisane inşası için karşılık gösterilen Eski Saray arsasının hastanenin masraflarını karşılamak için satılması teklif edilmiş fakat bu arsanın satılmasına sıcak bakılmamıştır. 1868 yılında Trabzon’da gurebaya mahsus bir hastane yapılmasının tekrar gündeme geldiği ve hastane için arsa belirlenmesi istenmiştir. Buna göre Vali Esad Muhlis Paşa tarafından hastane inşası için Ayasofya Camii’nin yakınları seçilmiş ve gerekli olan finansman da daha evvel değişik kere söz konusu olan eski saray arsasının satılarak

karşılanması yolu seçilmişti. Fakat bu girişimin devamına dair bir bilgi yoktur (Yaşayanlar 2015: 202; Yılmaz 2014: 496).

Bir diğer sağlık kuruluşu olarak Trabzon’da askeri bir hastanenin var olduğu görülmektedir. 93 Harbi sırasında önemli bir görev icra eden bu hastane faaliyetlerini istihdam ettiği hekim, cerrah ve eczacılar ile devam eden dönemlerde de sürdürmüştür (Yaşayanlar 2015: 202).

Trabzon’daki sağlık hizmetlerinde en büyük girişim 1882’de gerçekleşti. Kavak Meydanı’nın güneyinde günümüzde de ayakta duran hastane Trabzon Vilayeti Kumandanı Hasan Paşa’nın girişimi ile yapıldı. İki katlı bu hastanenin bir katı gurebaya diğer katı da askeriye ait olacaktı. Bu hastane 12 koğuş ve 160 yataklıydı. Bu hastane yerli doktorlar ve bunların asistanları ile tertip edilmişti. Daha sonra İstanbul’dan buraya yeni doktorlar getirildi. Hasan Paşa buraya askeri sağlık görevlilerini de görevlendirdi. Bir yıl sonra askeri hastanenin yanında yapılan küçük bir cami ve bir hamam bu hastanenin halk nezdindeki itibarını arttırmıştır (Turgay 1978: 294). Bir kısmı askeriye diğer bir kısmı da belediyeye ait olmak üzere iki kısım olan bu hastane zamanla tamamıyla askeriye’nin denetimine geçti. Bu durum sivil halk için sıkıntı ortaya çıkardığı için belediye bir gureba hastanesi inşasını düşünmüş ve gelir olarak da Trabzon iskelesinden alınacak olan bir miktar vergiyi tahsis etmişse de bu girişimden bir sonuç çıkmadığı anlaşılmaktadır (Yaşayanlar 2015: 202).

Trabzon şehrinde, Anadolu’daki diğer şehirlerde görülen ve halk için önemli hizmetler gören misyoner hastanelerine bir örnek söz konusu değildir. Bunun yerine şehirdeki misyonerlerin bazılarının sağlık hizmeti verdiği anlaşılmaktadır. *Sieur de St. Joseph* misyonerlerinin 1852’de kurduğu bu okulda hastalar için bir dispanser yapıldığı belirtilmekteydi (AMAE, CADN, APD, Trébizonde, VI). Bunların dışında 1892 kolera salgını sırasında geçici sağlık kurumlarının yapıldığı görülmektedir. Bahsettiğimiz bu kurumlar ile şehirde genişleyen sağlık hizmetleri yeni bir kurum olarak eczaneleri de beraberinde getirdiği (Odabaşoğlu 1986: 69-70).

## Sonuç

Çalışmanın da gösterdiği gibi Osmanlı ülkesinde halk sağlığına yönelik tedbirlerin alınmaya başlanması ile salgın hastalıklar arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Osmanlı ülkesi Özellikle 19. yüzyılda çok büyük kitlesel göçler ile karşı karşıya kaldı. Bu nedenle devlet salgın hastalıkların yanında bu kitlesel hareketlerin ortaya çıkardığı tehditlerle de göğüs germeye çalıştı. Avrupalı ülkelerin sınırlarını korumak için kendi sınırlarında tesis ettikleri karantinalar zamanla Osmanlı Devleti’ni de aynı tedbirleri almaya sevk etti. Çünkü Osmanlı ülkesi Avrupa için adeta bir bariyer görevi görerek Avrupa’nın sağlığı için önemli bir görev icra ediyordu. Bu bakımdan karantina idaresinin tesis edilesi sürecindeki Avrupa teşviklerini dikkate almak gerekir. Aynı şekilde Karantina Meclisi yabancı delegelerin katılımı bu yabancı müdahaleyi ve teşviki gösterir niteliktedir.

Bulduğu konum itibarı ile hastalıkların kaynağı olan Doğu’yu Batı’ya bağlayan bir köprü konumunda bulunan Osmanlı ülkesi uzun yıllardır vebanın pençesinde kıvrandıktan sonra 19. yüzyılın ilk yarısında bu hastalığın etkisini yitirmesi ile veba salgınlarının etkisinden kurtuldu. Ancak veba yerini daha tehlikeli olan kolera salgınlarına bıraktı. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin halk sağlığına yönelik tedbirler almasında veba ve koleranın etkisini vurgulamak gerekir. Ne var ki vebaya karşı oluşturulan karantina usulü kolera salgınına karşı çok etkili olmadı. Bunun için öncelikle hastalıklara karşı tedbirlerin alınması için modern tıbbın hastalıkları tanımlaması ve bunlara karşı tedavi edici yöntemler bulması gerekmiştir.

Osmanlı ülkesinde salgın hastalıklara karşı alınan başta karantina olmak üzere diğer sağlık tedbirleri, bizzat yabancı araştırmacıların değerlendirmelerine göre takdire şayan bir hizmet icra etmiştir. Zira Osmanlı ülkesinde modern tıp uygulamalarının Avrupalı uzmanların nezaretinde ortaya çıkmasının veya en ücra bölgedeki karantina idarelerinde bile Avrupalı hekimlerin istihdam edildiği düşünüldüğünde uygulanan koruyucu tedbirlerin niteliği hakkında bir yargıya varılabilir. Ancak yeterli miktarda hekimden mahrum olunması ve daha da önemlisi sağlık teşkilatlanması sürecinde

karşılaşılan mali sorunlar nedeniyle Osmanlı Devleti’nde sağlık hizmetlerinin karşılanmasında çok etkili bir hizmet verilebildiğini söylemek zordur.

Çalışmada Trabzon örneğinde bir Osmanlı şehri için incelemeye çalıştığımız sürecin diğer şehirler için az çok aynı olduğunu söyleyebiliriz. Özelde Trabzon’un yerleşiminden kaynaklanan uygun sıhhi koşullar olsa da kitlesel göçlerin neden olduğu bulaşıcı hastalıklar veya küresel salgınların uzantısı olarak Osmanlı coğrafyasına da sirayet eden salgınlara karşı etkili olacak durumda değildi. Tarihin her döneminde ticari bağlantıları ile ayakta kalan Trabzon bu özelliği ile sürekli olarak salgın hastalıkların tehdidinde açık bir haldeydi. Ancak sınırlı imkânlar ile de olsa, alınan sağlık tedbirlerinin önemli oranda nüfus kayıplarının önüne geçtiği söylenebilir. Trabzon’da 19. yüzyılın başlarında görülen veba salgınları nüfusun neredeyse beşte birini yok ederken kolera salgınları döneminde bu oran epey aşağılara çekilmiştir.

Trabzon şehrinde de izlenebileceği gibi taşrada devletin ihdas etmeye çalıştığı sağlık teşkilatlanması açısından bakıldığında belediyelere yüklenen bu görev alanının da mali nedenler ile etkili hizmet verebildiği söylenemez. Bu nedenle, taşrada halk sağlığına yönelik kurumsal girişimlere gücü yetmeyen devlet, halkın bilinçlendirilmesi için her dilde risaleler dağıtmış ve zaman zaman aşı kampanyaları düzenlemiştir. Kısıtlı imkânlar dâhilinde, tabip tayinleri ile vatandaşların sağlık sorunlarını gidermeye çalışmıştır. Bu tabiplerin yeterli olduğu söylenemezse de en azından halk sağlığının ve bunu tehdit eden unsurların izlenmesinde ve yetkilere bildirilmesinde önemli bir görev icra etmiştir.

## KAYNAKÇA

AKTAŞ, Esat (2015). Erzurum ve Trabzon Vilayetlerinde Salgın Hastalıklar (1838-1914), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AKYILDIZ, Ali (1993). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform*, İstanbul: Eren Yayınevi.

Archives du ministère des Affaires étrangères (Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivi) (AMAE), Nantes Diplomatik Arşivi CADN), Trabzon Konsolosluk Dosyaları, III-XIV Constantinople (Ambassade) Série E Dosyaları.

ARSLAN, Enver (2015). Trabzon Vilayetinde Kolera, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

AYAR, Mesut (2007). *Osmanlı Devletinde Kolera*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

AYDIN, Erdem (2004). “19. Yüzyılda Osmanlı Sağlık Teşkilatlanması”, *OTAM* (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), 15: 185-207.

BRYER, A. & D. WINFIELD (1985). *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, Vol. I, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

BRYER, Anthony (1969). “The Last Laz Rising and the Downfall of the Pontic Derebeys 1812-1840”, *Bedi Kartlisa*, XXVI: 191-120.

ÇADIRCI, Musa (1991). *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara: TTK.

FAROQHI, Suraiya (2004). “Krizler ve Değişim 1590-1699”, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914, c. II*, çev. Süphan Andıç, ed. Halil İnalçık, Donald Quataert, ss. 543-757, İstanbul: Eren Yayınları,

FONTANIER, Victor (2015). *Doğuya Seyahat, Bir Fransız Konsolosunun Gözüyle 1830’ların Trabzonun’dan Siyaset ve Toplum*, çev. & ed. Özgür Yılmaz, İstanbul: Heyamola Yayınları.

Foreign Office, Diplomatic and Consular Reports on Trade and Finance, 1892, Turkey, Report for the Year 1891 on the Trade of Vilayet of Trebizond.

Foreign Office, Diplomatic and Consular Reports on Trade and Finance, 1893, Turkey, Report for the Year 1892 on the Trade of Trebizond.

GÜMÜŞÇÜ, Osman (2003). “Osmanlı’dan Cumhuriyete Geçiş ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye Halk Sağlığı”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 19/55: 126-146.

House of Commons, Parliamentary Papers, “Accounts and Papers” (A&P).



ISSAWI, Charles (1980). *The Economic History Of Turkey*, Chicago: The University of Chicago Press.

İPEK, Nedim (2002). “Trabzon’da Kolera (1892–1895)”, *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih- Dil- Edebiyat Sempozyumu 3- 5 Mayıs 2001*, Cilt 1, ss. 399-411, Trabzon: Trabzon Valiliği.

JENNIGS, Ronald J. (1993). “Plaque in Trabzon and Reaction to It According to Local Judicial Registers”, *Human and Scholar, Essays in Honor of Andreas Tietze*, ed. Heath W. Lowry and Donald Qutaert, pp. 27-36, İstanbul: Isis.

KILIÇ, Orhan (2004). *Eskiçağdan Yakınçağa Genel Hatlarıyla Dünyada ve Osmanlı Devleti’nde Salgın Hastalıklar*, Elazığ, Fırat Üniversitesi Basımevi.

KURUCA, Nazım (2007). “Salgın Hastalıkların XIX. Yüzyılda Trabzon ve Havalisinde İktisadi ve Sosyal Hayata Etkileri”, *Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi*, 9: 11-22.

L’Émigration Circassienne en Turquie, Extrait de la Gazette Médicale d’Orient Juillet 1864.

MCNEILL, William H. (1985). *Dünya Tarihi*. çev. Alâeddin Şenel, Ankara: Kaynak Yayınları.

ODABAŞOĞLU, Cumhur. *Trabzon 1869-1933 Yaşantısı*, Ankara: İlk-San Matbaası.

ORTAYLI, İlber (2011). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri 1840-1880*, Ankara: TTK.

ÖZTÜRK, Temel (2011). *Osmanlıların Kuzey ve Doğu Seferlerinde Savaş ve Trabzon*, Trabzon: Serander Yayınları.

PANZAC, Daniel (1995). “Vingt ans au service de la médecine turque: le Dr Fauvel à İstanbul (1847-1867)”, *Santé, médecine et société dans le monde arabe*, dir. E. Longuenesse, pp. 165-184, Paris: Harmattan.

PANZAC, Daniel (1997). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Papers Respecting the Settlement of Circassian Emigrants in Turkey, London, 1864.

ROBERTS, J.M. (2010). *Avrupa Tarihi*. çev. Fethi Aytuna, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

SARIYILDIZ, Gülden ( 994). “Karantina Meclisinin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, *Bulleten*, LVIII/222: 329-376.

SAYDAM, Abdullah (1997). *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Ankara: TTK.

SPENCER, Edmund (1838). *Travels in Western Caucasus*, Vol. II, London.

ŞAŞMAZ, Musa (2003). “Immigration and Settlement of Abhasians in the Ottoman Empire on British Documents, 1864-67”, *OTAM* (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), 13: 1-4.

TAŞPINAR, Aslı (2011). Osmanlı Devleti’nde Sağlık Teşkilatı (1827-1914), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TETİK, Fethi (2007). Osmanlı Devleti’nin Tanzimat Dönemi Kamu Sağlığı Politikası, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

The National Archive (TNA) Foreign Office (FO): 78/2050; 195/294.

TOSUN, Miraç (2013). XVIII. yüzyıl Trabzon’unda Cemaatlerarası İlişkiler, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Trabzon Vilayet Salnamesi (TVS):1316, (1898).

TURGAY, A. Üner (1976). International Politics, Economic Development and Social Change in Trabzon in the Nineteenth Century, Unpublished Doctoral Dissertation, University of Wisconsin Madison Graduate School.

ÜLMAN, Y. Işıl.(1999). *Gazette Medicale de Constantinople ve Tıp Tarihimizdeki Önemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.

YAŞAYANLAR, İsmail (2015). Sinop, Samsun ve Trabzon’da Kolera Salgınları, Karantina Teşkilatı ve Kamu Sağlığı Hizmetleri (1879-1914), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YAVUZ, Yıldırım (1988). “Batılılaşma Döneminde Osmanlı Sağlık Kuruluşları”, *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, VIII/2: 123-142.

YILDIRIM, Nuran (1986). “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Koruyucu Sağlık Uygulamaları”, *Tanzimat’ta Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 1320-1338.

YILDIRIM, Nuran (2012). “Osmanlı Devleti’nde Gıda Kontrolüne Bakış”, *14. Yüzyıldan Cumhuriyet’e Hastaneler, Hastalıklar Kurumlar*, ss. 54-69, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

YILDIZ, Fatma (2014). 19. Yüzyıl’da Anadolu’da Salgın Hastalıklar (Veba, Kolera, Çiçek, Sıtma) ve Salgın Hastalıklarla Mücadele Yöntemleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILMAZ, Özgür (2004). *Tanzimat Döneminde Trabzon*, İstanbul: Libra Kitapçılık.

YILMAZ, Özgür (2006). Batılı Seyyahlara Göre Trabzon 1808-1878, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Trabzon, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILMAZ, Özgür (2014a), “An Italian Physician in the Caucasian Migration of 1864: The Mission of Dr. Barozzi in Trabzon and Samsun”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 14/28: 5-44.

YILMAZ, Özgür (2014b). “Fransız Epidemiyolog Antoine Fauvel’in Osmanlı Devleti’ndeki Çalışmaları (1847-1867)”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. M. Fatih Gökçek, ss. 190-206, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 31.03.2017  
Makale Kabul | Accepted: 18.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.309666

**Ersoy ZENGİN**

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Tunceli-Türkiye  
Munzur University, Faculty of Letters, Department of History, Tunceli-Türkiye  
ersoyzengin@munzur.edu.tr

## Milli Mücadele Yıllarında İmalat-ı Harbiye Fabrikaları

### Öz

İmalat-ı Harbiye Fabrikaları, Birinci Dünya Savaşı boyunca binlerce işçisiyle Osmanlı ordularının silah ve mühimmat ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bu fabrikalar İstanbul'da; Zeytinburnu, Tophane, Kırkağaç ve Bakırköy'de faaliyet göstermekteydi. Ayrıca taşrada Hendek ve Bayramiç'te kereste, Konya ve Kayseri'de güherçile ihtiyacı için fabrikalar bulunmaktaydı. İmalat-ı Harbiye Fabrikaları, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla silah üretim faaliyetlerini durdurdu. Fabrikaların bir kısmında sivil ihtiyaçlara yönelik üretim yapılmaya başlandı. İşgalci güçlere karşı Anadolu'da silahlı direniş başlayınca İstanbul'da bulunan İmalat-ı Harbiye mensuplarının birçoğu Anadolu'ya geçerek Kurtuluş Savaşı'na katıldılar. Bu işçiler küçük tamirhaneler kurarak orduya büyük fayda sağladılar. Bu makalede, silah üretim faaliyetlerine son verilerek ticari üretime başlayan İstanbul'daki İmalat-ı Harbiye Fabrikalarının faaliyetleriyle Anadolu'ya geçerek Milli Mücadele'ye katılmış olan İmalat-ı Harbiye işçilerinin silah ve mühimmat üretimi için yaptıkları çalışmalar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İmalat-ı Harbiye, Silah Üretimi, Devlet Fabrikaları, Milli Mücadele.

## İmalat-ı Harbiye Factories in the Years of National Struggle

### Abstract

İmalat-ı Harbiye Factories had produced weapons and ammunition with thousands of workers for Ottoman Army during the First World War. These factories were located in Zeytinburnu, Tophane, Kırkağaç and Bakırköy in Istanbul. In addition to that, there were timber factories in Hendek and Bayramiç, and saltpeter factories in Konya and Kayseri. With the Armistice of Montrose, these factories stopped the production of weapons. Some of the factories started production for civilian needs. When the armed resistance started in Anatolia, many of the members of İmalat-ı Harbiye in Istanbul went to Anatolia and participated in the War of Independence. These workers provided great benefits to the army by establishing small repair-shops. This article examines the actions of İmalat-ı Harbiye factories which start production for commercial purposes and the weapon production works by İmalat-ı Harbiye workers who participated in National Struggle in Anatolia.

**Keywords:** Weapon Factories, Arms industry, State factories, Turkey National Struggle.

## GİRİŞ

İmalat-1 Harbiye Müdürlüğü, Sultan II. Mahmut Döneminde kurulmuş olan Tophane Müşiriyeti'nin devamıdır. Tophane Fabrikaları olarak bilinen devlet işletmeleri, Osmanlı ordularının silah ve mühimmatını üretmekle görevliydi. Tophane-i Amire Fabrikaları, 1909 yılında İmalat-1 Harbiye Müdüriyeti ismini alarak 5.000'e yakın çalışanıyla en büyük üretim tesisleri olma özelliğine sahiptiler. Zeytinburnu fabrikalar organizasyonundaki birimlerde demir, çelik, tunç dökümü yapılarak top, tüfek ve mühimmata dönük üretim yapılmaktaydı. Tophane semtindeki fabrikalar grubunda tüfek, Karaağaç fabrikalarında fişek üretilmekteydi. Bakırköy'deki barut fabrikalarında ise barut üretimi yapılmaktaydı. Konya ve Kayseri'de güherçile fabrikası, Bayramiç ve İzmit'te hızar fabrikaları bulunmaktaydı (Zengin 2015).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında İmalat-1 Harbiye Fabrikaları tarihindeki en yüksek işçi ve üretim potansiyeline ulaşmıştır. Faaliyetler genişlemiş, fabrikalara ek olarak birçok sivil işletme müdüriyet emrinde çalışmıştır. Şahıslara ait olan bu işletmeler, Kılıç Ali Paşa Camisi'nin arkasındaki Karloti, Şişli'de Dapey ve İstinye İmalathaneleriydi (Üçök 2002: 447-448). İmalat-1 Harbiye Fabrikalarının iş yükünün artmasıyla işgücüne talep de artmıştır. Erkek nüfusun silahaltına alınarak cephelere gönderilmesi kadınların fabrikalarda çalıştırılmasını gündeme getirmiştir. Birçok alanda kadın işçi istihdamına gidildiği gibi savaş öncesine göre istihdam oldukça artmıştır (Ökçün 1997: 144). Bu dönemde diğer devlet fabrikalarında olduğu gibi İmalat-1 Harbiye Fabrikalarında da kadın işçiler çalıştırılmıştır (Akbulut 2013: 132). Savaş nedeniyle İmalat-1 Harbiye Fabrikalarında çalışan işçilere ek olarak Harbiye Ordu Dairesi orduya hizmet eden müesseselere efrat göndermiştir. Sadece İmalat-1 Harbiye Fabrikaları emrine verilen efrat sayısı 4.698'dir (ATASE, BDH, 1924.163.13.18; Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, Osmanlı Devri Birinci Dünya Harbi İdari Faaliyetler ve Lojistik X'ncü Cilt, 1985: 136-137). Savaşın bitmesiyle harp sırasında çalıştırılan özel işletmeler terk edilmiş ve kadro dışı çalıştırılan asker ve kadınlarla bir bağ kalmamıştır. Ayrıca çalışmaları ancak üretim yapılmasına bağlı olan sivil işçiler de fabrikada çalışma imkânını kaybetmişlerdi. Böylece Birinci Dünya Savaşı'nda hem işçi hem de üretim

birimleri sayısı ve hacminde en üst seviyeye ulaşan İmalat-ı Harbiye Müdüriyeti, Mütarekeyle birlikte faaliyetlerini en alt seviyeye düşürmüştür. 1 Ağustos 1919 tarihinde faaliyetlerini tamamen durdurmuş olan İmalat-ı Harbiye müesseselerinin durumu şu şekildeydi (ATASE, İSH, 152/201, 1 Ağustos 1919):

Fabrika-İşletme	Yer	Zabitan	Noksan	Efrat	Noksan
Müdür-i Umumi	Zeytinburnu	1			
Müdür-i Umumi Yaveranı	Zeytinburnu	1			
Heyet-i Fenniye ve Teftişye	Zeytinburnu	16			
Muhasebe Şubesi	Zeytinburnu	25	1		
Muamelatı Zatiye Şubesi	Zeytinburnu	6			
Evrak ve Dosya Kalem	Zeytinburnu	5			
Tophane Fabrikaları	Tophane	60	13		
Zeytinburnu Fabrikaları	Zeytinburnu	97	20		
Barut Fabrikaları	Bakırköy	33	12		
Tapa Fabrikası	Kâğıthane	21	7		
Sevkiyat Müdürlüğü	Tophane	8	17	16	
Usta Mektebi Müdüriyeti	Tophane	48		690 (talebe)	
Zeytinburnu Hastanesi	Zeytinburnu	11		15	18
Muhafaza Taburu	Tophane	13	2	289	1.220
Ayazma Kömür Madeni	Ayazma	5			
Merkez Heyet-i Sıhhiyesi	Tophane	2	1		
Konya Güherçile Fabrikası	Konya	3	1	1	
Kayseri Güherçile Fabrikası	Kayseri	2	2		
Hendek Hızır Fabrikası	Hendek	5		8	
Bayramiç Hızır Fabrikası	Bayramiç	3	1	11	
Keçiözümlü Kükürt Madeni	Keçiözümlü	3		10	
Tuzla Sülfat Tuğla Fabrikası	Tuzla	2		4	
Büyük. Kömür ve Kereste İmalathanesi	Büyük ..	3		8	
Toplam		373	77	1.052	1.238

Tablo 1. İmalat-ı Harbiye Teşkilatı (1919).

### A-İstanbul'un İşgali ve İmalat-ı Harbiye Fabrikalarının Sivil İhtiyaç Üretimine Dönüştürülmeleri

16 Mart 1920 Salı günü İngiliz, Fransız, İtalyan Yüksek Komiserleri Sadrazam Salih Paşa'ya bir nota vererek saat 10'dan itibaren İstanbul'u işgal edeceklerini bildirdiler. Meclis-i Mebusan'a gelen İtilaf Devleti askerleri Rauf Bey, Kara Vasıf Bey,

Edirne Mebusu Şeref Bey, Yunus Nadi ve Osmanlı Mesai Fırkası'ndan mebus seçilmiş olan Numan Usta'yı tutuklayarak Malta'ya götürdüler (Saruhan 1994: 428-430). Aynı gün savaş gemileriyle Tophane'ye gelen İngiliz askerleri fabrikaları işgal etmiş ve işçilerin içeriye girmesine engel olmuşlardır (Özalp 1998: 103). Tophane Fabrikaları, İmalat-ı Harbiye Umum Müdürlüğü, Taşkılla, Maçka Silahhanesi, Bahriye Nezareti, Tersane Depo ve Ambarları, Piripaşa Ambarları, Karaağaç Mühimmat Depoları, Tapa ve Şenlik Fabrikası, Kâğıthane Poligonu Çobançeşme Depoları, Şişli'den Karadeniz Boğazı'na kadar tüm ambar depo ve tesisler İngilizler tarafından işgale uğramıştır. Tophane, İmalat-ı Harbiye Müdürlüğünün yanında bulunan Müşirlik Binası tamamen işgal edilerek çeşitli bürolar kurulmuştur. Fransızlar ise Gülhane'de bulunan bina ve müesseseleri, Sarayburnu cephaneliklerini, Harbiye Nezaretini, Zeytinburnu Fabrikalarını, Davut Paşa ve Rami Kışlasını işgal ederek askeri birliklerini yerleştirmiştir (Himmetoğlu 1975: 475-477).

İngiliz ve Fransızların bu işgallerinin sadece Osmanlı Devleti'nin silah ve mühimmatını kontrol amacıyla yapmadığı, Osmanlı Devleti'nin elinde bulunan Askeri Fabrikaların İngiliz silah şirketleri tarafından ele geçirme amacı taşıdığı görülmektedir. Seine Bankasının sahibi Zaharoff, 1920 yılında Vickers Şirektleriyle bir anlaşma yaparak Fransız Dok ve Tersane şirketini kurdu. Hedefleri yeni tersaneler kurmak değil, Osmanlı Tersane ve Yukarı Boğaziçi tesislerini ele geçirmektir (Lewinsohn 1991: 118).

İşgal altındaki İstanbul'da Damat Ferit Paşa Hükümeti, İmalat-ı Harbiye Fabrikalarını özel şahıslara satmak veya kiralamak istiyordu. Bu başarılamazsa fabrikaların tüketim malları imal eden ticari birer işletme haline dönüştürülmesini istiyordu. Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu İngilizleri hoşnut etmekten geçeceğine inanan Damat Ferit Paşa'nın, Sevr Anlaşması'nın silah üretimiyle ilgili maddesini dikkate almaması düşünülemez. 10 Ağustos 1920 tarihli Sevr Anlaşması'nın birinci kısmındaki Milletler Cemiyeti Misakı'nın 174. Maddesi: “(...) altı aylık bir süre içinde her çeşit silahların, cephanenin, savaş araçlarının ve gereçlerinin yapımı, hazırlanması, depolanması ya da incelenmesi ile uğraşan bütün öteki kurumlar ortadan kaldırılacak ya

da yalnız ticaret amacıyla kullanılmaya yarar biçime dönüştürülecektir.” şeklindeydi (Meray ve Olcay 1977: 95).

II. Meşrutiyet döneminde tartışılan başlıca konulardan birisi de devletin fabrika işletip işletmemesiydi. Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa Osmanlı Devleti’nde özel sanayi gelişmediği için devletin askeri fabrikaları işletmesinin zaruri olduğunu ifade etmiştir. Özellikle silah fabrikalarının terkedilmesi fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Sanayisini özel teşebbüse bırakmış olan İngiltere’de bile devletin silah fabrikasının bulunduğu dile getirilerek İmalat-ı Harbiye Fabrikalarının devlet eliyle işletilmesinin doğru bir karar olduğunu savunmuştur (MMZC, Devre: 1, İçtima senesi: 3, Birleşim: 60, Cilt: 4, 18 Mart 1911). Maliye Nazırı Cavit Bey ise silah fabrikaları da dâhil olmak üzere tüm üretim işlerinin özel teşebbüse hatta yabancılara satılabileceğini savunmuştur (Mehmed Cavid Bey 2001: 272-276). Bu tartışmalar zihinlerde tazeliğini korurken Ferit Paşa, Mütareke döneminde İmalat-ı Harbiye Fabrikalarının satılması veya kiraya verilmesi için fabrika çalışanlarından fabrikaların satılmasının uygun olacağını belirten rapor tutmalarını istemiştir. İmalat-ı Harbiye çalışanları fabrikaların satılması fikrine şiddetle muhalefet etmişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak İmalat-ı Harbiye’de görev yapan Eyüp [Durukan] Bey 1920 yılının eylül ayında fabrikadaki yetkililerin toplandıklarını, fabrikaların kesinlikle satılmayacağını ve devlet malı olarak işletilmeye devam edeceği kararını aldıklarını bildirmektedir. İmalat-ı Harbiye heyeti 6 Eylül 1920 tarihinde Bab-ı Aliye çağrılmış ve Nazırların fabrikaların satılması isteğini kabul etmemişlerdir (Durukan, Birinci Cihan Harbini Takip Eden Meşum Mütareke Zamanındaki Hatıratımın Hülasası).

Silah fabrikalarını satamayacağını anlayan hükümet yetkilileri, fabrikaların ticari üretimde kullanılmasına karar vermişlerdir. Devlet fabrikalarının ticari üretim yapacak işletmelere dönüştürülmesi fabrika çalışanlarınca da kabul edilebilir bir fikirdir. Nitekim yapılan üretimle makineler çürümeye terk edilmemiş olacaktı. Hükümet yetkilileri, Birinci Dünya Savaşı boyunca İmalat-ı Harbiye Müdürlüğü yapmış olan Necmeddin Bey’den ticari üretime nasıl geçileceği konusunda bir rapor istemişlerdir. 19 Kasım 1920 tarihli raporunda Necmeddin Bey, fabrikalardaki makinelerin bolluğu ve çeşitliliği



sayesinde her şeyin üretilebileceğini bildirmiştir. Ancak üretimin hacmi geniş tutulmaz ve ihtisaslaşma olmazsa bu fabrikaların kısa sürede yok olacağını savunmuştur. Necmeddin Bey, örnek olarak top ve tüfek üretilen Tophane Fabrikalarında 200’den fazla tezgâh olduğunu, bunlardan yarısı kullanılsa diğer yarısı atıl bırakılacağını, faal olmayan bu tezgâhların meydana getirmeleri gereken imalat oranında fabrikanın maksimum gücünden istifade edilemeyeceğinden maliyet oranında zarar ortaya çıkacağını belirtmiştir (ATASE, İSH, 562/59ada, 19 Kasım 1920).

Necmeddin Bey, tüm fabrikaların aksamını çalışır vaziyete getirmenin zamanla mümkün olacağını şimdilik sadece Zeytinburnu ve Tophane Fabrikalarının işletilmesinin uygun olacağını düşünmekteydi. Bu fabrikalarda iki tür imalat yapılabiliirdi: 1-Belli ziraat makineleri ve bunlar için gerekli olan yedek aksamın imalatı, 2-İmalat-ı Harbiye işletme heyetince tespit olunacak numuneye göre tezgâh imalatı.

Necmeddin Bey, bu fabrikaların azami kudreti dikkate alınarak belirli bir programla işe başlanılmasını ve aşama aşama programı uygulayarak fabrikaları genişletmeyi planlamaktaydı. Bu iki çeşit imalat Tophane ve Zeytinburnu Fabrikalarının ihtisaslı ve devamlı olmasıyla gerçekleşecekti. Fabrikalar zamanla ziraat makineleri ve muhtelif tezgâh imal edecek bir hale dönüştürülmeliydi. Bu iki çeşit imalat için gerekli olan malzeme uzun bir zaman için fabrikalarda mevcuttu. Fakat bu imalatı gerçekleştirebilmek için fabrikalarda tadilat yapılması gerekecekti. Ayrıca mevcut işçi ve ustaların işe yarayacaklarının seçilmesiyle “Accord” suretiyle çalışmalarının teminat altına alınmasını, işçilerin kabiliyetlerine göre ayırıp bir kısmının tasfiyesi ve yurtiçinden temin edilemeyen mühendislerin yurtdışından mukavele suretiyle temin edilmesini önermekteydi.

İşçi ve ustaların işe yarayacaklarının çalıştırılması ve işe yaramayanların ihracı İmalat-ı Harbiye Amele Temin-i İstikbal Sandığı Talimatnamesi’nde işçi murahhaslarının dâhil olacağı bir komisyon marifetiyle işçinin sandıkta birikmiş olan alacağının iade edilmesiyle mümkündü. Necmeddin Bey, yeni teşkilatta işlerin uzmanlarına verilmesi ve yapılan işlerde performansa dayalı bir sisteminin uygulanmasının faydalı olacağını düşünmekteydi. Bunun için fabrikalardaki iş ve işçi

dağılımını genel müdür, mesul müdürü ve mühendislerin tayin etmesi gerekiyordu (ATASE, İSH, 562/59ada , 19 Kasım 1920).

5 Aralık 1920 tarihinde alınan bir kararla Harbiye ve Bahriyeye ait fabrikalar ve sanayi müesseseleri birleştirilerek Fabrikalar Müdüriyet-i Umumiyesi ismini almıştır. Fabrikalar Harbiye Nezaretine bağlı ve müstakilen ticari olarak işletileceklerdi. Fabrikaların gelirleri kadro dışında kalmış olan zabitan, askeri mensuplar, emekli, yetim ve maluller için maaş ve tazminat olarak verilecekti. Fabrika genel müdürü tüm işlerden sorumlu olup atanması ve azledilmesi Meclis-i Vükela tarafından yapılacaktı. Genel müdür dört seneliğine atanacaktı. Fabrikalar müdüriyeti, muhasebat-ı umumiye kanununa tabi olmaksızın bağımsız bir maliyeye sahip olacaktı.

Fabrikalar her altı ayda Divan-ı Muhasebatça teftiş olacaktı. Gerektiği zaman Harbiye ve Maliye nezaretleri teftişat yapabilecekti. Müdüriyet-i Umumiye encümen kararıyla yabancı mütehassıslar istihdam edebilecekti. Müdüriyet-i Umumiyeye mensup tüm memur ve işçiler nizamnameye uygun olarak genel müdür tarafından atanacaktı. Genel müdür encümen idare kararıyla imal edilmiş eşya veya hammaddeye karşılık olarak vadesi bir sene ve toplamda 50 bin lirayı geçmemek üzere borç ve avans alabilme hakkına sahipti. Bu müddet ve miktarı aşacak durumlarda borç ve avans ancak Şura-yı Devlet ve Meclis-i Vükela kararı ile irade-i seniyye ile gerçekleşecekti. Teşvik-i Sanayi Kanununda sanayi müesseselerinin sahip oldukları muafiyetlerden bu fabrikalarda faydalanacaktı. Tüm resmi kurumlar ihtiyaçlarını bu fabrikalardan karşılayacaktı. Bu kurala uymayan görevliler memuriyetten azledilecekti. Bu fabrikalarda üretilmeyen eşyalar yabancı ülkelerden ithal edilebilecekti. Resmi daireler bu fabrikalardan yapmış oldukları alımlar için mahsup edilmeksizin nakden yapacaklardı. Her mali sene sonunda elde edilen kârın % 12’si ihtiyat sermayesi % 10 gelişme ve genişleme, % 8 memur ve işçilere ikramiye olarak ayrıldıktan sonra geriye kalan % 70’lik kısım ise hazineye devredilecekti. İhtiyat sermayesi 500 bin liraya ulaştığı zaman senelik hasılatın ihtiyat sermayesi için bir şey ayrılmayarak hazineye kârın % 82’si devredilecekti. Fabrikalarda çalışan zabitan ve askeri mensuplar ordu kadrosundan çıkarılarak fabrikalardaki vazifelerine göre maaş alacaklardı. Müdüriyetin emrindeki fabrikaların 1 Mart 1921’den

evvelki borçları o zamanki idarelere ait olacaktı (Düstur, Tertip II. Cilt 12, 417. Madde: 1-18, 21 Nisan 1921).

İmalat-ı Harbiye Fabrikalarının asli vazifesi olan silah üretim faaliyetlerine son verilerek ahali ihtiyacı için imalat yapılmasına 1921 yılından itibaren başlamıştır. İmalat-ı Harbiye Fabrikalarının (Askeri Fabrikalar) ticari olarak imal ettiği malları pazarlamak amacıyla basmış olduğu tanıtım broşürü bu dönemdeki ticari üretim hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. İmalat-ı Harbiye yani silah fabrikalarının yanında devlete ait fes, kundura, elbise fabrikaları da Fabrikalar Müdüriyet-i Umumiyesine bağlandığından broşürde fes ve elbise tanıtımları da görülmektedir. Bu reklam broşüründen öğrendiğimize göre fabrika ürünleri şunlardı:

Zeytinburnu Fabrikalarında geniş bir imalat yelpazesi vardı. Sipariş üzerine imalat yapılabilmekteydi. Fabrikalarda her çeşit ev eşyası, nakliye arabaları, araba aksam ve teferruatı, ziraatta kullanılan Rotsak sistemi pulluklar, buharlı veya elektrikli muhtelif cins ziraat aletleri, lokomobil imal ve tamirâtı, sobalar, madeni borular, kazan, ocak ızgaraları, soba boru ve dirsekleri, madeni kolonlar, eğeler, bıçaklar, avadanlıklar, uzanır sistemde merdivenler, tencereler, sefer tasları, çorba tasları yemek sahanları, hamam tasları, kahve tepsileri, sigara tablaları, av saçmaları, kâğıt, defter, kese kâğıtları, mukavva kutular, matkap, mengene, freze gibi çok çeşitli alanlara hitap eden eşyalar imal edilmekteydi.

Tophane Fabrikaları: Tophane’de bulunan fabrikalarda hem imalat hem de tamirat yapılmaktaydı. El ve motorla çalışan tulumbalar, antrasit, buhar, elektrik ve gaz motoru tamirâtı, gemi ve değirmen makineleri tamirâtı, demir ve ağaç tornalarıyla matkap ve freze tezgâhları imal ve tamirâtı, istimbob ve buhar kazanları imal ve tamirâtı yapılmaktaydı. Transmisyon milleri, ağaç ve demir kasnaklar imal ve tamirâtı, otomobil tamirâtı, av tüfekleri imal ve tamirâtı, saraciye işleri ve koşum takımları imalatı, kundura kalıpları ve ökçeleri imalatı, demir döşemeler ve çatılar inşa ve kurulumu, makinelerde enjektör muslukları, valfler ve muslukların imalatı yapılmaktaydı.

Barut Fabrikaları: Av barutu ve lağım barutları, lağım fitilleri, mısır, üzüm, incirden üretilmiş ispirto, zaç yağı, damıtılmış kollodin, eter, tuzruhu, makarna, şehriye imal edilmekteydi.

Karaağaç Tapa Fabrikası: Pirinç, bakır ve çinko dökümler, maden dökümlerden yeni su tulumbaları, yangın tulumbası teferruatı, pirinç kapı tokmakları, yeni pirinç musluklar ve valfler, kara çivi ve perçin imalatı, kaşık ve çatallar üretilmekteydi.

Diğer Fabrikaların Ürünleri: Fes, debbağ, kundura, kumaş fabrikaları gibi diğer devlet fabrikaları da Fabrikalar Müdüriyet-i Umumiyesine bağlanmıştır. Hazırlanan broşürde; Rumeli yapağından üretilmiş zabitan kaputluğu, zabitan elbiseliği, sivil elbiselik, Anadolu yapağından üretilmiş sivil elbiselik ve battaniye satışı yapılmaktaydı (Askeri Fabrikaları Mamulat ve Masnuatı-İmalat-ı Harbiye Fabrikaları).

### **B-Milli Mücadele’ye Katılan İmalat-ı Harbiye Mensuplarının Silah Tamirhaneleri Kurmaları ve Faaliyetleri**

Osmanlı Devleti ordusunun her türlü ihtiyacını karşılayan fabrikaları İstanbul’da kurmuş, silah ihtiyacının karşılandığı ana merkez burası olmuştur. İtilaf Devletleri 16 Mart 1920’de İstanbul’u işgal ederek ana malzeme kaynağını kontrol altına almış oldular. 1920 yılında Bolşevik Rusya haricinde yabancı ülkelerden silah ve mühimmat temin edilmesi mümkün değildi. Başlıca silah üreticileri olan İngiltere ve Fransa ile savaş devam etmekte, Almanya ise İtilaf Devletlerinin kontrolü altındaydı. Böylece Avrupa’dan silah temin etmek mümkün değildi. Tarafsız olan Amerika Birleşik Devletleri de silah satmayı kabul etmemiştir (Sander ve Fişek 2007: 174-177).

29 Mayıs 1920 tarihli Büyük Millet Meclisi gizli oturumunda Fevzi Paşa cephane teminiyle ilgili bilgiler vermiştir. Fevzi Paşa mütareke zamanında İtilaf Devletleri’nin işgal planlarının anlaşılması sebebiyle elde bulunan silah ve mühimmatın teslim edilmemesi için çalışmaların başlatıldığını belirtmektedir. Fevzi Paşa, İtilaf Devletleri kuvvetlerinin Türkleri çok basit insanlar olarak görmelerinin işleri kolaylaştırıcı bir unsur olduğunu ifade etmiştir. Nitekim tüfeklerin kapak takımları ve

nişangâhlarını aldıktan sonra meseleyi hallolmuş zannediyorlardı. Ancak sökülen bu malzeme hem Anadolu’da imal edilmekte hem de İstanbul’da muhafaza edilen bu malzeme Anadolu’ya kaçırılmaktaydı. Fevzi Paşa silah temini için başka metotlara da başvurduklarını bildirmektedir. Tıpkı Trablusgarp Savaşı’nda olduğu gibi deniz aşırı silah ticaretini teşvik etmeye başladıklarını ve yakında bir sonuç alınacağını düşünmekteydi. Ayrıca Şark’ta Ermenilerle mücadele eden ordunun kısa zamanda başarı kazanarak elde ettiği silahları Batı Cephesine göndermesini ummaktaydı. Fevzi Paşa, İstanbul’dan cephaneye ve silâh yapmakta mahir ustaların Anadolu’ya geçirilmesi için çalışmalarının başlatıldığını bildirmektedir (TBMMGCZ, Devre 1, Cilt 1, İctima 1, 29 Mayıs 1920: 44-47).

Milli ordunun silah ihtiyaçları beş kaynaktan temin edilmiştir. Bunlar: 1-İşgal altında bulunan İstanbul’daki depolardan silah kaçırmak, 2-Dış ülkelerden silah satın almak, 3-İleride Türkiye üzerinde bir talepte bulunmayacak olan devletlerden silah yardımını kabul etmek, 4-Düşman ordularından ganimet olarak silah elde etmek, 5-Halkın elinde bulunan silahlardan faydalanmak. Silah ihtiyacı daha çok birinci maddeden yani İstanbul’daki depolardan kaçırılan malzemelerden temin edilmiştir. Bu malzemeler kurulan gizli gruplarla Anadolu’ya kaçırılmıştır. Bu gruplardan birisi de İmalat-ı Harbiye Grubudur.

### **1. İmalat-ı Harbiye Grubu**

İmalat-ı Harbiye Fabrikalarında çalışanlar Anadolu’ya fabrika malzemesi, silah, cephaneye, personel kaçırmak için “İmalat-ı Harbiye Grubu” adıyla gizli bir teşkilat oluşturmuşlardır. Askeri İmalat Grubu olarak da adlandırılan bu teşkilat 19 Mart 1920 tarihinde Mümtaz Topçu Kaymakamı Eyüp [Durukan] Bey’in girişimleriyle kurulmuştur. Bu teşkilat Tapa, Tophane, Feshane, Baruthane, Ayazma ve Ağaçalı, Beykoz, Tahiniye, Bez ve Zeytinburnu Fabrikalarında, Karadeniz, Hadımköy, Çanakkale depolarında, Çobançeşme, Karaağaç, Piri Paşa, Zeytinburnu ambarlarında faaliyet göstermiştir. İmalat-ı Harbiye Grubu 272 gün çalışmış ancak yapılanma ve

maddi sıkıntılar dolayısıyla 2 Aralık 1920 tarihinde daha organize hareket eden Felah Grubuyla birleşmiştir.

Mondros Mütarekesi hükümlerinde ordunun elinde bulunan tüfeklerin mekanizması, makineli tüfeklerin kapak takımları, topların kamaları İtilaf Devletleri güçlerine teslim edilmesi gerekmektedir. Bunun için Harbiye Nezaretinde bir komisyon kurulmuştur. Komisyon üyelerinin bir kısmı eldeki silahların tam olarak bildirilmesini savunurken bir kısmı ise silahların cetvellere eksik yazılması taraftarıydı. Bu komisyonun içinde yer alan Eyüp [Durukan] Bey cetvellere silahların noksan yazılmasını ve noksan yazılan bu silahların Anadolu'ya gönderilmesini savunanlardandı. İstanbul'da bulunan askeri fabrika ambar ve depolarında bulunan malzeme olası bir harbi devam ettirebilecek güçteydi. İmalat-ı Harbiye Grubunun Tophane Fabrikalarında bulunan üyeleri şu kişilerden oluşmaktadır: Sanayii Harbiye Mülazım-ı Evveli Ahmet Efendi, Ambar Memuru Sahra Topçu Mülazımı Kazım Efendi, Kemahlı Hasan Efendi, Sakallı Emin Usta, Zeytinburnu Fabrikalarından Doktor Kimyager Nuri Bey, Sanayi-i Harbiye Yüzbaşısı Hamit Efendi, Sakallı Kazım Efendi, Sanayi-i Harbiye Mülazım-ı evveli Rifat Efendi idi. Bakırköy Barut Fabrikalarından, Sanayi-i Harbiye Mülazım-ı evvel'i Tahir Efendi, Tapa Fabrikasından Sanayi-i Harbiye Mülazım-ı evveli Ahmet Bican Efendi idi (Himmetoğlu 1975: 156-160).

## **2. Milli Mücadele Yıllarında Anadolu'da Harp Sanayi Tesislerinin Oluşturulması**

Anadolu'da harp sanayi tesislerinin kurulması fikri ilk olarak 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile ortaya çıkmıştır. İstanbul'un Rus ordusunun işgali tehlikesine karşılık silahlı mücadelenin devam edebilmesi için silah fabrikalarının Anadolu'nun iç kısımlarına taşınması gündeme gelmiştir (BOA, YPR, ASK, 1/70, 24 Nisan 1878). Balkan Harplerinde (1912-13) Bulgarların Edirne'yi kuşatması ve İstanbul'a doğru ilerleme tehlikesinin ortaya çıkmasıyla Orta Anadolu'da harp sanayi tesislerinin kurulması için çalışmalar başlatılmış ancak Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla birlikte

bu proje askıya alınmıştır (Durukan 1940: 75). Anadolu’da yürütülen Kurtuluş Savaşı için silah ve mühimmat gerekliydi. Bunların yanında imalat ve tamirat yapabilecek işletmelerin oluşturulması hayati derecede önemliydi. İstanbul’da bulunan İmalat-ı Harbiye Müdüriyetine bağlı harp sanayi tesislerinden kaçırılabilen malzemelerin Anadolu içlerine taşınması gerekmekteydi. Kaçırılan bu malzemelerle Eskişehir, Konya, Kayseri, Ankara ve Erzurum gibi Anadolu’nun iç kesiminde bulunan şehirlerde imalathaneler açılmıştır. Müdafaa-i Milliye Vekâletine bağlı olan Askeri Fabrikalar Müdüriyeti 10 Ocak 1921 tarihinde kurularak bu tamirhaneler tek çatı altından idare edilmeye başlanmıştır. Topçu Albay Asım Bey “Genel Müdür” olarak tayin edilmiştir (Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, Osmanlı Devri Birinci Dünya Harbi İdari Faaliyetler ve Lojistik X’ncü Cilt, 1985: 115).

Silah temini çeşitli yollarla sağlandığından orduda her çeşit silah bulunmaktaydı. Bu çeşitlilik ordu için büyük bir dezavantajdı. Elde bulunan silahlara ait mühimmat yokken depolarda bolca mevcut olan mühimmatı kullanacak silah mevcut değildi. Ayrıca Müttefik kuvvetlerince kamaları sökülen toplar ve mekanizmaları sökülen tüfekler kullanılmayacak durumdaydı. İşte bu noktada İmalat-ı Harbiye işçileri oluşturdukları tamirhanelerle ordu ihtiyacını karşılayarak fevkalade hizmet sunmuşlardır.

18 Şubat 1922 tarihinde Müdafaa-i Milliye Vekâleti Müsteşarlığına Harbiye Dairesi tarafından verilen bir raporda 1921 yılı silah ve mühimmat tedariki konusunda bilgi verilmiştir. Raporda, mütarekeyle birlikte topların kama ve nişangâhları, tüfeklerin ise mekanizmaları işgal kuvvetlerince alınmış olduğundan elde çok az silah bulunduğu ve bu silahlar için elde uygun cephaneye olmadığı belirtilmiştir. Yetersiz imkânlarla ilk top kaması Denizli’de, tüfek mekanizması ise Ankara’da yapılmıştır. Çeşitli tüfeklere ait fişeklerinin kullanıma uygun hale gelmesi için çalışmalar başlatılmıştır. Böylece Birinci İnönü Savaşı’ndan sonra elde kullanılmayacak silah kalmamıştır. Sakarya Savaşı’ndan sonra silah sayısı 76.500 tüfek ve 1.027 makineli tüfeğe kadar çıkarılmıştır. Rusya’dan 1920 yılının ilk yarısından sonra ciddi yardımlar başlamıştır. 1922 Şubat ayına kadar 36.000 tüfek, 300 makineli tüfek 60’tan fazla top ve cephaneye gönderilmiştir.

Doğu Cephesi’nden, düşmandan elde edilenler ve memleket içinden temin edilen silah ve cephane birleştirilerek Batı Cephesi’ne gönderilmiştir. Dışarıdan silah ve mühimmat tedariki için sözleşmeler yapıldığı halde bir netice alınamamıştır.

İmalat-ı Harbiye silah ve cephane onarım ve değişim işlerinde büyük bir başarı göstermiştir. Gerek içeriden gerekse dışarıdan temin edilen silah ve cephane farklı özellikte olduğundan muharebelerde kullanılması mümkün değildi. İmalat-ı Harbiye bütün bu malzemeyi sınıflandırma, temizleme ve değişiklikleri yaparak hepsine eşit nitelik ve harp gücü vermiştir. 1921 senesi başlarında İmalat-ı Harbiye üretim gücü önceki yıla göre 20 kat daha artmıştır. Konya ve Kayseri’de silah ve cephane onarımı için imalathaneler açılmıştır.

Her büyük savaştan sonra topların büyük kısmı onarılmıştır. 1921 senesi içinde yeniden açılan mermi ve fişek yapım evleri 1,5 milyona yakın piyade fişegi ve 400.000’den fazla top mermisinin değişimi yapılmıştır. 1922 yılının ilk aylarında el bombası yapımına başlanmıştır. 10.000’den fazla el bombası cepheye gönderilmiştir.

1922 yılı Şubat ayında İmalat-ı Harbiye’ye bağlı imalathanelerde günde 400 top mermisi, 24.000 piyade fişegi, 250 bomba, 100 kasatura ve süngü hazırlanmaktaydı. Yakın bir zamanda günde 100.000 piyade fişegi imal edilmesi planlanmaktaydı (Türk İstiklal Harbi VII İdari Faaliyetler, 1975: 376-379).

#### **a. Eskişehir Silah Tamirhanesi**

1919 yılı Eylül ayında 57. Tümen Topçu Alayının 3. Tabur Komutanı bulunan Topçu Binbaşısı Latif Bey’in İmalat-ı Harbiye Tamirhanelerinin kuruluşunda önemli bir rolü olduğu görülmektedir (Türk İstiklal Harbi VII İdari Faaliyetler, 1975: 124-131). İmalat-ı Harbiye memurları imkânsızlıklar içinde orduya yardım etmişlerdir. Örnek olarak Topçu Binbaşı Latif Bey’in gayretleri anmaya değerdir. Bölgede bulunan tüm topların kamaları alınmış olduğundan yerlerine yenilerinin yapılması gerekmektedir. Kamaya elverişli demir blok olmadığından pirinç kama dökümüne çalışılmıştır. Pirinç külçesi olmadığından terazi dirhemleri, nargile başlıkları, pirinç mangal ve maşaları



toplattırılmıştır. Bulunan bu hurdalarla ancak bir adet kama dökümü yapılmış ancak pirinçler aynı nitelikte olmadığından bu döküm işe yaramamıştır. Bunun üzerine cephede atılmış top mermilerinin pirinç kovanları üzerinde deneme yapılmış ve olumlu sonuç elde edilmiştir. 7 top için kama yapılması istenmiştir. Bu toplar için kama yapımı 2 ay sürmüştür.

Cephede 10,5’lik Skoda obüs topları bulunmaktaydı. Ancak elde bulunan cephaneye 10,5’lik Alman obüs cephanesiydi. Bu cephaneyi Skoda topuna uydurmak gerekiyordu. Bunun için top namlusu üzerinde hartuç yatağında değişiklik yaparak bu mermilerden faydalanılabileceği düşünülmüştür. Nazilli’de bulunan pamuk fabrikalarından işe yarar bir torna tezgâhı bulunmuştur. Bunun üzerine Dinar’da bulunan mevcut 7 adet Skoda obüsü Denizli’ye getirilerek Bondozoplu’nun fabrikasında hartuç yataklarında değişiklik yapılmıştır.

İlk yapılan top kaması, lokomotif çelik dingilinden yapılmış ve kalitesi uygun bulunduğundan bütün kamalar bu numuneye göre yapılmıştır (Türk İstiklal Harbi VII İdari Faaliyetler, 1975: 124-128).

11 Mayıs 1920 tarihinden itibaren Eskişehir Şimendifer Atölyesinde silah imal ve tamirat işlerin resmen başlamıştır. (Saruhan, Kurtuluş Savaşı Günlüğü-III, 1995:124-128) Topçu Binbaşı Latif, Mümtaz Topçu Binbaşı Nedim [Bozatık] Beylerin gayretleriyle İmalat-ı Harbiye sanatkârlarından Sanayi Binbaşı Hüsrev ve Mümtaz Yüzbaşı Mehmet Nuri, Sanayi Mülazımı Halil Rıfat, Top ustabaşısı Ahmet [Gürsoy], top montaj şefi Ali [Tunalı] Beylerin İstanbul’dan gelmesiyle top tamirat işlerine başlanmıştır. İstanbul’da işgal altında bulunan Tophane Fabrikalarından Mülazım Halil Rıfat Efendi mermi doldurma aletlerini kaçırabilmiş, Ahmet, Ali ve Kemahlı Hasan Beyler de dürbün aksamı, adeseler, top imalat resimlerini Anadolu’ya kaçırmayı başaramışlardı. Hafif silah tamirâtı için Binbaşı Hüsrev ve Mülazım Halil Rıfat Beyler Ankara’da görevlerine devam etmişlerdir.

Felah Grubu’nun çalışmalarıyla top ustalarından emekli Yüzbaşı Arap Hasan, nişangâh ustası İbrahim, Kazancı Ahmet, Tornacı Fazlı, topçu ustası Nazım Beylerin

Eskişehir Tamirhanesine katılmalarıyla faaliyetler arttırılmıştır. Bu tamirhanede bir yıl süren çalışmalar sonucunda İtilaf Devletleri tarafından kamaları ve nişangâhları çıkarılmış olan 98 top için kama ve nişangâh yapılarak kullanılabilir hale getirilmiştir. Ayrıca eldeki mevcut mühimmata göre atım yataklarında değişiklik yapılmış, mermi ve hartuç tamirat işlemleri de yapılmıştır. İşlerin artmasıyla Adapazarı Araba Fabrikasından sökülen tezgâhlar buraya getirilmiştir. Yaklaşık bir yıl faaliyette kalan bu fabrikanın özellikle Sakarya Savaşı’nda büyük faydası olmuştur.

Eskişehir’deki tamirhane top tamiriyle uğraşırken Ankara’daki tamirhanede tüfek işleri yapılmaktaydı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Adapazarı’nda nakliye arabası fabrikası kurulmuştu. Yunanların Anadolu’nun içlerine doğru yayılma tehlikesinin ortaya çıkmasıyla Adapazarı’ndaki fabrikada bulunan tezgâhlar Ankara’ya taşınmaya başlamıştır.

#### **b. Ankara Tamirhaneleri**

Ankara Silah Tamirhanesi, 1921 yılı Temmuz ayında Eskişehir tamirhanesinden Ankara’ya gelen Sanayi Binbaşı Hüsrev Bey ve Sanayi Mülazım-ı Evvel’i Halil Rıfat Bey tarafından istasyon bölgesinde Ankara-Sivas dekovil hattının tamir atölyesinde açılmıştır. Birkaç tezgâh ve bir buhar motoru bulunan atölye bir ay kadar faaliyette kalmıştır. Bu dönem içerisinde tüfek tamirata yapılmıştır. Ankara İstasyonunda bulunan tamirathanenin etrafındaki depolar kullanılarak topçu mermileri temizlenmiş, ıslah ve tadil işlemleri için kullanılmıştır. Topçu mühimmat kısmı, tapa kısmı, tekerlek, sandık, araba yapmak için de marangoz kısmı oluşturulmuştur. 1921 yılı Temmuz ayında Eskişehir’de bulunan top tamirathanesi Ankara’ya taşınmıştır. Süvari kışlası olarak kullanılan yer top tamirhanesi yapılmak üzere kurulmuştur. Daha sonra istasyon bölgesinde faaliyet gösteren Tüfek Fabrikası da buraya taşınmıştır. Tamirathanenin hem makineleri hem de sanatkâr ustaları eksikti. Makine ve ustaların İstanbul’dan kaçırılmasında Felah Grubunda yer alan Eyüp [Durukan] Bey’in büyük faydası görülmüştü. Eskişehir tamirathanesinin faaliyetlerine son vermesiyle burada çalışan

kadro Ankara’da “Top Tamirathanesi” ismiyle vazifesine devam etmiştir. Bir müddet sonra tüfek tamirat işleri de buraya nakledilerek her iki tamirhane “Silah Tamirhanesi” ismiyle anılmaya başlanmıştır. İstanbul’dan kaçırılan malzemeye top, tüfek, makineli tüfek, telemetre, dürbün tamirâtı ile bunlara ait yedek parçalar imal edilmekteydi. Ayrıca tüfek ve makineli tüfek namluları imal edilmeye başlanmış olup, kılıç, kasatura tahvili yapılabilmekteydi (Durukan 1940:78; Varlık 2005: 114-117).

Milli Müdafaa Vekâletinden 5 tonluk demir tekerlekli bir kamyon tedarik edilerek Adapazarı’ndan gelen tezgâhlar tamirathaneye taşınmıştır. Tezgâhları çalıştıracak motor olmadığından kamyonun arka tekerleğinden birisi çıkarılarak, ağaçtan sağlam bir kasnak yapılmış, kayışla ana mile bağlanmıştır. Ana mile bağlanmış olan kasnaklı yataklar dönmeye başlamış ve rende, torna ve delme tezgâhı sisteme bağlanmıştır. Böylece tesviyeciler nişangâh, kılıç, kasatura ve küçük el bombası üretimine başladı. Kamyonun sık sık nakliyat işlerinde kullanılıyor olması işleri yavaşlatmaktaydı. Bunun için acil olarak buhar kazanına veya bir lokomobile ihtiyaç duyulmuştur. Müdafaa-i Milliye Vekâletinin 15 beygir kuvvetinde bir lokomobil vermesiyle işler bir nebze düzene girmiştir. 1921 yılının Temmuz ayında ordu Sakarya’nın doğusuna doğru çekilmekte Yunan Ordusu da arkadan takip etmekteydi. Ankara Tamirathanesine çalışan Ali [Tunalı] bu günleri şu şekilde anlatmaktadır.

İstanbul Tophane fabrikalarımızdan pek çok subay ve sivil personel taşıyabildikleri top ve tüfek parçalarını alarak akın akın İnebolu, Kastamonu, Çankırı yoluyla bize ulaşıyorlardı. Bu yetişmiş elemanların katılımı, hem iş gücünü hem de maneviyatımızı yükseltiyordu.

Süvari kışlası süratle silah fabrikasına dönüşmüştü. Fabrikanın yarısını tüfekçilere tahsis ettik. Mayıs, Haziran, Temmuz ayları çok sıcak geçtiğinden işçilerimizin çoğu hastalandı, hatta aralarından ölenler bile oldu. İşçi ve memurlarımızın mevcudu 300 kişiyi bulmuştu ve devamlı surette yenileri geliyordu.

O sırada Milli Müdafaa Vekâletinin gönderdiği 15 beygir kuvvetinde odun ve kömürle işleyebilen sahra lokomobili gelmişti. İstanbul’dan yeni gelen arkadaşlar arasında sınıf arkadaşım olan makinist Ahmet de vardı. Kendisinden 4 tekerlekli sahra lokomobilini elden geçirip eksiği varsa tamamlamasını ve kamyonun yerine onu yerleştirmesini istedim. Yanına istediği kadar yardımcı verdim. Birkaç gün sonra noksanlar tamamlanıp kamyonla yeri değiştirildi.

Lokomobil kolaylıkla istem (steam, buhar) tutmuyordu. Bacasının kısılğından ileri geldiğini anlayarak uzun bir baca yaptık ve fabrikanın ortasından uzatıp çatının üstüne kadar çıkardık. Lokomobil tam randımanla çalışmaya başlayınca, hemen tezgâhlarımızı bağladık.

Sakarya Harbi başlamıştı elimizde bulunan iki cins 15 santimlik obüs toplarının mermileri birbirine uymuyordu. Alman sahra toplarının mermisi daha fazla, Skoda sahra toplarınıninkiler ise daha azdı. Mermileri süratle üretip Sakarya harbine yetiştirmemiz gerekiyordu.

Bize numune olarak birer mermi getirdiler. Ölçü aletlerimizle mermilerin bakır kılavuz çemberini ölçtük. Ona göre imal ettiğimiz mermileri, torna ile düzelterek yerlerine alıştırdık. Böylece mermileri yeterli miktara ulaşan Skoda sahra toplarını da ateş hattına hazırlamış olduk. Çalışmalarımız neticesinde ellinin üzerinde Skoda topunu Sakarya muharebesine yetiştirdik. Topları hazırlarken bir yandan da ‘düşmanı kovmada yardımcı olsun diye hayır duaları ediyorduk’. Bu toplar daha sonra, Dumlupınar muharebelerinde kullanıldı ve işgalcileri İzmir’de denize döken ordumuzun başarısında çok önemli rol oynadı (...) (Varlık 2005: 114-117).

23 Kasım 1922 gecesi Ankara Silah Fabrikasında yangın çıkmıştır. İtfaiye teşkilatının olmaması yangının söndürülmesini güçleştirmiştir. Ankara Silah Fabrikasının yangında büyük hasar görmesi üzerine çalışanlar Adapazarı Fabrikasına nakledilmişlerdir. Burada 8 ay kadar çalıştıktan sonra Ankara’ya dönmüşlerdir (Varlık 2005: 147-148).

İmalat-ı Harbiye ustalarının Milli Mücadeledeki önemli başarıları Müdafaa-i Milliye Vekili Fevzi Paşa’nın 13 Ocak 1921 tarihinde Büyük Millet Meclisinde yaptığı konuşmasından anlaşılmaktadır:

(...) Evvelâ toplarımızın kamalarını almışlardı. Bizi topsuz bırakmışlardı. Biz elimize geçen ve kendi milletimizden olan ustalarımızla bir orduya yetişecek kadar top kaması imal ettik ve bu sefer Yunanlıların kafasını kıran toplar da o toplardır. Tüfeklerimiz noksan idi. Biz elimize geçen ustalarla ordumuza kifayet edecek kadar tüfek, cephaneye yapıyoruz ve bundan başka, Reis Paşa Hazretlerinin burada buyurdukları veçhile, cephanemizi ikmal ettik (TBMMZC, Devre: 1, İçtima senesi: 1, Birleşim: 133, Cilt: 7, 13 Ocak 1921).

### **c. Keskin Fişek Fabrikası**

Keskin Fişek Fabrikası, 1921 senesi Şubat ayında Ankara’da topçu mühimmatını tahvil, tamir ve ıslahı için kurulmuş ve Mühimmat Fabrikası ismiyle anılmıştır. Tamir işleri ustabaşı Muslihiddin ve Usta İskender Bey tarafından yapılmaktaydı. Gerek teknik cihazların yetersizliği gerekse Sakarya Savaşı sonrası ordunun doğuya çekilmesiyle birlikte bu tamirhane Ankara’ya 100 km uzaklıktaki Keskin’e taşınmıştır. Keskin Kasabasındaki kârgir redif deposu imalathaneye çevrilmiştir. Makinist Yüzbaşı Hilmi Bey’in orada bulunan bir lokomobili kurmasıyla imalathane için gerekli olan güç kaynağı temin edilmiştir. 23 Eylül 1921’de işe başlayan bu tamirhaneye önceleri Mümtaz Kaymakam Hamdi Akif Bey sonraları da Mümtaz Yüzbaşı Seyfi Beyler müdürlük etmiştir. Sanayi yüzbaşısı Seyyid Ahmet ve Ustabaşı Hasan Muslihiddin de işletme amirliği yapmışlardır. Bu imalathanede geceli gündüzlü çalışarak 50.000 kadar piyade tüfeği tamir ve tahvil edilmekteydi. Milli Mücadele yıllarında büyük yararlılık gösteren Keskin Fişek İmalathanesi 1924 yılında Askeri Fabrikalar Umum Müdürlüğüne bağlanmış ve 27 Temmuz 1924 tarihinden itibaren imalathane Ankara’ya nakledilmiştir (Durukan 1940:77-78).

### **d. Konya ve Kayseri İmalathaneleri**

Kayseri’deki imalathanede sanayi Binbaşı Hüsrev ve Yüzbaşı Cemalettin Beyler ve yanlarındaki ustalarla Rus dağ mermileri dağ toplarına göre değiştirilmişti. Afyon cephesindeki kıtaların silah tamirlerini yapmak, kılıç ve kasatura ihtiyacını temin edebilmek için Mümtaz Binbaşı Rıza Bey ve tüfek mütehassısı Hasan Ahmet Bey idaresindeki ustalar heyeti 1921 yılının Kasım ayında Konya’da silah tamirhanesini oluşturmuştur. Burada cepheden gelen silahların tamiratını yapmış ve vagon yayları kullanılarak kılıç ve kasaturalar imal edilmiştir. Bu tamirhane orduyla şimendifer irtibatlı tek tamirhane olması dolayısıyla ordunun ihtiyaç duyduğu birçok malzeme burada tamir edilmiştir. Konya ve Kayseri’de bulunan tali tamirhaneler lağvedilerek buradaki malzemeler Ankara’ya nakledilmiştir (Durukan 1940:80).

1922 yılında Konya’da bulunan İmalat-1 Harbiye Fabrika ve atölyelerini gezen Sovyet Büyükelçisi Semyon İvanoviç Aralov gördüklerini şöyle aktarmaktadır:

Harp sanayii fabrikasında ve otomobil tamir atölyelerinde çalışan işçi, subay ve erlerin gösterdikleri enerji ve fedakârlıkların hakkını vermek gerekir. Korkunç fukaralıklarına ve en gerekli şeylerin eksikliklerine rağmen bu müesseseler, postal, elbise, tüfek, kılıç yapımında orduya elle tutulur bir yardım yapmakta idiler.

Konya imalathanesi, üç katlı idi. Birinci katta dokumacılar: üçüncü katta dokunan kumaştan elbise dikenler; ikinci katta kunduracılarla saraçlar bulunuyordu. Bütün işçilerin sayısı 150’yi bulmaktaydı. Gerek imalathane müdürü gerek işçiler, ordu için seve seve her şeyi yapıyorlar, ihtiyaçlarından başarılarından, çalışmalarından, çabalarından dokunaklı bir dille söz ediyorlardı.

İmalat-1 Harbiye Fabrikasında ordu için çok gerekli olan top, tüfek tamir ediliyor, süngüler bileniyor, kılıç yapılıyordu. Bize, imalatta kullanılmak üzere, Kazım Karabekir tarafından gönderilen bir Rus kılıcı gösterdiler. Tabii, her şey çok ilkel olarak yapılmakta idi. Otomobil parkında, Almanlar tarafından bırakılmış veya atılmış otomobiller duruyordu. Bunların en gerekli bölümlerini alıyorlardı. Yine burada şoför okulu da bulunmaktaydı (1997: 131-132).

#### **e. Erzurum Silah Tamirhanesi**

Erzurum Silah Tamirhanesi veya Firdevsoğlu İş Ocağı olarak bilinen işletme 1919 senesinde ordu ihtiyacını temin amacıyla Kolordu Kumandanı Kazım Karabekir Paşa’nın emriyle kurulmuştur. Nuri Paşa’nın gayreti ile Ruslardan kalan tezgâhlar Kars’tan Erzurum’a getirilmiştir (Zengin 2015: 247-279; Yavuzer 2010: 9).

İmalat-1 Harbiye Usta Mektebi’nden mezun olup Şark Cephesi Ordusunda görevli olan tüfekçi ve kamacı ustaları, Firdevsoğlu İş Ocağı’nda İngiliz fişeklerinin Türk tüfeklerine uygun hale getirilmesi vazifesini üstlenmişlerdi. Nuri Paşa’nın (Killigil) İş Ocağı’nın kuruluşunda etkin bir rol oynadığı görülmektedir (Yamauchi 1995: 172).

1922’de Rus ordusundan kalma silah ve mühimmatın tasnifinin yapılıp gerekli yerlere sevki için Mümtaz Topçu Kaymakamı Şevki Bey görevlendirilmiş ve oluşturulan heyetle ordunun ihtiyacı karşılanarak fazla silah ve mühimmat Batı

Cephesi'ne gönderilmiştir. Bu İş Ocağı, 1923 senesinde Askeri Fabrikalar Umum Müdürlüğüne bağlanarak “Silah Tamirhanesi” ismini almıştır (Yurdakul 1958: 17).

## SONUÇ

Birinci Dünya Savaşı'nı bitiren 30 Ekim 1918 tarihli Mondros Mütarekesi ile Osmanlı Devleti fiilen yıkılmıştır. Buna göre Osmanlı Devleti, silahlarını teslim edecek ve silah üretimini durduracaktı. Sevr Anlaşması'nda da silah üretimini sonlandırarak bu tür üretim yerlerinin ticari üretime çevrilmesini içeren maddeler bulunmaktaydı. İstanbul Hükümeti kurtuluşu İtilaf Devletleri'nin isteklerini yerine getirmekten geçtiğine inandığından-belki de başka çaresi olmadığından- silah üretim fabrikaları olan İmalat-1 Harbiye Fabrikalarını önce satmak istemiş bunu başaramayınca ticari üretim yapan fabrikalara çevirmiştir. Bu fabrikalarda artık silah ve mühimmat değil çeşitli ev eşyaları, makineler, matkaplar, sobalar, pulluklar, tezgahlar, kağıt, kolonya, ispirto gibi sivil ihtiyaçlar için üretim yapılacaktı. Yüzyıla yakın bir zamandır silah üretiminde modern üretim biçimini benimsemiş olan İmalat-1 Harbiye Fabrikaları tarihteki misyonlarını tamamlamış oldular.

İşgal İstanbulunda fabrikalar ticari üretime dönüşürken Mustafa Kemal Paşa liderliğinde Anadolu'da Kurtuluş Savaşı başlamıştı. Askerler, siviller akın akın milli orduya katılıyorlardı. Mim Mim, İmalat-1 Harbiye Grubu gibi gizli cemiyetler Anadolu'ya silah ve cephaneye taşıyorlardı. İmalat-1 Harbiye mensuplarının kurdukları İmalat-1 Harbiye Grubu silah ve fabrika malzemelerini Anadolu'ya taşıyarak ordunun ihtiyaçlarını karşılayacak olan tamirhaneler oluşturdular. Başlıca tamirhaneler Eskişehir, Ankara, Konya, Kayseri ve Erzurum'da oluşturulmuştur. Müthiş yokluklar içinde yaratıcı fikirlerle ordunun silah ve mühimmat ihtiyacını karşılamaya çalışmışlardır. İmalat-1 Harbiye Fabrikaları Türkiyede demirci, marangoz gibi ustaların yetişmesini sağlayan başlıca kuruluş olmuştur. Milli Mücadele yıllarında kamaları sökülmüş toplara kama imal eden, mekanizmaları sökülmüş tüfeklere mekanizma yapan, farklı çaptaki mühimmatı kullanılır hale getiren, vagon yaylarından kılıç ve kasatura yapan işçiler

savaşın kazanılmasında çok büyük role sahip olmuşlardır. Kurtuluş Savaşı’nda işçilerin gösterdikleri bu başarıyı Osmanlı Devleti’nin silah üretimine önem vermesinde aramak gerekir. Silah fabrikalarında mesleki teknik bilgisi yeterli mühendis, usta ve işçilerin yetişmesi Kurtuluş Savaşı’nı başarıya ulaştıran önemli bir faktör olmuştur.



## KAYNAKÇA

### A-Arşivler

#### 1.Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

YPR, ASK, 1/70 (24 Nisan 1878).

#### 2.Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Daire Başkanlığı Arşivi (ATASE)

BDH, 1924.163.13.18 (tarih yok).

İSH, 152/201 (1 Ağustos 1919).

İSH, 562/59ada (19 Kasım 1920).

#### 3.Türk Tarih Kurumu Arşivi (TTKA)

Eyüp Durukan Koleksiyonu, Kutu No: 80 Gömlek No: 3, Birinci Cihan Harbini Takip Eden Meşum Mütareke Zamanındaki Hatıratımın Hülasası.

### B-Zabıt Cerideleri ve Resmi Yayınlar

Askeri Fabrikaları Mamulat ve Masnuatı-İmalat-ı Harbiye Fabrikaları (tarih yok).

Düstur, Tertip II. Cilt 12, 417. Madde: 1-18 (21 Nisa 1921).

MMZC, Devre: 1, İçtima senesi: 3, Birleşim: 60, Cilt: 4 (18 Mart 1911).

TBMMGCZ, Devre 1, Cilt 1, İctima 1 (29 Mayıs 1920).

TBMMZC, Devre: 1, İçtima senesi: 1, Birleşim: 133, Cilt: 7 (13 Ocak 1921).

### C-Kitap ve Makaleler

AKBULUT, Erden (2013). *İstanbul Komünist Grubu'ndan (Aydınlık Çevresi) Türkiye Komünist Partisine-II 1924-1926*, İstanbul: Sosyal Tarih Yayınları.

ARALOV, Semyon Ivanoviç (1997). *Bir Sovyet Diplomatının Türkiye Anıları*, Ankara: Cumhuriyet Yayınları.

DURUKAN, Eyüp (1940). *Askeri Fabrikalar Tarihçesi*, Ankara: Askeri Fabrikalar Basımevi.

HİMMETOĞLU, Hüsnü (1975). *Kurtuluş Savaşı'nda İstanbul ve Yardımları I*, İstanbul: Ülkü Matbaası.

LEWINSOHN, Richard (1991). *Esrarengiz Avrupalı Zaharoff*, çev. C. Muhtaroglu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mehmed Cavid Bey (2001). *İktisad İlmi*, çev. O. Çakmak ve S. A. Çakmak, Ankara: Liberte Yayınları.

MERAY, Seha L. ve Osman OLCAY (1977). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküş Belgeleri (Mondros Bırakışması, Sevr Andlaşması, İlgili Belgeler)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

ÖKÇÜN, Gündüz (1997). *Osmanlı Sanayi, 1913, 1915 Sanayi İstatistiki*, Ankara: Sermaye Piyasası Kurulu Yayınları.

ÖZALP, Kazım (1998). *Milli Mücadele-I (1919-1922)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

SANDER, Oral ve Kurthan FİŞEK (2007). *Türk ABD Silah Ticaretinin İlk Yüzyılı (1829-1929)*, Ankara: İmge Kitap.

SARUHAN, Zeki (1994). *Kurtuluş Savaşı Günlüğü II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

SARUHAN, Zeki (1995). *Kurtuluş Savaşı Günlüğü-III*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Türk İstiklal Harbi VII İdari Faaliyetler (1975). Ankara: Genel Kurmay Basımevi.

Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi, Osmanlı Devri Birinci Dünya Harbi İdari Faaliyetler ve Lojistik X'ncü Cilt (1985), Ankara: Genel Kurmay Basımevi.

UYSAL, Bahar; TANRISEVER, N. H. ve Osman DÜZEL (2003). *Avrupa Birliği Temel Terimler Sözlüğü*, Ankara: AB Genel Sekreterliği Yayınları.

ÜÇOK, Ahmet Kemal (2002). *Görüp İşittiklerim*, haz. A. Birinci, Ankara: Okuyan Adam Yayınları.

VARLIK, Bülent (2005). *Ali Tunalı Vatana Hizmette 70 Yıl*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

YAMAUCHI, Masayuki (1995). *Hoşnut Olamamış Adam-Enver Paşa Türkiye'den Türkistan'a*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

YAVUZER, İhsan (2011). “Devre Göre Erzurum'da Esnaf ve Teknik Sanat Teşekkülleri”, *Tarih Yolunda Erzurum (Tıpkı Basım)*, Erzurum: Erzurum 2011 Dünya Üniversiteler Kış Oyunları Yayını.

YURDAKUL, Nuri (1958). “İstiklâl Harbinde Harp Sanayii” (Cilt 39). Ankara: Makine Kimya Endüstrisi.

ZENGİN, Ersoy (2015). Tophane-i Amire'den İmalat-ı Harbiye'ye Osmanlı Devleti'nde Harp Sanayii (1861-1923), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ZENGİN, Ersoy (2015). “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Erzurum'da Silah Üretim Tarihine Bakış ve Erzurum Silah Tamirhanesi; Firdevsoğlu İş Ocağı”, *100. Yılı Münasebetiyle I. Dünya Savaşında Kafkas Cephesi Uluslararası Sempozyumu*, haz. Merve Uğur, ss. 247-279, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 20.02.2017  
Makale Kabul | Accepted: 03.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.309732

**Elif YILMAZ ŞENTÜRK**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, İstanbul-Türkiye  
Marmara Un., Fac. of Arts and Sciences, Dep. of Information and Records Management, İstanbul-Turkey  
elif.yilmaz@marmara.edu.tr

## **Türkiye’deki Özel Arşiv ve Kamu Arşivlerinde Girit Belgeleri \***

### **Öz**

Türkiye’de hem kamu arşivlerinde hem de özel arşivlerde Girit Adası’na dair belgeler bulunmaktadır. Ancak gerek kamu gerekse özel arşivlerin koleksiyonlarının yeterince tanıtılmıyor olması, arşivlerin taşınması ve sayısallaştırma faaliyetlerinin başlaması ile koleksiyonun bir süre bile olsa araştırmaya kapalı olması gibi sebeplerle araştırmacılar bu belgelerin varlığından haberdar olamamaktadır. Araştırmacılar, Girit’e dair belgelere ulaşmak istediklerinde çoğunlukla Başbakanlık Devlet Arşivlerini tercih etmektedirler. Arşivinde Girit’e dair belgeler barındıran bir diğer kamu arşivi de yakın zamanda araştırmaya açılması planlanan Dışişleri Bakanlığı arşividir. Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün arşivinde de Girit’e dair defterler ve belgeler bulunmaktadır. Türkiye’de hak ettiği öneme yeni yeni kavuşan özel arşivlerde de Girit hakkında belgeler vardır. Bu anlamda elinde en fazla belge bulunduran kurum SALT Araştırma’dır ki bu arşiv yukarıda adı geçen kamu arşivlerinin kelimenin tam anlamıyla mütemmim cüzü durumundadır. İslam Araştırmaları Merkezinin (İSAM) de arşiv koleksiyonunda Girit hakkında belgeler bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Türkiye’deki kamu arşivlerinde ve özel arşivlerde bulunan Girit belgelerinin niteliği ve niceliği hakkında bilgi vermek, Girit’e ait belgelerin daha kolay ve hızlı bulunması için Girit araştırmacılarına yardımcı olmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Girit Arşivi, Özel Arşivler, Devlet Arşivleri, SALT Araştırma, İSAM, Türkiye.

## **Cretian Records Held in Public and Private Archives in Turkey**

### **Abstract**

Records relating to the island of Crete are found in both public and private archives in Turkey. However, researchers are unaware of the existence of such records due to reasons such as collections not being sufficiently publicised, archives being moved or collections becoming temporarily unavailable due to digitalization activities. Researchers mainly prefer the Prime Ministerial State Archives when seeking access to Cretan records. Another public archive that houses records relating to Crete is the Foreign Ministry Archives which will be opened its doors to researchers in the near future. Registers and records about Crete can also be found in the archive of the Directorate General of Foundations. Private archives which have only recently achieved the recognition they deserve also hold records relating to Crete. In this sense, the organization that holds the most records relating to Crete is the SALT Research archives which, in the true sense of the term, comprises of an integral part of the collections held by the above named public archives. Records relating to Crete can also be found in the Archival Collection of ISAM (Centre for Islamic Studies). The aim of this study is to provide information on the attributes and quantity of Cretan records held in public and private archives in Turkey, which will in turn, help researchers on Crete to locate records more easily and expeditiously.

**Keywords:** Archive Crete, Private Archives, State Archives, SALT Research, ISAM, Turkey.

\* Bu çalışma, 16 Ekim 2015 tarihinde, Aydın’da, “Geçmişten Günümüze Girit (Tarih, Toplum, Kültür) Sempozyumu”nda sunulan tebliğin genişletilmiş hâlidir.

## Giriş

Arşivler, özel arşivler ve kamu arşivleri olarak ikiye ayrılabilir. Devletin bir organı olarak işleyen ve resmi tarihin yazılmasına kaynak oluşturan belgeleri ihtiva eden kamu arşivleri, belgelerin üretiminden nihai tasfiyesine kadar belirli mevzuat çerçevesinde hareket eden ve devlet yapısı içerisinde yer alan kurum ve birimlerin ürettikleri belgeleri bulunduran arşivlerdir (İcimsoy 2007: 48). Kamu arşivleri, zaman içerisinde konumları değişse ve kendisini farklı olarak konumlandırırsa da devletin belgelerini saklar ve onun için de devletin siyasetinin bir aracı olarak var olur (Baruh 2015: 372). Yapılan araştırmalar neticesinde Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, Dışişleri Arşivi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi ve Topkapı Sarayı Arşivinde Girit hakkında belgeler olduğu görülmüştür.

Özel arşivler terimi, basit bir ifadeyle kamu arşivleri dışında kalan her tür arşiv için kullanılır (İcimsoy 2007: 49). “Devlet örgütü dışında, herhangi bir kişi ya da kuruluş tarafından üretilen her türlü belge, özel evrak tanımı içine girebilir. Bunlar tek tek şahıslar olabileceği gibi dernekler, vakıflar, sendikalar, kültürel örgütlenmeler, ticari şirketler, özel okullar veya hastaneler gibi kuruluşlar da olabilir.” (Ataman 1997: 1) Arşivleri ellerinden alınan toplumların hafızasını yağmadan kurtarabilen, daha çok ailelerde ve bireylerde bulunan ve kişilerin kendi hafızalarını korumak için sakladıkları belge, fotoğraf ve diğer malzemeler oluşturur. Özel belgeler, aile arşivleri ve diğer özel arşivler bağışlar, el değiştirmeler ve satış yoluyla araştırma merkezlerine kazandırıldıklarında topluma dair yeni bilgiler açığa çıkar (Baruh 2015: 372). Girit’e dair belgelere özel arşivlerde ve koleksiyonlarda da rastlanılmaktadır. Üstelik bu belgeler, kamu arşivlerini tamamlar niteliktedirler.

Araştırmacıların, arşivlere, kütüphanelere ve araştırma merkezlerine gitmeden kısacası çalışma ortamlarını değiştirmeden çalışmaları hakkında zemin araştırması yapip yapamayacağı sorusuna cevap arayan İbrahim Turan da Türkiye çevrimiçi erişilebilen özel arşivlere dikkat çekmiştir (Turan 2015: 179). Yazar çalışmasında özel arşivler ve çevrimiçi kaynaklar üzerinde durmuş olsa da bu çalışmasında ISAM ve SALT Araştırma’nın koleksiyonlarına değinmemiştir.

Bu çalışmada, Girit’e dair araştırmalarda özel arşivlerden ne kadar yararlanıldığı ortaya koyulmuş ve özel arşivlerin, kamu arşivlerine kıyasla daha az kullanıldıklarına özellikle dikkat çekilmek istenmiştir.

### **Girit Belgelerinin Buldukları Arşivler**

#### **İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)**

Kuruluş amacı özellikle İslami ilimler ve Şarkiyat alanlarında araştırmalar yapmak ve yayınlar geliştirmek olan İSAM, kütüphanesi ve arşivi ile araştırmacıya her iki araştırma alanını sunarak hizmet etmektedir. Gerek bağış gerekse satın alma yolu ile özel arşiv koleksiyonlarını bünyesine katmakta olan kurum bu arşivleri sayısallaştırmaktadır. Sayısallaştırılan özel arşivlerin kataloğuna “www.isam.org.tr” internet adresinden ulaşılabilir. Dijital kopya isteyen araştırmacılar merkeze gidip istedikleri kopyaları alabilmektedirler. Ancak İSAM, lisansüstü düzeyde araştırmalar yapan kullanıcılara hizmet vermektedir. İSAM arşivi incelendiğinde Hüseyin Hilmi Paşa ile Ziyad Ebuzziya isimli koleksiyonlarda Girit’e dair belgelere ulaşılmıştır.

#### ***İSAM–Hüseyin Hilmi Paşa Evrakı***

Bulduğu görevlerde yenilik yapmasıyla ün kazanmış 20. yy. Osmanlı sadrazamlarından (Aydın 1998: 550) olan Hüseyin Hilmi Paşa’nın evrakı 1999 yılında satın alma yolu ile İSAM’a kazandırılmış, arşivin kataloğu ise 2006 yılında Türk Diyanet Vakfı tarafından basılmıştır (Bahadır vd 2006). Bu koleksiyonda bulunan, Girit hakkında, 1909 yılında yurt dışında çeşitli gazeteler yayımlanan gazete yazılarının Osmanlıca tercümelemleri dikkat çekmektedir.

#### ***İSAM–Ziyad Ebuzziya Evrakı***

Gazeteciliğe 1933 yılında amcası Velid Ebuzziya’nın çıkardığı Zaman gazetesinde başlayan, daha sonra Tasvîr-i Efkar’da yine amcası ile çalışan gazeteci,

yazar, fikir ve siyaset adamı olan (Uzun 1994: 373) Ziyad Ebüzziya’nın kişisel arşivi daha çok gazete kupürlerinden oluşmaktadır. Ancak bu arşivde yazarın kendi notlarına ve şahsi yazışmalarına da rastlamak mümkündür. Arşiv, Girit'e dair çoğunlukla gazete kupürleri ve resimlerden oluşmaktadır.

### **SALT Araştırma**

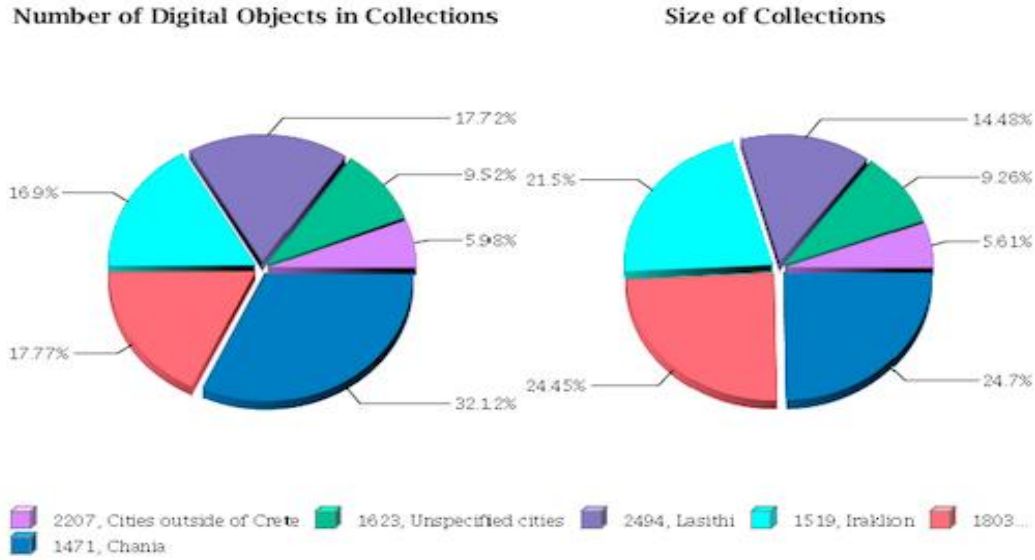
SALT, Garanti Bankası bünyesindeki kültür kurumudur. 2012 yılında bankanın Garanti Galeri, Platform Garanti ve Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi adları ile bilinen üç kültür kurumunu birleştirilerek SALT kurulmuştur. 2012 tarihinden önce, tarih ve ekonoimi alanlarındaki kütüphane ve arşiv faaliyetlerini Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi adı altında sürdüren Garanti, Osmanlı Bankası'nı 2001 yılında satın almış, Osmanlı adını yaşatmak adına Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi (OBAAM) adı altında bir araştırma merkezi kurmuştur. OBAAM'ın arşivi sadece Osmanlı Bankası'nın arşivinden ibaret olmayıp, Tanzimat'tan yakın cumhuriyete Osmanlı Devleti ile ilgili çeşitli arşivler edinerek bunları araştırmaya açmıştır. Girit konusunda belgeler içeren “Girit Arşivi”, “Feridun Fazıl Tülbentçi”, “Hüdaizade” ve “Kartpostal” isimli arşiv fonları da OBAAM'ın, bugün SALT Araştırma'nın, sayısallaştırıp, online olarak araştırmaya açtığı fonlarından yalnızca üçüdür. Yaklaşık elli bin kitaplık bir kütüphane koleksiyonuna da sahip olan SALT Araştırma, arşiv koleksiyonlarını bu muazzam kütüphanesiyle de desteklemektedir.

Araştırmacılar “<https://www.archives.saltresearch.org>” adresinden SALT Araştırma'nın bütün arşiv fonlarına ulaşılabilir; kelime bazında arama yapılabilir, imajları bilgisayarlarına indirebilirler.

SALT Araştırma, araştırmacılarının tüm koleksiyonlardan koşulsuz yararlanmalarına olanak sağlarken; fotokopi, dijital görüntü verme gibi hizmetlerden herhangi bir ücret talep etmemektedir (Yılmaz 2014: 463).

### *SALT–Girit Arşivi*

Girit Adası’nda yaşayan Türkler, 30 Ocak 1925 yılında imzalanan mübadele protokolü ile Türkiye’ye gelmişlerdir. Türkiye’ye gelen söz konusu göçmenlerin yerleştirilmeleri ve sorunlarına ilişkin birçok çalışmış ancak Müslüman mübadillere ait önemli bir arşiv gözden kaçmıştır (Adıyeye 2000: 17). Tali komisyonların çalışmaları sonucu Girit’ten Selanik’e, Selanik’ten de İstanbul’a getirilen bu arşiv Vakıflar Genel Müdürlüğü İstanbul Temsilciliği’ne teslim edilmiştir. Yapılan tasnif ve sözde depo çalışmaları sonucunda büyük ölçüde kayba uğrayan bu arşive ait belgelerinin şu an SALT Araştırma’da muhafaza edilen “Girit Arşivi” isimli fonun altında bulunan belgeler olduğu düşünülmektedir.



Şekil 1: SALT'ta bulunan Girit Arşivi'ndeki belgelere ait görüntülerin illere göre dağılımı

Bu fon, OBAAM’ın 2005 yılında satın alma yolu ile koleksiyonuna kattığı bir arşivdir. Girit Arşivi, Eytam ve Maarif Sandıkları belgeleri, Evkaf İdaresi’ne ait kayıtları, Mübadele Komisyonu’na ait çalışmaların yanı sıra dava kayıtları ve nikâh akitleri gibi yerel halkın yaşayışını konu alan arşiv on beş bin kayıt ve yüz bini aşkın dijital görüntüden oluşmaktadır (Yılmaz 2014: 222). Belgeler, Türkçe ve Yunancadır.

Belgeler kuruma kazandırıldıklarında dağınık halde olduklarından tasnif çalışmaları, arşivciliğin temel prensiplerinden provenans prensibine göre yapılamamıştır. Bunun yerine il ve konu bazında bir tasnif yapma yoluna girilmiştir.

SALT Araştırma’nın Girit fonunda yaklaşık 10.000 adet belgeye vardır. Bu sayı bir özel arşiv koleksiyonu için oldukça fazla rağmen, bu fonu kullanan araştırmacı sayısı, arşivi tanıtmaya yönelik bir çalışma yapılmadığı için oldukça düşüktü. Girit hakkında araştırma yapanlar bu fondan Ocak 2015 ile Ağustos 2015 tarihleri arasında, sadece seksen üç kez arama yapılmışlardı. 16-18 Ekim 2015 tarihinde gerçekleştirilen “Geçmişten Günümüze Girit (Tarih, Toplum, Kültür) Birinci Sempozyumu”nda Girit hakkında belgeler ihtiva eden arşivlerin tanıtılmasından sonra merkezden tekrar araştırmacı sayısı istenmiş; araştırmacı sayısının Ocak 2016-Mart 2017 itibarıyla 6392’ye çıktığı görülmüştür.

#### ***SALT–Hüdaizade Ailesi***

Türkiye’ye geldikten sonra Çeşme’de yaşamaya başlayan Giritli Hüdaizade ailesine ait evraklardır. Toplamda 74 adet kayıt vardır. Evraklar daha çok ailenin Girit’teki mülkiyeti ile alakalıdır ve geneli on dokuzuncu yüzyıla aittir. Belgelerin dili Osmanlıca ve Yunancadır. Evraklar satın alma yolu ile merkeze kazandırılmıştır. SALT Araştırma’nın arşiv departmanından, Ağustos 2015 ve Mart 2017 tarihlerinde alınan bilgilere göre bu fonu da ziyaret eden araştırmacı bulunmamaktadır.

#### ***SALT–Feridun Fazıl Tülbentçi Evrakı***

Ulus, Vatan, Cumhuriyet, Hürriyet gazetelerinde yazarlık yapan, “Geçmişte Bugün” isimli radyo programı ve aynı isimli köşe yazıları ile tanınan Feridun Fazıl Tülbentçi’nin arşivi 2007 yılında satın alınmıştır. Yazarın, zarflar içerisinde konu bazında düzenlediği gazete kupürleri ve radyo programı metinleri ile kişisel notları ve şahsi belgelerinin oluşturduğu arşiv 13281 kayıttan oluşmaktadır. Bu arşivde Girit ile ilgili çoğunluğunu Feridun Fazıl Tülbentçi’nin “Geçmişte Bugün” yazılarının oluşturduğu yirmi üç kayıt vardır. SALT Araştırma’nın arşiv departmanından, Ağustos



2015 ve Mart 2017 tarihlerinde alınan bilgilere göre bu fondan Girit'e dair arama yapılmamıştır.

### ***SALT–Fotoğraf ve Haritalar***

Fotoğraf fonu SALT Araştırma'nın en özel koleksiyonlarından biridir. Bu fondan, sadece Türkiye'nin veya bir zamanlar Osmanlı Devleti'ne ait olan şehirlerin fotoğraflarına değil; tüm dünyadan, geneli on dokuzuncu yüzyılı yansıtan fotoğraflara ulaşılabilir. Girit'e ait 65 kayıt içeren fon, albümler de içerdiği için imaj olarak daha fazla sayıda belgeye sahiptir. Koleksiyon, Girit'e ait hem manzara fotoğraflarını hem de adanın sosyal yaşantısına dair fotoğrafları içerir.

Haritalar başlıklı özel koleksiyonda da Girit'e dair Osmanlıca haritalara rastlanılmaktadır.

### **Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)**

“Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Osmanlı Devleti'nin merkez teşkilatını meydana getiren Divan-ı Humâyûn, Bâb-ı Defterî ve Bâb-ı Âsafî / Bâb-ı Âlî'ye ve bunların çeşitli daire ve kalemlerine ait sicil, defter ve vesikaları ihtiva etmesi sebebiyle Osmanlı Devleti'nin ana arşivi hüviyetini taşımaktadır” (Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi 2010: vi).

Türkiye'de yapılan Girit'e dair çalışmalarda en çok yararlanılan kamu arşivlerinin başında Başbakanlık Osmanlı Arşivi gelmektedir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde defter tasnifleri, belge tasnifleri ve diğer arşiv malzemeleri olmak üzere üç ayrı tasnif bulunmaktadır. Osmanlı Arşivi, “Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi” isimli arşivin muhteviyatına dair rehberi belirli aralıklarla güncellemektedir. Bu rehberin indeks kısmı incelenerek Girit'e ait belgelere ulaşılabilir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin çevrimiçi kataloğu da araştırma yapmaya elverişlidir. Ancak basılı katalog, çevrimiçi katalog ile arşivin web sitesindeki katalog kimi zaman uyumsuzdur. Başbakanlık Osmanlı Arşivi hala sayısallaştırma aşamasındadır.

### **Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi**

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi’nde bulunan, Girit araştırmacılarının dikkatini en çok çeken seri, mübadeleye tabi tarafların taşınmaz mal varlıklarını gösteren “Tasfiye talepnameleri” idi. 2015 yılı itibariyle arşivin yeniden düzenlenmesi dolayısı ile bu seri, çevrimiçi aramaya ve araştırmaya kapatıldı. Tasfiye talepnamelerine Ankara’da bulunan Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü’nden ulaşılabileceği kurumun internet sayfasından anlaşılmaktadır (Devlet Arşivleri: 2015). Arşiv’de bu serinin dışında az sayıda da olsa Girit hakkında belge bulunmaktadır.

### **Şeriye Sicilleri Arşivi ve Meşihat Arşivi**

Türkiye’de, Başbakanlık Osmanlı Arşivi dışında sahip olduğu defter ve belgeler bakımından en zengin koleksiyonlardan sayılabilecek iki arşiv İstanbul Müftülüğü’ne bağlı bulunan Şeriye Sicilleri Arşivi ve Meşihat Arşivi’dir (Aydın 1996: 4). Osmanlı Devleti’nin, Meşihat Arşivindeki evrak, defterler ve belgeler olarak tür bakımından iki şekilde sınıflandırılabilir. Bu arşivdeki defterler de belgeler de sayısallaştırılmıştır. Arşivde 4.000 (Aydın 1996: 4) adet defter ile sadece dosya usulü döneme ait 50.000 (Aydın 1996: 47) adet belge bulunmaktadır. Ancak gerek Bab-1 Meşihat binasının restorasyon çalışması gerekse belgelerin sayısallaştırma işinin tanımlanmamış olmaları sebebi ile bu arşivden yararlanmak mümkün olamamaktadır. Bu arşivdeki defterler için online bir katalog yoktur ancak araştırmacılar, “Bâb-1 Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi Defter Kataloğu” (Aydın vd. 2006) isimli kitabı kullanarak arşivin defterler bakımından muhteviyatına dair bilgi sahibi olabilirler.

Kadı sicillerinin dijital kopyalarına İslam Araştırmaları Merkezi’nden (İSAM) ulaşmak mümkündür. Bu siciller arasında Girit’e ait olan miladi tarih ile 1651-1657, 1654-1655, 1820-1822 yıllarını kapsayan üç adet sicil bulunmaktadır.

### **Dışişleri Arşivi**

Türkiye’de kamu kurumları arşivlerini belirli süreler sonunda Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi’ne devretmekle yükümlüdürler. Cumhurbaşkanlığı, Milli İstihbarat Teşkilatı, İçişleri Bakanlığı, Adalet Bakanlığı ve Dışişleri Bakanlığı gibi kamu kurumları ise istisnai olarak kendi arşivlerini kendileri muhafaza ederler. Türk Diplomasisi açısından büyük öneme sahip olan Dışişleri Bakanlığı’ndaki belgeler şu an sayısallaştırma aşamasındadır. 1919 yılından itibaren dışişleri ile ilgili belgeleri havi Dışişleri Bakanlığı Arşivi’nde Girit’e ait belgeler Yunanistan serisi ve ikili siyasi ilişkiler alt serisinin altında bulunmaktadır. Yaklaşık olarak yirmi beş milyon belgenin sayısal ortama aktarılması ve tanımlaması planlanan arşivin, ancak önümüzde yıllarda araştırmaya açılması beklenmektedir.

### **Vakıflar Müdürlüğü Arşivi**

Kandiye Tali Komisyonunda toplanıp Selanik’e gönderilen daha sonra da Selanik Tali Komisyonu Azası Kerim Tefik Bey tarafından İstanbul’a getirilen Girit Adası’ndaki Müslüman ahaliye ait arşiv, Vakıflar Genel Müdürlüğü İstanbul Temsilciliği’ne teslim edildi (Adıyeke 2000: 17). Söz konusu arşivde bulunan defterler tasnif edildikten sonra, Nuruosmaniye Kur’an Kursu’nun kömürlüğünde saklanan çoğu Yunanistan ile ilgili olan belgeler 1983 yılında tasfiye edilmiştir (Bardakçı 1983: 6). Tasnif edilen defterler “Mübadele Evrakı” adı altında muhafaza edilmektedir (Oğuz 2002: 20). İstanbul’dan Ankara’ya taşınmış olan vakıflar arşivindeki bu defterlere kataloglarına internet üzerinden erişmek mümkün değildir. Ankara’da Vakıflar Müdürlüğü’ne bizzat başvuru yapan araştırmacılar kopya alabilmektedirler. Vakıflar Müdürlüğü Arşivi’ndeki Arap Harfli Defterler Kataloğu, Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arşivcilik Bölümü (Bilgi ve Belge Yönetimi) öğrencisi Müslüm Dobur tarafından 1993 yılında lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Tezin bir kopyası İslam Araştırmaları Merkezi’nde (İSAM) mevcuttur. Vakıflar Müdürlüğü Arşivinde bulunan Girit’e dair defterlerin konuları ve kapsadığı tarihler aşağıdaki tablolarda belirtilmiştir.

Defter Türü	Tarih Aralığı (Hicri Tarih)
Eytam Defterleri	1287-1338
Karar Defterleri	1288-1326
Varidat ve Sarfyat Defteri	1297-1310
Muhasebe Defterleri	1267-1320
Maarif Defterleri	1298-1312

**Tablo 1:** Vakıflar Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Laşid Defterlerinin muhteviyatı ve tarihleri

Defter Türü	Tarih Aralığı (Hicri Tarih)
İcar, mahlul, ferâğ, intikal defterleri	1265 -1340
Kayıt Tasfiye Defterleri	1263-1339
Emanet Kefalet Borç Defterleri	1281-1330
Eytam Defterleri	1251-1330
Muhasebe Defterleri	1257-1313
Şer'i Sicil Defterleri	1277-1340
Karar Defterleri	1283-1340
Nikah Defterleri	1259-1334
Kayıt-Tahrir Defterleri	1150-1340
Müsaffakat-Müstegallat Defterleri	1281-1322
Tereke Defterleri	1274-1295
Şahıs Vakfı Defterleri	1286-1309
İnanat Defterleri	1313-1315

**Tablo 2:** Vakıflar Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Kandıye Defterlerinin muhteviyatı ve tarihleri

Defter Türü	Tarih Aralığı (Hicri Tarih)
Zimmet Defterleri	1275-1289
Şer'i Sicil Defterleri	1084 -1340 (Oğuz 2002: s.20)
Karar Defterleri	1288-1326
Tereke Defterleri	1283-1324
Ruhsatiye Defterleri	1296-1317
Maarif Defterleri	1297-1338
Kayıt-Tahrir Defterleri	1302 - 1325
Emanet, Kefalet, Borç, Rehin Defterleri	1286-1294
Nikah Defterleri	1255 - 1332
Akarat Defterleri	1306-1317
Şahıs Vakfı Defterleri	1281- 13.. [?]
İane Defterleri	1313
Müsaffakat-Müstegallat Defterleri	1231-1328
Muhasebe Defterleri	1258-1335
Eytam Defterleri	1253-1325

**Tablo 3:** Vakıflar Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Girit Defterlerinin muhteviyatı ve tarihleri

Defter Türü	Tarih Aralığı (Hicri Tarih)
Varidat Defterleri	1305-1316
Şer'i Sicil Defterleri	1061-1326
Muhasebe Defterleri	1266-1316
Kayıt Defterleri	1319-1324
Emanet Defterleri	1288-1301
Nüfus Defterleri	?

Maarif Defterleri	1298-1313
Akarat Defterleri	1290-1303
Nikah Defterleri	1252-1312
Eytam Defterleri	1272-1327
Karar Defterleri	1265-1316
Tahrirat Kayıt Defterleri	1268-1335
İcar-Mahlul Defterleri	1259-1321

**Tablo 4:** Vakıflar Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Resmo Defterlerinin muhteviyatı ve tarihleri

Defter Türü	Tarih Aralığı (Hicri Tarih)
Eytam Defterleri	1299-1313
Karar Defterleri	1303-1336
Nikah Defterleri	1304-1342
Kayıt Defterleri	1301-1322
Şer'i Sicil Defterleri	1277-1340
Muhasebe Defterleri	1282-1315
Maarif Defterleri	1300-1313
Müsaffakat Defterleri	1297-1311
Akarat Defterleri	1304-1324

**Tablo 5:** Vakıflar Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Hanya Defterlerinin muhteviyatı ve tarihleri

## Sonuç

Başbakanlık Osmanlı Arşivi niceliği ve barındırdığı koleksiyonun tarih aralığı dikkate alındığında tabiidir ki kamu arşivleri arasında tarih konusunda araştırma yapanların en fazla yararlandığı arşivdir. Bu durum araştırmacıların devlet arşivlerini daha güvenilir ve tam bilgi veren kurumlar olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Oysa ki kamu arşivleri, doğaları gereği “resmi” görüşü yansıtır ve bu “resmi görüş” her zaman “gerçeğin ta kendisi” olmayabilir. Dolayısıyla özel arşivler, gerçekliğin farklı bir portresini sunmanın ötesinde, "resmi görüşe kıyasla sundukları farklı bakış açıları itibarıyla dahi resmi arşivleri tamamlayan kaynaklardır (Ataman 1991: 2).

Özel Arşivler gerek ortaya çıkış, gerekse koleksiyonlarını sağlama ve zenginleştirme açısından kamu arşivleriyle mukayese edilemeseler de resmi kaynaklarda yer almayan, yer alması umulmayan pek çok arşiv malzemesini ve bilgiyi barındırabilirler. Bu kurumlar; kurucuları, kurucularının aileleri, bağışçılar, "iyi" arşivcileri hatta bazen de tesadüfler sonucunda aile arşivleri, fotoğraflar, günlükler, kupürler, efemeralar gibi koleksiyonları sağlamış olabilirler. Resmi belge oldukları

halde devlet arşivlerine çeşitli sebeplerle intikal etmemiş malzemeler de özel arşivlerin koleksiyonlarında bulunabilir.

Yapılan araştırmalar, kamu arşivlerinin özel arşivlere kıyasla daha fazla araştırmacı tarafından kullanıldığını göstermektedir. Bunun sebebi araştırmacıların, kamu arşivlerinin daha güvenilir ve daha fazla belge barındıran arşivler olduklarını düşünmeleridir. Bu çalışma kapsamında ele alınan Girit araştırmacılarının, kamu arşivlerine daha fazla rağbet etmelerinin sebebi özel arşivlerin, koleksiyonlarını yeteri kadar tanıtmamasıdır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nin rehberi güncellenip, belli dönemlerde yayınlanmaktadır. Bu çalışmada ele alınan özel arşivlere bakıldığında, hem SALT hem de İSAM arşivleri için rehber niteliğinde bir kaynak hazırlamayı muhtemelen ertelemiş; arşivlerini tanıtıcı bir çalışmayı yayınlamaktan imtina etmişlerdir.

ISAM ve SALT iki ayrı kimlikte aynı amaca hizmet eden araştırma merkezleridir. Tanıtım eksikleri giderilir, elde ettikleri belgeleri belge koruma ve tanımlama standartlarına göre muhafaza ettikleri göz önüne serilebilirse, özel koleksiyonların, aile evraklarının bu tür kurumlara kazandırılmasının önü açılacaktır.

## KAYNAKÇA

- ADIYEKE, Nükhet (2000). “Mübadeleye Dair Gizli Kalmış Bir Arşiv”, *Toplumsal Tarih*, 76: 17-20, İstanbul: Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- ATAMAN, Bekir Kemal (1997). “Özel Arşivler”, *İskenderiye Yazıları*, 4(9).
- AYDIN, Bilgin (1996). Bab-ı Meşihat’ın Bürokratik Yapısı ve Evrak İdaresi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Arşivcilik ABD, İstanbul.
- AYDIN, Bilgin; YURDAKUL İlhami ve İsmail KURT (2006). *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşivi Defter Kataloğu*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- AYDIN, Mahir (1998). “Hüseyin Hilmi Paşa”, *DİA*, 18: 550.
- BAHADUR, Ömer Faruk; KAKIRMAN YILDIZ, Asiye; İSTEKLİ, Müslüm ve Kenan YILDIZ (2006). *Hüseyin Hilmi Paşa Evrakı Kataloğu*. İstanbul: İSAM yayınları.
- BARDAKÇI, Murat (14.11.1983). “Tarihi Belgeler Sokaktan Toplandı”, *Milliyet*, ss.1-6.
- Devlet Arşivleri Cumhuriyet Dönemi Fonları, Erişim Tarihi: 11.01.2017, (<http://www.devletarsivleri.gov.tr/icerik/6/cumhuriyet-donemi-fonlari/>).
- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (2010). *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, İstanbul.
- DOBUR, Müslüm (1993). İstanbul Vakıflar Arşivi Arap Harfli Defterler Kataloğu, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arşivcilik Bölümü, İstanbul.
- İCİMSOY, Oğuz (2007). “Türkiye’de Tarih Araştırmaları ve Özel Arşivler”, *Şinasi Tekin Armağanı II, Jurnal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları*, V.31/II.
- OĞUZ, Mustafa (2002). Girit (Resmo) Şer’iyye Sicil Defterleri (1061-1067), Yayınlanmamış Doktora Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yeni Çağ Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.
- TANATAR BARUH, Lorans (2015). “Türkiye’de Özel Arşivlerin Oluşumu Üzerine Bazı Düşünceler”, *İsmet Binark Armağanı*, ss. 371-381, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- TURAN, İbrahim (2015). “Tarih Araştırmaları için Sanal Arşiv ve Kütüphane Kullanımı”, *Tarih Nasıl Yazılır? Tarihyazımı İçin Çağdaş Bir Metodoloji*, ss. 179-197. İstanbul: Tarihçi Kitabevi.
- UZUN, Mustafa (1994). “Ziyad Ebuzziya”, *DİA*, 10: 373.
- YILMAZ, Elif (2014). “Girit Arşivi”, *Bilgi Dünyası*, 15(1): 217-223.

YILMAZ, Elif (2014). “SALT Galata ve SALT Araştırma”, *Bilgi Dünyası*,  
15(2): 463-464.



Makale Geliş | Received: 16.03.2017  
Makale Kabul | Accepted: 19.04.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.309747

**Funda SONGUR**

Öğretim Görevlisi | Lecturer  
Piri Reis Üniversitesi, Denizcilik Meslek Yüksek Okulu, İstanbul-Türkiye  
Piri Reis University, Maritime Brokerage Programme, İstanbul-Turkey  
fsongur@pirireis.edu.tr

## Geçmişten Günümüze Aydıntepe: Tarih, Kültür ve Ekonomi

### Öz

Bu çalışmada, Bayburt'un ilçelerinden biri olan Aydıntepe, bölgenin sahip olduğu kültür, medeniyet ve ekonomi yapıları çerçevesinde incelenmiştir. Aydıntepe, diğer adı ile Hart, Bayburt'un kültür ve ekonomi yapısından ayrı düşünülemeyeceği için bulunduğu bölge ile birlikte değerlendirilmiştir. Çalışmada, Bayburt hakkında yazılmış telif eserlerin dikkate alınmasının yanı sıra bölge yerleşimleri ziyaret edilmiş ve ziyaretler esnasında ortaya çıkan gözlemler, yapılan görüşmeler ve elde edilen sonuçlar bu çalışmaya yansıtılmıştır. Coğrafi konum itibarıyla Doğu Karadeniz içerisinde yer alan Aydıntepe, Eski Tunç Çağı'ndan bu yana birçok kültüre ev sahipliği yapmış, Selçuklular öncülüğünde Türklerin Anadolu'da yerleştiği ilk bölgelerden biri olmuş ve yüzyıllardır Türkler tarafından yönetile gelmiş bir bölgedir. Bu yazının ana teması, ilçenin tarihi ve tarihi yapıları, bugün ziyaret edilebilecek yerleri, günümüze kadar yaşamış sosyal ve kültürel öğeleri ile birlikte bölgenin geçmişten bugüne bütünsel iktisadi değerlendirmesidir. İlçenin iktisadi yapısı değerlendirilirken nüfus verileri dikkate alınmış ve bu nüfusun bölgede hâlihazırda kurulu iktisadi yapıdaki gücüne yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Aydıntepe, Hart, Bayburt.

## Past and Present of Aydıntepe: History, Culture and Economy

### Abstract

Aydıntepe, one of the districts of Bayburt, is studied within the scope of culture, civilisation and economy as part of culture and economy of Bayburt due to the fact that Aydıntepe, in other name Hart, cannot be separated from its own territorial progress. Besides researches conducted on Bayburt as a mean of sources for this study, personal visits ended up with various observations and interviews are also taken into account. Hart, geographically located in the Eastern Black Sea Region has been welcomed many culture since Bronze Age, it was one of first settlement areas in Anatolia for Seljuks and has been ruled by Turks for many centuries. Hart's history and historical structures, social and cultural factors that are existed up until today and economical history are main concerns of this study. Economical aspects are investigated by population data reveals its importance within today's regional economy and its foundations.

**Keywords:** Aydıntepe, Hart, Bayburt.

## 1. Bölgenin Coğrafi Konumu

Aydıntepe'nin bağlı olduğu Bayburt ili, coğrafi konum itibariyle Kop ve Soğanlı Dağları arasında kalan ve Çoruh Nehri'nin açtığı düz bir vadide kurulu Doğu Karadeniz Bölgesi sınırları içindedir. 1.550 metre rakımlı şehrin yüzölçümü 3.652 km<sup>2</sup>'dir. Doğu Karadeniz'de Yukarı Çoruh Havzası'nda yer alan Bayburt Ovası, Keçevüdü, Mormuş Düzlüğü, Düzüker Ovası ve Hart Ovası olmak üzere dört ana bölümden oluşur. Bu düzlüklerin dışında şehrin neredeyse yarısı tepelik ve dağlıktır.

Aydıntepe, eski adı ile Hart, Bayburt ilinin iki ilçesinden biri olup sınırları itibariyle Trabzon ve Gümüşhane illerine komşudur. Aydıntepe Ovası ile Soğanlı sıradağlarından oluşan bölge 1.450-1.550 metre yükseklik ile orman örtüsünden yoksun geniş otlaklara sahip olduğundan Bayburt ilinin tarım ve hayvancılıkta en verimli alanlarından biridir. Bayburt sınırları içerisinde toplam alanı 473 km<sup>2</sup> olan Aydıntepe, il merkezine karayolu ile 24 km uzaklıktadır.

Genel anlamda Bayburt karasal iklimin etkisi altındadır. Denize yakın olmasına rağmen çevrelendiği dağlar sebebi ile iklimi ve bitki örtüsü Doğu Anadolu iklim tipine daha yakındır. Bölgede yazlar kurak geçerken kışlar ise soğuk ve kar yağışlıdır. Aydıntepe'de sıcaklık Bayburt'tan daha düşük değerlerdedir. En sıcak aylar Temmuz ve Ağustos ayları iken kış ayları oldukça soğuk geçer ve bu durum bölgenin yıllık ortalama sıcaklıklarını düşürür. Bölgenin iklim ve toprak yapısının özellikleri, akarsu ve derelerin varlığı ile yoğunluğu, bölgenin yüzey şekilleri gibi coğrafik özellikler bu araştırmanın konusu olan bölgenin tarihi, medeniyeti ve ekonomisi için önem arz etmektedir.

## 2. Bölgenin Tarihi

### 2.1. Kent Adının Kökeni

Şehrin adı Ortaçağ Ermeni kaynaklarında Payberd; Bizans kaynaklarında Payper, Baberd ve Paypert olarak geçmektedir. 13. yüzyıl sonlarında bu bölgeden geçen Marco Polo'nun seyahatnâmesinde Paipurth ve Baiburt olarak anılır. Arap kaynaklarında Babirt; II. Mesud adına 1291'de basılan bir parada Baypirt; Akkoyunlu

tarihinden bahseden çağdaş eserlerde Papirt şeklinde geçer. Bu kelimenin son hecesi “berd”in “yüksek kale” anlamına geldiği bilinmekteyse de ilk hecesinde bir anlam bulunamamıştır. Osmanlı dönemine ait kaynaklarda ise şehrin ismi bugünkü söylenişine uygun olarak Bayburd şeklinde geçmektedir (Miroğlu 1992: 226).

## ***2.2. Türk Hâkimiyeti Öncesinde Bölge Tarihi***

Bayburt ve çevresinde yerleşim tarihi M.Ö. 4000 sonlarına tarihlendirilmiş olsa da bölgede Paleolitik dönemlerden itibaren yaşam izlerinin varlığı söz konusudur. Bu sebeple Bayburt ve çevresinde tarih öncesi dönemlere ait buluntular ve yerleşim yerlerine rastlanabilmektedir. Geç Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı’nda Bayburt, Erzurum ve çevresi diğer prehistorik döneme nazaran görece önemlidir. Karaz (Hurri) kültürüne ait ilk buluntular bu devirlere tarihlendirilmiştir (Ünsal 2006: 36-52). Diğer bir ifade ile Bayburt yöresi, M.Ö. 4000 sonu itibarıyla coğrafi manada Karaz; etnik manada ise Hurri kültürü içerisine dâhil olmuştur. M.Ö. 14. yüzyıldan itibaren farklı krallıkların adı geçse de bölgede uzun süreli bir hâkimiyet görülmemiştir. Bu süreçte bölge, Hayaşa ve Azzi Krallıkları ile Diauhei Beyliği ve Urartuların egemenliği altında kalmıştır (Özger 2008: 27; Pehlivan 1994: 333). Urartulara ait yapı özellikleri bağlamında mevcut kalenin sağlamlaştırılma tarzı benzer yapıda olduğundan bölgede Urartu hâkimiyetinin varlığı düşünülüyor olmasına rağmen Aydıntepe ve çevresinde tamamen hâkimiyet kurmuşlardır demek zordur (Çiğdem 2013: 74). Yüzey araştırmaları esnasında keşfedilen Roma buluntuları, Roma İmparatorluğu’nun bölgede söz sahibi olduğunu ve imparatorluğun ikiye ayrılmasıyla birlikte bölgenin, Bizans topraklarına dâhil edildiği kanıtlamıştır. Böylece Bayburt, Bizans’ın önemli bir Doğu sınırı kenti olmuştur. Hatta Bizans’ın yedi piskoposluğunun dördüncüsü konumundadır (Bayburt Nüfus Defterleri 2015: 17). Bu dönemde İmparator Iustinianos Bayburt Kalesi’ni tahkim ettirmiş, şehir daha sonra Arap fetihleri sırasında Bagrat sülalesinin hâkimiyeti altına girmiştir (Miroğlu 1992: 226).

### 2.3. Bölgede Türk Hâkimiyetinin Sağlanması ve Devam Eden Süreç

M.S. 1054 yılına kadar birkaç kez Müslüman toplulukların akınına uğrayan Bayburt, Türk yurdu olmak için Tuğrul Bey zamanını ve Malazgirt Zaferi sonrası Selçukluların buraya gelişini bekleyecekti. Zafer sonrası kısa süre Bizans egemenliğine geçse de tekrar geri alınan bölge, Türklerin Anadolu’da hâkim olduğu ilk yerleşim alanlarından biri oldu. Kazanılan zafere istinaden Sultan Alparslan Bayburt’u komutanlarından Ebu’l Kasım Saltuk’a iktâ olarak vermiştir. İlk Türk Beyliklerinden Saltuklular Bayburt ile birlikte egemen olduğu Erzurum, İspir, Tortum, Pasinler, Oltu, Micingerd ve Tercan’ı Büyük Selçuklulara tabi kılmıştır. 1202 yılında Türkiye Selçuklularına dâhil edilen Bayburt bölgesi 1230 yılında Konya’ya bağlanmış (Arslan 2015: 188), 1230 yılında ise Erzurum Beyliği’ne son verilerek tamamen Selçuklu Türkiye’si topraklarına dâhil edilmiş, Selçuklu döneminde şehir, uç sınır şehri anlamına gelen *dâr üs-suğr* unvanı almıştır (Özger 2008: 29-30). Moğol istilalarından kaçmak suretiyle sığınak olarak kullanılan Bayburt, ticari ağ üzerinde bulunması sebebiyle istilalar sonrası hızlı bir gelişme göstermiştir. Sırasıyla İlhanlılar, Eretnalılar, Erzincan Beyi Mutahharten, Akkoyunlular, Karakoyunlular ve yeniden Akkoyunlular ve Safeviler, Osmanlı hâkimiyetine kadar bu bölgeye hükmetmişlerdir.

Bayburt’ta Osmanlı hâkimiyeti, bölgenin 1514 yılında Yavuz Sultan Selim tarafından fethedilmesiyle ve Erzincan ile birlikte uç beylerbeyliği olarak ilan edilmesiyle başlamıştır. Bağlı olduğu beylerbeyliği sürekli değişen Bayburt’un 16. yüzyıla ait tahrir defterlerine göre on mahallesi bulunuyordu. Şehrin toplam nüfusu 1516 yılında 2.477, 1520 yılında 4.935, 1530 yılında 3.231 ve 1591 yılında 5.630 olarak tespit edilmiş; yıllar içerisinde nüfus yükselmeye devam etmiştir. 16. yüzyılda ortalama olarak nüfusun % 40’ını Müslüman ve % 60’ını ise Hıristiyan unsurlar oluşturuyordu (Miroğlu 1992: 227). Bu oranlar, Müslüman nüfusun artması ile birlikte bir sonraki yüzyılda değişiklik göstermiştir. Yavuz Selim sonrası tahta geçen Kanuni döneminde Bayburt’un önemi bir kat daha artmış ve şehrin kalesi esaslı bir onarımdan geçirilmiştir (İnbaşı 2007: 91).

Şehir, 17. yüzyıla kadar Erzincan, Diyarbekir ve Rum Beylerbeyliklerine bağlanmış, Erzurum Beylerbeyliği kurulduktan sonra oraya bağlı bir sancak olmuş, daha sonra Erzurum eyaletinin Erzurum sancak kazası olarak idari taksimatta yerini almıştır (İnbaşı 2007: 92; Özger 2008: 116-118). 17. yüzyılda yaşanan Celali ayaklanmaları sırasında Bayburt, Kuyucu Murad Paşa'nın bulunduğu yerleşim alanlarından biri olmuştur. Hatta Trabzon Beylerbeyi tarafından zulüm altında olan Bayburt halkını da o kurtarmıştır (Özger 2008: 35-37). Bayburt, 19. yüzyıla kadar bu konumunu korumuş, 19. yüzyılda Osmanlı modernleşmesi ile gelen idari teşkilatlanma sırasında değişikliğe uğramıştır. Zira bu yüzyılın ikinci yarısında karşı karşıya kalınan göçler ve işgaller sonrası oluşan yeni sınırlar ve yeni nüfus durumu yeni teşkilatlanmayı gerekli kılmıştır. Dönemin Erzurum Valisi İsmail Hakkı Bey, sadarete sunduğu yeni teklifinde merkezi Bayburt kazası olup Erzurum'a bağlı kalacak bir Bayburd Sancağı Mutasarrıflığı önermiştir. Teklifin detayına bakıldığında Bayburt Sancağının Gümüşhane Sancağına bağlı olup Kelkit, Şiran, İspir, Tortum ve Keskim kazalarından ve Tavusker dağ köylerinden oluşması önerilmiştir. Aynı zamanda Çıldır Heyeti'nin de Bayburt'ta oturması öneri kapsamındaydı. Bu öneri ise 1878 yılında onaylanmıştır (Özger 2008: 121). Fakat bu yeni düzenleme oldukça kısa sürmüş olup bu kapsamda ilk öneri Tortum nahiyesinin Erzurum'a bağlanması isteğiydi. Daha sonra Kelkit ve Şiran kazaları da Gümüşhane'ye bağlı kalmak üzere Bayburd Sancağı'ndan ayrılmak istedi. Bu istekler doğrultusunda onaylanan değişiklikler neticesinde Bayburt sadece merkez ve İspir'den ibaret bir duruma düşünce sancak statüsü de kaldırıldı. 1888 yılında Erzincan Sancağı'na bağlandı. Bayburt Sancağı'nın lağvedildiği tezkerenin Meclis-i Vükelâ Mazbatasında ilan edilmesinden hemen sonra ise Bayburt halkının itirazı üzerine Bayburt tekrar Erzurum'a bağlanmıştır. Yöre halkı dilekçe ile sadarete başvurmuş, bu dilekçede Bayburd Sancağı'nın lağvedilmesi yerine Gümüşhane Sancağı'nın lağvedilmesini talep etmiştir. Fakat bu istekleri makamlarca dikkate alınmamıştır. Özetlemek gerekirse 16. yüzyılda ilk kez sancak olmuş fakat kısa bir süre idari konumunu korumuş olan Bayburt, yukarıda bahsi geçen sürece kadar kaza olarak kalmıştır. Çok kısa süren bir sancak statüsü olduysa da tekrar kaza konumuna

getirilmiştir. Hart (Aydıntepe) bölgesi de Bayburt’un yukarıdaki siyasi ve idari tarihi içerisinde Bayburt ile birlikte aynı değişikliklere tâbi olmuş bir yer olmuştur.

Bölge, özellikle Doğu’ya yapılan seferlerde zahirelerin karşılandığı bir merkez olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti kurulana kadar iki kere Rus işgaline uğraması ayrı tutulursa bölge herhangi bir siyasi gelişmeye sahne olmamıştır. Bu Rus işgallerinin birincisi olan 1828-1829 yılında Aydıntepe’de önemli bir savunma savaşı verilmiş olsa da işgal gücüne destek kuvvetlerin katılmasıyla Osmanlı ordusu Kelkit’e çekilmek zorunda kalmış ve Bayburt’ta kalan Rus askerleri burayı yağmalamıştır. Rus saldırılarından ikincisi, Birinci Dünya Savaşı sırasında, özellikle Temmuz 1916’da, Rusların işgal güçlerinin yoğunlaşması ile başlamıştır. Aynı süreçte, 19. yüzyıl sonlarında da gözlemlendiği gibi, Ermeni hâkimiyet çatışması kaynaklı zulümler yaşanmıştır. Bayburt’un tamamen işgalden kurtarılması ise 21 Şubat 1918 tarihinde gerçekleşmiştir. Bu zulümler zamanında memleketinden göç etmek zorunda kalan Bayburtlular da bu tarihten sonra geri dönmeye başlamışlardır (Mollamahmutoğlu vd. 2012: 17).

Milli Mücadele dönemi tarihine bakıldığında 1919 yılında Hart nahiyesinde Şeyh Eşref ve müritleri tarafından başı çekilen bir direniş hareketi izlenebilir. Bu direniş hareketi, kimi araştırmacılara göre sadece bir olay olarak anılırken kimi araştırmacılara göre de milli mücadele isyanı olarak ifade edilmektedir. Bir ay süren bu olay ya da isyan, isyancıların öldürülmesi ve müritlerin tutuklanması ile sonlanmıştır (Ural 2009: 59-60; Eliaçık 2015: 138). Milli mücadele dönemi içerisinde yörenin adının geçtiği başka bir olaya rastlanmamıştır.

19. yüzyılda yaşanan göçler ve Ermeni olayları Bayburt tarihinde önemli bir yer teşkil eder. İlk defa Ayastefanos ve Berlin Antlaşmaları ile alevlenen ve Batı güdümünde bağımsız bir Ermeni devleti kurulması fikri bu yüzyılın ikinci yarısında gelişen en önemli siyasal gelişmelerden biridir. Batı devletlerini arkasına alan Ermeniler çoğu vilayetlerde taşkınlık yapmışlar, birçok olayın vuku bulmasına sebep olmuşlardır. Bayburt’ta Ermeni olayları 1895 yılında baş göstermiş, bölge sakinleri arasında şiddetli

çatışmalar yaşanmıştır. Şehir merkezinde başlayan çatışmalar kısa zamanda civar köylere de yayılmıştır (Özger 2008: 49-50).

Bölgede 1835 yılında yapılan ilk nüfus sayımına göre merkezde 16 mahalle ve 124 köy bulunmaktadır. Burada yaşayan Müslüman ve gayrimüslim erkek nüfusunun sayısı 8.700 olup bu sayının %60’ını Müslümanlar oluşturmaktadır. Kadınlar da oransal olarak dâhil edildiğinde nüfus 17.400 olarak tahmin edilebilir. Nüfusun %84’ünün köylerde yaşadığı anlaşılmaktadır. 1835 yılında şehirde yaşayan erkek sayısı 1.394 olup %79’u Müslümandı. 16 mahallenin 3 tanesinde sadece gayrimüslim, 12 tanesinde sadece Müslüman ve sadece Şingah Mahallesi’nde karma bir yaşam söz konusuydu. Köylerin durumuna bakıldığında doksanüç köyde tamamen Müslüman, dört köyde gayrimüslim ve yirmiyedi köyde birlikte yaşam söz konusuydu. Toplam erkek nüfus ise 7.306 kişidir (Bayburt Nüfus Defterleri 2015: 32-33).

Daha sonra yapılan nüfus sayımı kaza kaymakamı Mehmed Hüsnü Bey tarafından 1898 yılında yapılmıştır. Bu sayıma göre toplam nüfus 57.295 olup %81’ini Müslümanlar oluşturmaktaydı. Müslüman nüfusun ise %54’ü erkeklerden oluşurken gayrimüslim nüfusun %52’si erkektir. Kaymakam tarafından tutulmuş istatistikler yapılan evlilikler, doğan çocuk sayısı ve cinsiyetlerini de içerisine alan geniş bir kapsam sunmaktadır (Özger 2008: 169-170). Nüfus artışında en büyük etken Gümüşhane’den Bayburt’a geçmiş olan köylerdeki nüfusun yoğun olmasıydı. Diğer taraftan göç etmiş nüfusun geri gelen kısmı da bu sayının artmasında etkilidir. Bahsi geçen işgaller ve saldırılar neticesinde şehir gelişimi zayıflamış, nüfusu azalmışsa da Cumhuriyet döneminde yeniden gelişmeye başlayacaktır.

#### **2.4. Aydın-tepe (Hart)**

Aydın-tepe tarihini, yukarıda kısaca bahsedilen Bayburt tarihinden ayrı düşünmek olası değildir. Aydın-tepe ilçesinin yerleşim tarihi de en az Bayburt kadar eskidir. Yerleşime ait buluntular Eski Tunç Çağı’ndan itibaren görülmektedir (Çiğdem 2013: 71). Urartular tarafından güvenlik için kullanılan ve çevresine yerleşimin yapıldığı Aydın-tepe Kalesi, 15 ve 16 numaralı fotoğraflarda da görülebileceği üzere,

aynı zamanda bölgenin ticari yollarını da kontrol altında tutuyordu. Çok farklı medeniyetlere ev sahipliği yapan bu bölgede Haldilerden Osmanlılara kadar birçok medeniyetin varlığı görülmektedir.

Osmanlı modernleşmesi kapsamında nahiyelerin idari taksimatta yerini alması ile Hart, 1881-1898 yılları arasında Bayburt'un 14 nahiyesinden biri olarak sayılmıştır. Aynı yıllarda nahiye müdürü Osman Ağa, yardımcısı ise Agop Ağa'dır. İlçenin 1881 yılında toplam erkek nüfusu 1.038 olup nüfusun %97'si Müslümanlardan oluşmaktaydı. Bu yılda Hart sadece 8 köye sahipti (Özger 2008: 200). 1898 yılında nahiye sayısı azalmış olsa da kendisine 52 köy bağlanarak nahiye statüsünde bırakılmıştır. 1957'ye kadar Hart ismi ile Bayburt'un nahiyesi olarak kalmış, Bayburt'un 1927 yılında Gümüşhane'ye bağlanması ile Bucak merkezi olmuştur. 1957 yılında belediye teşkilatı kurularak Aydıntepe ismini almış (Eren (tarihsiz): 28), 1987 yılında ilçe olarak Gümüşhane'ye, 1989 yılında ise o yıl il olan Bayburt'a bağlanmıştır.

Cumhuriyet döneminde Hart, kalabalık bir ilçedir. 1935 yılında 1.565 kişi olan nüfus, II. Dünya Savaşı etkisi ile azalsa da kısa zamanda artmaya başlamış, 1960 yılında 2.111 kişiye çıkmıştır. Nüfus, her sayımda ciddi oranda yükselme eğilimine girmiştir. Zira 2000 yılı nüfus sayımlarında nüfus %31 oranında bir gelişme ile 7.010 kişiye ulaşsa da 2011 yılı sayımlarında %91 oranında bir düşüşle 2.570 kişiye gerilemiştir (Birinci 2015: 226-227; İkinci 2003: 46).

2001 yılı ilçe nüfusunda kadın erkek oranına bakıldığında, kadınların sayısının erkeklerin sayısından fazla olduğu görülmektedir. Yaşlara göre nüfus piramidine bakıldığında en kalabalık grup 15-19 yaş grubu oluşturmakta olup nüfus içindeki oranı %11'dir. Bu oranı takip eden ikinci en kalabalık nüfus %10,5 ile 5-9 yaş grubudur. %9,4 oranı ile üçüncü en kalabalık grup 0-4 yaş grubudur. En az nüfus oranı ise 80-84 yaş aralığıdır. Yörede yaşayanlar ile yapılan söyleşilerde şehrin nüfusunun 2000 yılında 7.000 kişi olduğu daha sonra hızlı bir düşüş yaşandığı fakat yaz aylarında Trabzon'dan gelen göçler ile birlikte avcılık ve yayla turizmi başta olmak üzere turizm hareketleri kaynaklı ziyaretler ve dış ülkelere tatil için memleketini tercih edenler sayesinde



geçici de olsa nüfusun arttığı ifade edilmiştir (Görüşme yapılan yöre sakinleri: Mehmet Salih Karadeniz, Aydoğan Dursun, Saim Bilgin; Görüşme Tarihi: 02.02.2016).

#### **2.4.1. Tarihi yer ve yapıları**

Çoğu tarım ve hazine avcılığı sebebi ile tahrip edilmiş olsa da Aydın-tepe’de bulunan tarihi değerler aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

Yakutiye Camii ve Haziresi, Aşağı Kırmızı Köyü mezarlığı ve Ekmelüddün Baberti Türbesi, Yeraltı Şehri, Yukarı Kırmızı Köyü Vank Deresi mevki yerleşim alanı kalıntıları, Erikdibi Köyü kilise kalıntıları, Çatıksu Köyü gözetleme kulesi ve örenyeri, Gümüşdamla Köyü kemer köprü ve İrşadi Baba Türbesi, İncili Höyük, Pınargözü Köyü kilise kalıntıları, Taşkesen köyü höyükleri, Kayalık Tepe, Aydın-tepe Kalesi, ilçe merkezinde bulunan medrese kalıntıları ve merkez camiden oluşmaktadır. Yapılan alan çalışmasına bağlı olarak elde edilen verilerden hareketle Aydın-tepe içerisinde bulunan yerleşmeler, höyükler ve buluntular detaylı bir şekilde tarihlendirilmiştir (Çiğdem 2013: 67).

### **3. Bölgenin Kültür ve Medeniyeti**

Aydın-tepe ve çevresinde Eski Tunç Çağı ile başlayan bir kültür oluşumu vardır. Yerleşim yerlerinde karşılaşılan Karaz keramikleri bölgenin homojen bir kültür alanı içerisinde olduğunu kanıtlamaktadır. Bu kültürün canlı kaldığı kuzeydeki en son nokta burası olmuştur (Çiğdem 2013: 71). Etki alanı geniş bir bölgede yayılmış olan bu kültür, Geç Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı boyunca kesintisiz var olmuştur. Hurrilerle olan ilişkisi kabul edilmekle birlikte, göçebe kültür özelliklerini yansıtan Hurrilerin, Karaz kültürünü gittikleri tüm bölgelerde yaydıklarına dair bir inanç da söz konusudur. Tunç Çağı incelemelerinde tüm Doğu Anadolu’da hâkim kültür olan Karaz kültürünü yansıtan keramiklere Aydın-tepe’de de rastlanmıştır (Sükut 2007: 17-20).

Hurri kültürünün halefi olan Hayaşa kültürünü yaşatan Hayaşa Krallığında Bayburt ve Aydın-tepe oldukça önemli noktalardı ve bilakis krallığın çekirdek merkezlerinden biri olarak dile getirilmektedir (Sükut 2007: 32).

Hayaşa kültürünün ardından bölgede 4. yüzyıla kadar Urartu kültürü ve Daiaeni kültürü hâkim olacaktır. Bu dönem içerisinde Aydın-tepe’de Hart Kalesi, Mezarlık Tepe, İncili ve Çayırköprü yerleşimleri bulunmaktaydı. Urartu egemenliğinden sonra gelen Kimmer, İskit, Med, Pers, Hellen ve Roma hâkimiyetleri ile birlikte bölgede medeniyet sürekli bir gelişme göstermiştir. Örneğin, Aydın-tepe Kalesi oldukça hızlı ilerleme kat eden Kimmerlere karşı Urartular tarafından bir savunma hattı olarak yapılmıştır. Kısa dönem içerisinde çeşitli yönetim şekillerini tecrübe eden bölge, Roma’nın yıkılması sonrasında uzunca bir süre Bizans hâkimiyetinde kalmıştır (Sükut 2007: 54). Roma döneminde Aydın-tepe Pontus krallığı hâkimiyetinde kalmıştır. Yukarı Kırzı ve Aydın-tepe Yeraltı Şehri bu dönemin en önemli yapılarındandır.

Ekonomi hareketliliği kadar kültürel yapısı da canlı olan Aydın-tepe, İlhanlılar döneminde Darülcemel unvanı ile anıldı. “Burada Mahmudiye ve Yakutiye medreseleri kurulmuş, Mevlevilik gelişme göstermiş, ayrıca ahilik teşkilatı oldukça yayılmıştı.” (Miroğlu 1992: 226) Bölgede hâkimiyet kuran her medeniyet, kültür ve din anlayışlarını da bölge halkına benimsetmiş olacağından burada bir süre Şiilik ve Safevilik kavgaları da yaşanmıştır.

Osmanlı dönemine bakıldığında kültürel durum nüfus bağlamında ortaya koyulabilir. İnbaşı (2007: 99), 1642 tarihli avarız defter kayıtlarına göre Bayburt’un kültürünü yakından etkileyen nüfus durumunu vermektedir. 16. yüzyıl ortalarına doğru gayrimüslim nüfus çoğunluktaiken bu durum 17. yüzyılda isyanlardan kaynaklanan göçler sebebi ile değişim göstermiş, Müslüman nüfus artmaya başlamıştır.

16. yüzyıla ait bu defterlere göre iki cami, dokuz mescit, dört medrese, beş zaviye, bir han kâh, iki muallim hane, iki hamam gözükmekte ise de çoğu, bugüne ulaşamamış kültürel yapılardır. Selçuklu dönemine ait olan ve yine bugüne ulaşamamış yapılar, eski planlarına göre yeniden inşa edilerek canlandırılmaya çalışılmıştır. Bu yapılar arasında Cami-i Kebir, Şeyh Veysel Camii, Ferecullah Mescidi, Bekir Çelebi Mescidi, Ahi Ahmed-i Zencani Mescid ve Zaviyesi, Kadızade Mescidi, Hoca Ali Mescidi, Hasaniye Mescidi, Şeyh Hayran Mescidi, Şingah Mescidi, Haydarihane

Zaviyesi, Hoca Yakut (Yakutiye), Sultan Fakih, Seyyid Salih zaviyeleri sayılabilir (Miroğlu 1992: 227).

Bölgenin kültürel çalışmaları için dikkate alınması gereken bir diğer kaynak ise salnâmelerdir. 19. yüzyıl salnâmelerinden hareketle dönemin eğitim öğretim durumuna bakıldığında yüzyılın sonuna doğru faal medrese sayısı yirmi beş olarak ortaya çıkmaktadır. Yedi medrese şehir merkezinde iken on sekiz medrese de köylerde bulunmaktaydı. Bu medreselerin çoğunun çok eski dönemlerden bu yana varlığını devam ettirmiş olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Hatta bazıları Osmanlı dönemi öncesi inşa edilmiş medreseler olup Osmanlı döneminde onarılmış ve hizmet vermeye devam etmiştir. Hart merkez ve köylerinde de medreseler bulunmaktaydı. Talebe sayıları da değişiklik göstermekteydi. Fakat genel bir toplama bakıldığında tüm Bayburt'ta senede hizmet alan medrese öğrencisi sayısı en fazla 260 olmuştur (Özger 2008: 391-400). Aynı zamanda Tanzimat dönemi Osmanlı Devleti maarif sisteminde yaşanan gelişmeler ışığında zorunlu hale getirilen ilköğretim, yüzyıl sonuna doğru sıbyan ve iptidai mekteplerinin de çoğalmasına vesile olmuştur. Bu suretle şehirde aynı yüzyıl içerisinde iki kütüphane olduğunun da altı çizilmelidir. Bugün eğitim kurumlarına bakıldığında 1 okul öncesi, 9 ilkokul, 3 ortaokul, 1 lise bulunmaktadır. Toplam öğrenci sayısı 893, öğretmen sayısı seksendir. Aydın-tepe'de ilin üniversitesine ait bir yüksekokul da bulunmaktadır. Mezuniyet oranlarına bakıldığında nüfusun %2'si yüksekokul ve üniversite mezunu iken %79'u ilköğretim mezunudur (Hacıhasanzade 2014: 137-145).

Bölgenin tarihi anlatılırken Rus işgallerine değinilmişti. Bu savaşlar sırasında kazanılan zafer, şair Bayburtlu Zihni tarafından kaleme alınmış Hart Destanı'nda anlatılmaktadır. Aydın-tepe'ye ait en önemli yazılı kültürel kaynakların başında gelen bu destan bölge hakkında bize önemli bilgiler sunmaktadır. Diğer taraftan bu işgaller sırasında fiziksel yapılarda yoğun tahribat olmuş, kültürel değerlerin çalınması vakaları ile birlikte bir kültürel kayıp yaşanmıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Rusların işgal güçleri artınca bölgede göçler de yoğunlaşmıştır. Bayburt halkı bu dönemde ciddi oranda göç vermiş ve dolayısıyla bölge her anlamda gerileme göstermiştir.

### 3.1. Günümüzde Var Olan Kültürel Unsurlar

Bugün gözlemlenen ve yöre halkının da dillendirdiği şekli ile Bayburt kültürel anlamda ve sosyal yapılaşma bağlamında Erzurum kültürüne daha yakındır. Hatta Erzurum mahalle yapısı ile Erzurum evlerinin özellikleri Bayburt mahalle yapıları ile örtüşmektedir. Evlerde haremlik ve selamlık olarak ayrılan ev bölümleri yanı sıra hayvancılığın yoğun olduğu bölgede eve bitişik ahırlar bulunmaktadır.

Aydıntepe ilçe merkezinde bugün 4 mahalle bulunmaktadır. İdari ve eğitim gibi konularla ilgili tüm kurumlar Kale Mahallesi’nde konumlanmıştır. Daha çok kasaba görüntüsü verir. Büyük bir caddesi, birbirine bitişik evleri vardır. Evler az katlı olup çoğu yeni yapılmıştır. İlçede eski mimaride inşa edilmiş ev bulmak neredeyse imkânsızdır. Köy evi olarak nitelenebilecek evler ise daha çok köylerde ve taş ve ahşap malzeme kullanılarak yapılmışlardır. Eski tip evler ve onların ahır, samanlık ve tandır damı eklentileri artık neredeyse tarihi bir öge olmuştur. Çalışmanın sonunda yer alan *ekler* bölümünde bulunan 13 ve 14 numaralı fotoğraflarda karşılaşılan tipteki evler dışında genel anlamda Aydıntepe merkezinde eski tarz evlere rastlanamamıştır. Bugünkü konutlarda üst katlar oturma alanı iken alt katlar işyeri olarak kullanılmaktadır. Bölgesel olarak merkezden uzaklaştıkça iskân oranında azalma görülür, tarım alanları ise artmaktadır.

*Cirit* Bayburt’un kültürü ile bağdaşmış bir spor olup Bayburt’ta bulunan kulübü ile birlikte hâlihazırda yaşatılan bir faaliyettir. Bayburt Atlı Spor Kulübü Başkanı Arif Köprücü ile 04.02.2016 tarihinde yapılan görüşmede bu geleneğin Aydıntepe’de yaşatılmadığının altı çizilmiştir.

Kaybolmaya yüz tutmuş bir gelenek imece usulü yapılan *tandır*lardır ve yöre halkının yaşama dair birçok şeyi birlikte *imece usulü*yle yapma adetleridir.

Aydıntepe’ye ait bir el sanatı özelliğine sahip *Soğanlı kabartma halıları* bölgenin önemli kültür kaynağı olup dokumalarda bölgenin özellikleri izlenmektedir.

### 3. 2. Ziyaret Yerleri

*Merkez Camii Haziresi:* Ziyaret edilebilecek yerlerden biri, çalışmanın sonunda yer alan *ekler* bölümünde bulunan 17, 18, 19 ve 20 numaralı fotoğraflarda görülebilen Aydıntepe Merkez Camii ve haziresidir.<sup>1</sup> Caminin arka bahçesinde bulunan hazire alanında; Hacı Osman el-Bayburdî, Hacı İsmail Efendizade Kurban Efendi, Yakup Ağa, Hacı Hüseyin, İmam Osman Zeyneddin, Abdu'l-Celil Efendi, Terzioğlu Halil Efendi, Hacı Ahmet Cebi'ye ait mezar taşları bulunur (Akdağ 2015: 114-235). Çoğunluğu 19. yüzyıla ait olmakla birlikte 20. yüzyıl ilk çeyreğine ait mezar taşları da bulunmaktadır. Mezarlıkların, Bursa kemeri ile benzeşen ayak şahidesi tepelikleri bulunmaktadır.

Çovrang Yayla Yerleşmesi, Göller Mevkii, Çatıksu ve Yukarı Kırzı Gözetleme Kuleleri, Aydıntepe Höyük, İncili Tepe, Çorak Höyük, Örenler Bölgesi, Kilise Tepe, Vang Deresi Kült Alanı bölgenin tarihi anlatılırken değinildiği üzere Eski Tunç, Demir Çağ, Orta Çağ ve Modern dönemlerden izler taşımaktadır.

*Yer Altı Şehri:* Zeminden 1.80-2.50 metre aşağıda bulunan, tuf içerisinde ve tek bir ana kayaya oyulmuş tonozlu odalardan ve galerilerden oluşan mekâna sahip bir alandır. 172 metre uzunluğunda olsa da daha geniş bir alana sahip olduğu düşünülmektedir ve kazı çalışmaları tamamlanmamıştır. Hem havalandırma hem de gözetleme için kullanılan konik biçiminde delikler mevcuttur. Ayrıca yeraltı şehri içinde bir de mezar mevcut olup son yıllarda bu mezar ziyarete kapatılmıştır. Bir ev inşaatında ilk kez ortaya çıkarılan mezarda 20x20 cm boyutlarında üzeri yazılı bir taş ile 35x22 cm boyutlarında üzeri yılan motifli bir taş mevcuttur. Mezarın yan kısmında ise sapan demiri, pişmiş topraktan bir çömlek ile gözyaşı şişesi bulunmuştur. Erken Hristiyanlık dönemine tarihlendirilen mezar ve kitabesi Bizans, çömlek ise Roma devrine aittir (Eren (tarihsiz) 7). Yeraltı şehrinin, Hristiyanlık dönemlerine ait kalıntılar bulunduğundan erken Hristiyanların dini tercihlerini özgürce yaşadıkları bir yer olduğu fikri de hâkimdir.

---

<sup>1</sup> Ziyaret, kış aylarında yapılmış, kapılar yoğun kar yığını sebebi ile açılmamış ve fotoğraflama ancak dışarıdan yapılmıştır. Bu çalışmada değerlendirilen kaynak eserlerde hazireye ait 2013 yılında yapılmış bir fotoğraflama mevcuttur. Hazire, bu iki ziyaret tarihleri arasında bir tadilat geçirmiştir.

Aydın-tepe Yeraltı Şehri'nin biri giriş biri çıkış olmak üzere iki kapısı vardır ve çalışmanın sonunda yer alan *ekler* bölümünde bulunan 11 numaralı fotoğrafta çıkış kapısı görülebilir. Halk arasında yeraltı şehrinin Arpalı beldesi ve Bayburt Kalesi'ne kadar uzandığına inanılsa da arkeolojik çalışmalar devam etmediğinden dolayı yeraltı şehrinin gerçek büyüklüğü hakkında kesin bilgiler yoktur.<sup>2</sup> Çalışmanın sonunda yer alan *ekler* bölümünde bulunan 1 numaralı fotoğrafta bu kadim şehirden bir oda örneği görülebilir. 2 numaralı fotoğraf yeraltı şehrinde kullanılan kapı sistemini göstermektedir. Kapı yuvarlak bir taş olup içine tam oturduğu duvara gömülü bir yuvası vardır. Taş, karşı duvara ulaştığında kapı tam olarak kapanmaktadır. 3, 5, 6 ve 7 numaralı fotoğraflar şehrin duvar ve koridor yapılarına dikkat çeker. Fotoğraflardan da görülebileceği gibi bazı kısımlar orijinalinden farklı şekilde restore edilmiştir. 4 numaralı fotoğrafa görünen duvara oyulmuş alanın kapının kapalı olduğu durumlarda gelen ziyaretçinin kim olduğu hakkında bilgi edinebilmek için açılmış bir kontrol noktası olduğu düşünülmektedir. 8 numaralı fotoğraf, galeride ve tavanda bulunan bir havalandırma noktasıdır. 9 numaralı fotoğraf, yeraltı şehrinde yaşamış olanların su kaynağı olarak planlanmış bir su deposu olabileceği düşünülmektedir. 10 numaralı fotoğraf ise yer altı şehrinde bulunan galerilerden bir örnektir.

*Aydın-tepe Kalesi:* Verimli Aydın-tepe ovasına hâkim bir konumda bulunur ve Trabzon'a uzanan yayla yollarını kontrol altında tutabilecek bir şekilde konumlandırılmıştır. Tamamen tahrip olmuş mimari kalıntılara ve duvar yıkıntılarında sahiptir. Bu tahribat aslında kalenin özelliklerini detaylandırabilme açısından sorun yaratmaktadır. Urartu döneminde kısmen yerleşim görmüş bir kale olduğu bilinmektedir (Ünsal 2014: 91). Bugün restore edilmiş bir yapı olarak görülebilir.

### 3. 3. Yörenin Ağız Özellikleri

Türkmen/Çepnilerin çoğunlukta olduğu Bayburt halkının konuşma dili yani geleneksel ağız hakkında yeterli akademik araştırma yapılmamıştır. Yöre ağızını inceleyen nadir çalışmaların başında gelen Bulut (2015) kendi çalışmasında da Bayburt

---

<sup>2</sup> Henüz Bayburt il olmadan evvel Kaymakamı Hüseyin Eren'in yazdığı Bayburt adlı eserde de yeraltı şehrinin 5 km kadar devam ettiği iddiasına değinilmiştir (Bkz. Hüseyin Eren, Bayburt (tarihsiz) 6).

yöresinin dil özelliklerini kapsamlı bir şekilde ele alan müstakil bir araştırmanın yapılmadığına dikkat çekmiştir. Bu alanda kayda geçilecek bir diğer araştırma Leyla Karahan’ın çalışmasıdır. Bu çalışmaya göre Bayburt ağızı, Doğu Grubu Ağızları içinde yer almakla birlikte Kuzeydoğu Ağız Grubu ile Doğu Ağız Grubu arasında köprü görevi görmektedir. Köprü olarak tanıtılmış olmasının nedeni, Oğuz boylarının çeşitli nedenlerle yer değiştirmeleri ve etnik köken bakımından karışmış olmalarıdır (Bulut 2015: 381-382).

Bayburt ağzının yer aldığı Doğu Grubu Ağızı dört alt gruba ayrılır ve Bayburt, II. Ağız grubunda olup İspir (Hunut grubu hariç), Erzincan merkez, Çayırılı ve Tercan ile aynı grup içerisinde değerlendirilmiştir. Bayburt ağzında bizzat halktan derlemeler yapılarak (Bayburt Merkez, Aydın-tepe ve Demiröz ilçesi ve köyleri) bazı özelliklere varılmıştır (Bulut 2015: 383-384):

1. Kalınlık-incelik uyumsuzluğu söz konusudur.  
Aynisi > aynısı / olir > olur / tutmuş > tutmuş / Mosgovi’ya > Moskova’ya
2. Düz ünlülü zaman eklerinde ünlü yuvarlaklaşması vardır.  
Gelürdük > gelirdik / indük > indik / indurdular > indirdiler / İsgendorun > İskenderun
3. “k>h” değişmesi mevcuttur.  
Garayaşmah > Karayaşmak / sıcak > sıcak
4. “ğ>y” değişmesi bazen görülür. Ama bunun yanında yine kelime içinde “ğ”nin “h”ye dönüştüğü ve de tamamen düştüğü de görülür.  
Soyuh>soğuk / dāya>dağa / dehel>değil
5. Zamir kökenli 1. ve 2. tekil kişi ekleri, bildirme ekleri ve zaman eklerinin geniş ünlülü kullanılır. Aynı eklerin dar ünlülü şekillerine de rastlanır.  
Geniş Ünlülü: Tökirem > döküyorum / getürüsen>getirirsin / bilmirem > bilmiyorum / gatmiram > katmıyorum  
Dar Ünlülü: Goyilmir > koyulmuyor / öliir > ölüyor
6. Şimdiki zaman olarak “y” de kullanılmaktadır. Her iki şekilde mevcuttur.  
(-ir): tökirem > döküyorum (-ir) / goyülmir > koyulmuyor (-ir) / gavuşamirug > kavuşamıyoruz  
(-y): satiy > satıyor (-y) / yeymiş > yiyormuş (-y) / yapıyöz > yapıyoruz
7. Geniş zaman ekinin yuvarlak ünlülü ve dar ünlülü olarak “uk” “ük” “ık” ve “ik” şekillerinde kullanıldığı görülür.  
Veririk > veririz (k) / yaparuk > yaparız (-uk) / getdüg > gittik (ük)
8. Şimdiki zaman eki “r” nin düştüğü görülür.  
Gelüler > gelirler / geliler > gelirler / getürüsen > getirirsin

Ancak yapılan saha incelemesinde bahsi geçen özelliklerin tekrar ele alınması sureti ile daha kapsamlı bir yöre ağız çalışması yapılması gereği ortaya çıkmıştır.

### **3. 4. Mahalle Odaları**

Mahalle odaları geleneği hâlâ eskisi gibi yaşanan belki de yörenin en değerli gördüğü geleneklerinden biridir. Yöre halkı ile yapılan söyleşilerden edinilen bilgilere göre her mahallede bir tane Mahalle Odası bulunmaktadır. Cenaze, düğün, bayramlaşma veya olağanüstü durumlar burada hep birlikte gerçekleştirilmektedir. Söz kesme sürecinde kahve içme merasiminin de düzenlendiği bu odalar aslında ev gibi tasarlanmışlardır. Bazılarında yatakhane, mutfak, banyo bulunmakla birlikte çoğunda tuvalet, geniş oturma alanları, abdesthane bulunmaktadır. Yeni yapılar genelde daha donanımlı inşa edilmektedir. Mahalle odalarında yaz ve kış dönemlerinde ayrıca kurslar tertip edilmektedir. Aslında bugün büyükşehirlerde var olan belediye kültür merkezlerine yakın bir statüsü bulunmaktadır. Mahalleli yıllık aidatlar ödemek sureti ile odaların tüm masraflarını ortaklaşa karşılamaktadır. Mahalle odaları geleneği göç edilen büyük şehirlerde de dernek statüsünde sürdürülmektedir. Mahalle odalarından farklı olan *Köy Konakları* da misafirhane olup, konakların yönetimi ve masrafları konağı yaptıran aile tarafından karşılanmaktadır.

### **3.5. İhram**

Bayburt'un Osmanlı hâkimiyeti sırasında kültürünün bir parçası olan giyim ve kuşama, kullandığı aletleri seyahatname, salnâme ve tereke kayıtlarından hareketle kayıt altına alınabilir. Bu anlamda giysiler ön plana çıkar ve bölgeyi diğer yörelerden ayıran bir kadın giysisi olan ihramın özelliklerine değinmek gerekir. Hammaddesi koyunyünü olan ve dokunarak hazırlanan bu giysinin geçmişi tam olarak bilinmemekle birlikte bugün daha çok geleneksel ve yaşlı kesimin tercih ettiği bir giyim kültürü olarak hâlâ yaşamaktadır. Azalmakta olan genel kullanımı karşısında bu kültürel unsurun yok olmaması adına dokumaların evlerde veya bazı giysi parçalarına ek olarak farklı bir şekilde kullanılmakta olduğu gözlemlenmiştir.



#### 4. Bölgenin İktisadi Yapısı

Bayburt ve çevresi, Tebriz-Trabzon ticaret hattında bulunduğu için dolaylı olarak yüzyıllar boyunca Venedik ile Ceneviz kervanlarının konaklama güzergâhı üzerinde konumlanmıştır. Bu lokasyon avantajı, bölge ekonomisinin gelişimine ve hareketli bir ekonomiye sahip olmasına vesile olmuştur. Trabzon-Bayburt ve Bayburt-Erzurum hattı tarihi açıdan önemli bir güzergâh olarak bölgeyi dış dünyaya bağlamaktadır. Bu yol denize ulaşım için oldukça önemli bir yere sahipken, bölgede bulunan maden yataklarına ulaşmak için de gereklidir. Bayburt çevresinde zengin bakır, demir, krom ve linyit yatakları olduğu bilinmektedir. Ayrıca çevrenin taş ihtiyacını karşılamak üzere kurulmuş taş ocakları da mevcuttur (Ünsal 2006: 20). Bölgede olan bu madenler ile ticari rotadaki konumu bölgenin stratejik önemini arttırmış, ticari faaliyetlerini hızlandırmıştır.

16. yüzyılın ikinci yarısına kadar iktisadi canlılığını korusa da Erzurum ve Erzincan gibi şehirlerin önem kazanması Bayburt’u ikinci plana düşürdü. 16. yüzyılda şehirde canlı bir ticaret hayatı vardı ve bu sebeple pazarlanan veya transit olarak buradan geçen ticari mallardan alınan vergiler Osmanlı İmparatorluğu için önemli oranlar teşkil ediyordu. Bu dönemde kumaş dokumacılığı ve kumaş ticareti önemliydi. Evliya Çelebi şehri ziyareti sırasında, burada her Pazar günü Kadızade Mehmed Bey Camii önünde pazar kurulduğunu, beş on bin kişinin alışveriş ettiğini, 300 dükkân ve bir bedestenin bulunduğunu, kilim ve seccade ticareti olduğunu ifade etmiştir (Miroğlu 1992: 227).

1642 tarihli Avarız defterlerine bakıldığında, Bayburt’taki askeri zümre sayısının yetmiş sekiz kişi, dini görevli sayısının ise kırk sekiz kişi olduğu görülmektedir. Meslek sahiplerine bakıldığında ise bu sayı gerçekten az görülmektedir. Bir terzi, bir hallaç, üç kitapçı, iki tacir, iki eskici olmak üzere toplamda on kişi idiler. Tüm mesleki kayıtlar avarız defterlerine girmeyeceğinden dolayı bu bilgi tamamen ve net olarak dönemi yansıtmayabilir. 158 adet köy tespit edilmiş olup 94 köyde sadece Müslüman ve 14 köyde sadece gayrimüslim yaşarken geri kalan köylerde karma bir yaşam söz konusudur. Kırdaki yaşayan nüfus 2254 olup %60’ını Müslümanlar oluşturmaktaydı

(İnbaşı 2007: 100-102). Kırsal alanda toplam askeri zümre sayısı 334 ve dini görevli sayısı ise 64 kişidir. Dini ve sosyal yönden bir hareketlilik olsa da idari ve askeri yönden herhangi bir hareketlilik olmamıştır. Diğer paşa sancaklarına nazaran zayıf bir görünüm sergiler (İnbaşı 2007: 107). İnbaşı bu çalışmasında köy nüfusunu da avarız defterlerinden detaylıca incelemiştir.

Fakat sonraki dönemlerde kilim ve dokuma sanatı, bölgenin diğer zanaatları gibi ciddi bir düşüş yaşamıştır. Zira 1828-1829 Osmanlı-Rus harbinde Bayburt ve çevresi de Ruslar tarafından yağmalanmış ve bu da bölgenin ekonomik kaynaklarını yadsınamayacak derecede baltalamıştır (Yanbeğ 1950: 11). Bayburt’un tarihi anlatılırken bahsi geçen ilk Rus işgali sonrası Ruslar Erzurum’a doğru çekilirken 143 hane Ermeniye de yanlarında götürmüşlerdir. Gidenlerin içerisinde kuyumcu, ihramcı, kazancı ve demirci esnafları bulunmakla birlikte fırıncı, kebabçı, semerci, tütüncü gibi zanaatkârlar da vardı ve bu durum bölgenin ekonomisini oldukça olumsuz etkilemiştir (Özger 2008: 41). 19. yüzyılda Anadolu topraklarına zorunlu olarak göçen Müslümanlar Bayburt yöresinde de iskânlandırılmışlardır. Özellikle bir grup Çeçen’in Kırım Savaşı ve 93 Harbi sonrası Bayburt’a yerleştirildiği bilinmektedir. 93 Harbi’nde kaybedilen topraklarda yaşayan yurttaşların bir kısmı da Bayburt’a göç etmek zorunda kalmışlardır. Göç hareketleri bununla kalmamış yüzyıl sonuna doğru yaşanan bölgesel kuraklık nedeniyle Bayburt bu sefer dışarıya göç vermeye başlamıştır.

1835 yılında sadece Müslümanlardan oluşan 77 erkek nüfusa sahip olup bunlardan 31’i genç, 21’i çocuk, 25’i de yaşlı olarak sınıflandırılmıştır. 1845 yılı temettüat kayıtlarına göre ise 50 haneli idi. Sadece iki kişi hizmetli iken geri kalan tüm nüfus ziraatla uğraşmaktaydı. Bölgeye ait 202 kilelik arazinin neredeyse tamamı ekili alandı. Arpa, buğday ve sarıbaş en çok ekilen ürünlerdi. Hayvancılık ve arıcılık yaygındı. 18. yüzyılda bir medresesi ve bir mektebi vardı (Özger 2008: 238-239).

Osmanlı’nın vakıf kültürü Bayburt için de geçerlidir. 19. yüzyıla bakıldığında 60 adet vakıf bulunmaktadır. Dini ve sosyal olduğu kadar ekonomik anlamda bölge halkına hizmet veren bu vakıfların 37 tanesi şehir merkezinde iken 23 tanesi de bazı köylerde bulunmaktaydı (Özger 2008: 300). Bu sayının açıkça gösterdiği burada yaşayan halka

bir çeşit hizmet götürme ve yardımlaşmanın genele yayıldığıdır. Bu vakıflar cami, mescit, medrese ve zaviyelerle birlikte halkın yol, su, köprü gibi ihtiyaçlarını karşılayacak faaliyetleri amaç edinen vakıflardır. Gelirleri sınırlar dâhilinde bulunan köylerin vergilerinden ama aynı zamanda kazada bulunan dükkânlardan karşılanan bu kurumlar aynı bölgenin halkına hizmet etmekteydi.

Bugüne gelindiğinde hayvancılık ve tarım için uygun düzlükleri bulunan Aydıntepe'nin, ekolojik tarım için de uygun olduğu ifade edilebilir. Sanayi ve ticaret ise gelişmemiştir. Ekonomisi uzun süredir büyük oranda tarım ve hayvancılığa dayansa da çalışan kişilere bakıldığında hizmetler sektöründe çalışanların tarım sektöründe istihdam edilenlerden daha fazla olduğu görülür. Nüfusun yarısından fazlası hizmet sektöründeysen çok küçük bir kısmı da sanayi çalışanıdır. Bölgede bir süt işleme tesisi bulunmaktadır. Buna ek olarak küçük atölyeler de mevcuttur. Fakat kişi başına gelire bakıldığında Türkiye ortalamasının çok altında bir rakamla karşılaşılır. İlçede kurulu kamu kurumları ve çalışan sayısı incelendiğinde (Birinci 2015: 230) tüm kurumları ile kendi kendine yeten bir ilçe olduğu görülmektedir.

İlçede hayvancılık büyükbaş, küçükbaş, arıcılık ve kümes hayvancılığı şeklinde incelenebilir. Küçükbaş hayvan ile kümes hayvan yetiştiriciliği 2000'li yılların başında gelir kaynakları arasında ilk sırayı paylaşmaktaydı. Büyükbaş hayvancılıkta inek yetiştiriciliği birinci sıradadır. Manda ise nadiren yetiştirilir. Küçükbaşlarda ise ilçe için önemli olan koyun ve keçi besiciliğidir. Süt ve yapağı ilçe ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte nadiren ilçe dışına satılabilmektedir. Arıcılık gezici arıcılık şeklinde yapılmaktadır. İlçe merkezinde yıllık 100 tondan fazla bal üretilmektedir (Ekinci 2003: 82-87). Kışın uzun sürmesi besiciliğin ana maddesini kuru ot ve yeme çevirdiğinden maliyeti de arttırmaktadır.

Aydıntepe, önemli bir orman örtüsüne sahip değil, fakat geniş otlakları olmasından dolayı ekonomik anlamda yayla turizmi ve avcılık için elverişli bir bölgedir. Sınırlar içerisinde olan Yayla Göleti de yayla turizmi için doğal kaynaklardan biridir. Diğer taraftan bölgede sanayinin gelişmemesi organik tarım için olumlu kazanımlar yaratmaktadır. Özellikle arıcılık alanında organik üretim projeleri olmakla birlikte,

Aydın-tepe dâhil tüm ilde çeşitli organik üretim projeleri mevcuttur. Hayvancılık için farklı projeler de söz konusudur. Örneğin, Doğu Anadolu Projesi kapsamında, damızlık sığır işletmesi yatırımları desteklenmek suretiyle 1.828 milyon TL hibe olarak verilmiştir. Aydın-tepe’de sayıca merkez ve diğer ilçeden daha az olsa da tüm tarım aletlerinin işler olduğu söylenebilir. Büyükbaş hayvan sayısı diğer ilçelerden azken küçükbaş hayvan sayısında merkez ilçeden sonra Aydın-tepe ikinci sıradadır (Mollamahmutoğlu vd. 2012: 38-48).

Bayburt ili sahip olduğu çok sayıda yayla nazarında Türkiye’nin nadir illerinden birisidir. Dolayısıyla yayla turizmi bölge ekonomisinde gelişim potansiyeli olan alanlardan biridir. Aydın-tepe yaylası her türlü rekreasyon faaliyetlerinin uygulanabileceği özellikte olduğundan ilin en önemli yaylalarındandır.

Aydın-tepe’de bir postane ve sağlık ocağı bulunmakla birlikte Ziraat Bankası’nın da bir şubesi vardır. Yerel pazarı da bölgenin ihtiyaçlarını karşıladığından ilçe için önemli bir ekonomik faaliyettir. İlçede perakende ticaret yapan ve hizmet sunan işyerleri vardır. Ticari faaliyetlerde bulunan işyerleri ilçenin ihtiyaçlarını karşılayabilecek yapıda küçük işletmelerdir. Diğer taraftan Bayburt’a yakın olması diğer ihtiyaçların da ilden karşılanmasını olası kılmaktadır. Cuma günleri kurulan ve bölgesel ihtiyaçları karşılayan pazar haftalık bir hareketlenme sağlamak ve yerel lokanta ve dükkânların kazançlarını da arttırmaktadır.

Bugün ilçeye bağlı 23 köyde AB ve KÖYDES fonları ile çalışmalar devam etmektedir. Köylerde tarım, hayvancılık ve arıcılık yoğunluktadır; maden suyu kaynakları vardır. Bazı köylerde alabalık çiftlikleri de bulunmaktadır. Bu ilçeye bağlı Aşağı Kırmızı, Çatıksu, Erikdibi, Gümüşdamla, İncili, Pınargözü, Yukarı Kırmızı Köyleri Bayburt’un en büyük köylerindedir. Çoğu köyde taşınmalı eğitim sistemi mevcut olup kanalizasyon ve yol projeleri AB ya da KÖYDES desteği alınarak tamamlanmıştır. Sağlık evi/ocağı olmayan köyleri vardır. Rakımları oldukça yüksek olan köyler genelde dağlık arazilerle kaplıdır ve kış aylarında ulaşımın kapalı olduğu köyleri bulunmaktadır. Bu sebeple köylerinin çok azı tarıma elverişli alanlara sahiptir. Buğday, arpa, yonca ve ot bu topraklarda yetiştirilen tarım ürünlerine örnek olarak verilebilir (Özger 2008: 216-

385). Özger (2008) Aydın-tepe'nin köylerine<sup>3</sup> ait ekonomi tarihinden bir kesiti özellikle 1835 yılının verilerini merkez alarak derlemiş, nüfus değerleri yanı sıra hayvancılık ve ziraat hakkında bilgiler sunmuştur.

19. yüzyılın Bayburt ekonomik yapısını araştıran Özger, çalışmasında 1844-1845 temettuat defterleri ile 1835-1839 nüfus yoklama defterlerinden<sup>4</sup> faydalanarak bu yılların iktisadi yapısını ortaya koymuştur (Özger 2008: 415). Bu çalışmadan alınan bilgiler ışığında bölge ekonomisi hakkında aşağıdaki bilgiler dikkat çekmektedir:

Şehrin gelir kaynakları ile kaynakların dağılımına bakıldığında şehrin ana geçim kaynağı çiftçilik, hayvancılık ve meslek gelirleri olduğu görülür. Genel itibariyle hane gelirleri oldukça düşük seyretmektedir. Şehirde yaşayan kişilerin meslek gruplarında ana kalem çiftçilik ve hayvancılık olmakla birlikte tüccar, esnaf, taşımacı, zanaatkâr, işçiler ve görevliler ile mesleği olmayanlar da bulunmaktadır. Zanaatçılık incelendiğinde dokumacılık, giyim eşyası üreticiliği, madeni eşya üreticiliği, ağaç sanayinde çalışanlar bulunmaktadır. Temettuat defterlerinde görünen bina ve işletme kayıtlarına bakıldığında ise fazla sayıda dükkân olduğu ve gelirin en büyük payının da dükkânlara ait olduğu görülür. Bununla birlikte bahçe sayısı ve oradan elde edilen icar ikinci sırayı teşkil etmekteydi. Ayrıca ticaret ağı üzerinde olduğundan bölgenin han gelirleri de bulunmaktaydı. Araştırmaya göre 1845 yılında şehir merkezinde toplam 108 bina ve işletme şehrin gelir kaynaklarından sayılmıştır.

Köylere gelindiğinde ise kaynakların azaldığı görülür. Zira o dönemde Bayburt'a kayıtlı 125 köy olmakla birlikte sadece belirli dönemin ve ancak 72 köy kayıtlarının incelenmesi suretiyle ilgili dönemin ekonomik ve sosyal yapısı çizilebilmektedir. Hanelerin çoğu bugün de olduğu gibi tarım ve hayvancılık ile geçimini sağlamaktadır. Tarım için gelişmiş yöntemler bulunmadığından ancak koşum

---

<sup>3</sup> Akbulut (Abrans), İncili (Ardusta), Başpınar (Armutlu), Kılıçkaya (Yukarı Çeñçül), Sarıtaşlar (Aşağı Çeñçül), Suludere (Erginis), Çiğdemlik (Gütgüne), Dumlu (Hanege), Aşağı Kırsı Köyü, Pınargözü (Kilhons), Alaca (Menge), Erikdibi (Pağnik), Sorkunlu (Toronsos), Çayırköprü (Vağında), Çatıksu (Vanşen), Gümüştanlı (Zargidi), Yukarı Kırsı Köyü.

<sup>4</sup> 27 Temmuz 1835 tarihli nüfus sayımı Erzurum ve Van ile bağılı kaza ve köylerinin nüfusunun tahriri için verilen emir ve çıkarılan irade-i seniyye doğrultusunda icra edilmiştir. Nüfus sayımı çocuk dâhil sadece erkek nüfusu kapsamaktadır.

hayvanlarıyla iş görölmekteydi. Bu da verimin oldukça düşük bir oranda kalmasına sebep olmuştur. Köylerde yaşayan hane reislerinin diğer meslekleri arasında işçi, görevli, zanaatkâr ve mesleği olmayanlar sayılabilir. İşçilerden kasıt hizmetkârlar, çobanlar, marabaldır. Zanaat sahipleri ise deri, dokuma, ağaç işçiliği ve demircilik alanında bulunmaktadırlar.

Çiftçilerin yetiştirdiği ürünler bugünkü ile pek ayrı değildir. Arpa, buğday, sarıbaş (çavdar), yonca, fiğ ile birlikte baklagiller, çeşitli meyve ve sebze de yetiştirilirdi. Köyler içerisinde hane reislerinin en fazla toprak sahipliği ikinci sıra ile Hart'ta geçerlidir. Bayburt yöresinde yaşayan hemen hemen her hanenin büyükbaş ve küçükbaş hayvanları vardı. Hem hayvanların gücünden hem de ürünlerinden faydalanılmaktaydı. Hem şehirde hem köylerde bazı haneler arıcılıkla da uğraşmaktaydılar.

1881 ve 1887 Erzurum salnâmeleri de tarım ve hayvancılık faaliyetlerini veriler ışığında sağlamaktadır. Bu bilgilere bakıldığında her çeşit tarımsal faaliyetin yapıldığını çoğu meyvenin sınırlar içerisinde bölgeye yetecek kadar üretildiğini görmekteyiz. Nüfus istatistiklerinde de görüldüğü gibi 1898 yılında Bayburt Kaymakamı olan Mehmed Hüsnü Bey, tarım ve hayvancılığa ait istatikselsel bir rapor hazırlamıştı. Bu rapor yüzyılın son günlerinde Bayburt'un genel anlamda dayanağı ve esas faaliyeti olan ziraat ve hayvancılık hakkında istatistikler sunmakta ve geliştirilmesi hususunda kıymetli bilgiler içermektedir.

Bölge, büyük oranda tarım ve hayvancılık ile ekonomik getiri elde etse de bu alanlarda da tamamen sorunsuz değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu sorunların başında göç gelmektedir. Eğitim seviyesinin düşüklüğü, sermaye yetersizliği, hayvansal ve bitkisel üretim sorunları, miras yoluyla bölünen araziler, tarımsal bilgilendirme sorunları, kooperatifçilik ve örgütlenme sorunları, pazarlama sorunları, tarım politikalarının doğurduğu sorunlar, su kaynaklarının verimli kullanılmaması bölgenin diğer iktisadi sorunlarından (Mollamahmutoğlu vd. 2012: 54-57).

Bayburt sanayi verilerine bakıldığında Bayburt, Türkiye'nin sanayide az gelişmiş illeri arasında sıralanmaktadır. Genelde düşük kapasitede ve küçük ölçekli işletmelerin faaliyet gösterdiği şehrin sanayi sitesi net bir şekilde faal değildir. İlin Türkiye GSYH'sindeki payı düşük olup sosyoekonomik gelişmişlik endeksine göre 81 il içerisinde 66. sıradadır (Mollamahmutoğlu vd. 2012: 60-61). Oysa Aydın-tepe ilçe merkezinde 2000'li yılların başında çalışan nüfusun %75'i tarımsal faaliyetlerde bulunmaktaydı (Ekinci 2003: 63). Bu oranlar değerlendirildiğinde tarımsal faaliyetlerin de azalmaya yüz tuttuğu ifade edebilir. Burada etken olarak 1990 yıllarında bölgenin sulamaya açılıp mekanizasyon çalışmalarının artması görülebilir. 15 ve 16 numaralı fotoğraflardan görülebilen Hart ovası bu dönemlerde sulamaya açılmıştır. Sanayi ve nüfus ile ilgili detaylı ve en güncel göstergelere TÜİK resmi web sayfasından ulaşılabilir olmakla birlikte istatistik raporları 2013 yılına aittir.<sup>5</sup>

Durgun ticari hareketin olduğu bölgede, yöre halkı tarafından nüfusun mevsimsel etkisi, ekonominin canlanması açısından önemli bir olgu olarak görülmektedir. Nüfus oranlarına bakıldığında çalışan nüfusu ayırt etmek oldukça zordur. Yörede kadınların çalışması hoş karşılanmadığı gibi, öğrenim sebebi ile çalışmayanlar ya da bir becerisi olmayanlar da çalışabilir nüfus içerisinde sayılmaktadır. Aydın-tepe'de 1985'lere kadar nüfus artışı söz konusudur. 1940'da 7447 olan nüfus, 1955'de 8560, 1960'da 9995, 1965'de 10342, 1970'de 12030, 1975'de 12091, 1980'de 12096, 1985'de ise 12908 idi. 1970'lerden sonra nüfus artış hızı azalan Aydın-tepe'de bu tarihlerden itibaren göç hızı kazanmıştır. Ayrıca bu dönemler arasında Bayburt merkez bucağı ile Demirözü'nde köy büyüme oranları gerilerken sadece Aydın-tepe'de köy büyüklüğü sürekli artış göstermiştir (Avcı 1994: 502-513). Bunda bölgedeki tarımsal verimliliğin etkisi büyüktür.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Aydın-tepe ilçe merkezinin tamamına yakın kısmı tarıma elverişli alanlardan oluşmakta, bu alanların büyük bir bölümünde sulama yapılmakta, tarla bitkileri ile meyve üretimi yerel ihtiyaçlar çerçevesinde devam

---

<sup>5</sup> <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=istgosterge> sayfası üzerinden erişilebilir olan: <http://www.tuik.gov.tr/ilGostergeleri/iller/BAYBURT.pdf> dosya istatistik verilerini sunmaktadır. Erişim Tarihi: 12.02.2017.

etmektedir. Tarım faaliyetlerini etkileyen en önemli özelliklerin başında gelen iklimsel zorluklar Bayburt'ta tarım faaliyetlerini sınırlandırmaktadır. Kış aylarının aşırı soğuk dönemlerinde iklimsel koşullar sebebi ile tarımsal faaliyetler azalmaktadır. İlçe merkezindeki işyeri ve dükkânlar ise sadece yerel ihtiyaca cevap verecek tarzda küçük işletmelerdir. Hayvansal gıdaları genelde kendileri imal eden halk diğer gıdaları dışarıdan temin etmektedir.

## SONUÇ

Aydın-tepe, Geç Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı ile tarihlenen bir geçmişe kadar uzanmaktadır. Karaz Kültürü ile başlayan kültürel boyutu Hayaşa, Daianei, Urartular, Kimmer ve İskitler ile devam etmiş; Medler, Persler ve Hellen'den sonra uzun süre Roma/ Bizans egemenliğinde kalmıştır. Selçukluların Anadolu'ya girmesiyle Türkler için ilk yerleşim yerlerinden olan Bayburt, 16. yüzyılın başlarında Osmanlı toprağı olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti kurulana kadar Rus işgalleri dışında Osmanlı egemenliğinde ciddi bir tehditle karşılaşmamış olan bölge aslında ilk yerleşimden itibaren yoğun iskânlaşmanın olduğu bölgelerden biri olarak nitelendirilebilir.

Bu çalışmanın esas araştırma konusu olan Aydın-tepe ilçesinin içerisinde bulunduğu Çoruh Havzası, Antik kaynaklarda belirtildiğı şekli ile de vadileri yoğun olan bir alandır. Çoruh Nehri'nin de içerisinde geçtiğı bu alan, eski medeniyetlerin yoğunlaştığı en önemli bölgelerden olup Pontus olarak bilinen bölgenin bir bölümüdür. Tarihsel devrim içerisinde Bayburt, tarihi ve kültürel açıdan olduğu kadar ekonomik açıdan da zengin bir şehirdi. Özellikle ticaret yollarının geçtiğı ana hat üzerinde kurulu olması ve zengin madenlerinin varlığı bu bölgeyi değerli kılmıştır. Birçok medeniyete ev sahipliğı yapan bölgenin tarihi içerisinde Hayaşa, Hitit, İskit, Roma, Bizans, Selçuklular, Akkoyunlular, Karakoyunlular, Osmanlı kültürleri barınma hakkını elde etmiştir. Bayburt, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulması ile birlikte farklı illere bağılı bucak olmasına karşın 1989 yılında il olarak kabul edilmiş ve Aydın-tepe de ilçe olarak Bayburt'a bağlanmıştır.



Bugün Bayburt kenti ile Aydın-tepe, bahsi geçen birçok medeniyete ait tecrübelerin hâlâ yaşadığı ama diğer taraftan özellikle Selçuklu, İlhanlı, Akkoyunlu ve Osmanlı eserlerinin bulunduğu çok eski bir geçmişe sahip bir kent olarak varlığını sürdürmektedir. Ekonomik yapısında hizmet sektörü başta olmak üzere tarım ve hayvancılık faaliyetleri yegâne iktisadi faaliyetlerdir. Genel anlamda çok fazla göç veren bir il ve ilçe olduğunun altı çizilmelidir. Yaz aylarında artan nüfus, bölgede turistik faaliyetlere katılımı ve dolayısıyla turizm gelirlerini de artmasını sağlamaktadır. Kış aylarında oldukça sönük bir ticari hayat yaşayan bölge, sınırları içerisinde bugün 177 köyü ile tarım ve hayvancılık faaliyetleri üzerine kurulu bir bölge olarak dikkat çekmektedir.

## EKLER

### Aydın-tepe Yeraltı Şehri’ne Ait Fotoğraflar



Fotoğraf – 1 (Oda)



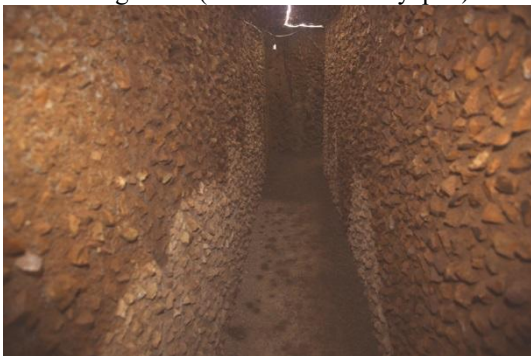
Fotoğraf – 2 (Şehrin kendi giriş kapısı)



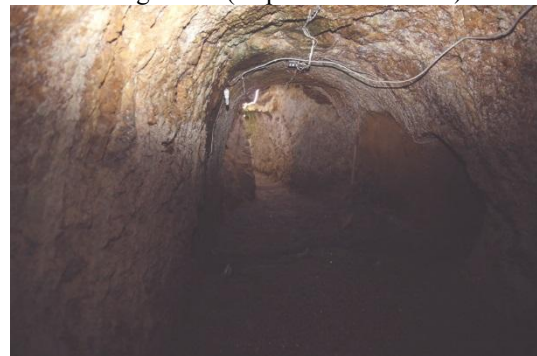
Fotoğraf – 3 (Duvar ve koridor yapısı)



Fotoğraf – 4 (Kapı kontrol noktası)



Fotoğraf – 5 (Duvar ve koridor yapısı)



Fotoğraf – 6 (Duvar ve koridor yapısı)



Fotoğraf – 7 (Duvar ve koridor yapısı)



Fotoğraf – 8 (Havalandırma noktası)



Fotoğraf – 9 (Su kaynağı/deposu)



Fotoğraf – 10 (Galeri örneği)

### Aydın-tepe Merkezine Ait Fotoğraflar



Fotoğraf – 11 (Aydın-tepe Kalesi'nin altında konumlanan yeraltı şehri çıkış kapısı)<sup>6</sup>



Fotoğraf – 12 (Aydın-tepe Kalesi'nin üzerinden ulaşılabilen mezarlık alanı-Kayalık Tepe)

<sup>6</sup> Görevli olarak çalışan Saim Bilgin'den alınan bilgiye göre yaz aylarında ziyaretçi sayısı artmakta ve ziyaret eden yabancı turistler arasında İsrail, Hollanda, Danimarka ve Portekiz vatandaşları bulunmaktadır (Görüşme Tarihi: 02.02.2016).





Fotoğraf – 13 (Modern evlerin dışında kalan Aydın-tepe evlerinden bir görüntü)



Fotoğraf – 14 (Modern evlerin dışında kalan Aydın-tepe evlerinden bir görüntü)



Fotoğraf – 15 (Şehrin ve Aydın-tepe ovasının kaleden görünüşü)



Fotoğraf – 16 (Şehrin ve Aydın-tepe ovasının kaleden görünüşü)

### Aydın-tepe Merkez Camii ve Haziresi’ne Ait Fotoğraflar



Fotoğraf – 17 (Aydın-tepe Merkez Camii)



Fotoğraf – 18 (Merkez Camii Haziresi)



Fotoğraf – 19 (Merkez Camii Haziresi – mezar taşı: Hüve'l-hallaku'l-baki ulema-i izamdan ve müderrisin-i kiramdan Abdülcelil Efendi ruhuna Fatiha)



Fotoğraf – 20 (Merkez Camii Haziresi)

## KAYNAKÇA

AKDAĞ, Furgan (2015). Bayburt'taki Türbeler ve Mezar Taşları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ARSLAN, Celil ve Methiye Gül ÇÖTELİ (2015). “Anadolu - Türk Şehri Tarihinde Bayburt Kenti ve Anıtsal (Kamusal) Yapı Mirası”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3(6): 185-219.

AVCI, Sedat (1994). “Bayburt ve Bayburt'a Bağlı Yerleşmelerin Nüfuslarının Cumhuriyet Dönemindeki Gelişimi ve Dağılışı”, *1988 Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu Bildirileri*, haz. R. Yıldız, ss. 495-524, Ankara.

Bayburt Nüfus Defterleri 1835-1848 (2015). haz. Yunus Özger, Bayburt Üniversitesi Yayınları Numara: 9, BAKÜTAM, Ankara: Balkan Matbaa.

BİRİNCİ, Salih (2015). Bayburt İlinin Coğrafyası Fiziki-Beşeri-Ekonomik, Bayproje Yayın Numarası 16, Ankara: Detay Yayıncılık.

BULUT, Serdar (2015). “Bayburt İli Ve Yöresi Ağızlarının Türkiye Türkçesi Ağızları İçindeki Yeri”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10(16): 371-386.

ÇİĞDEM, Süleyman (2013). “Bayburt/Aydın-tepe Yüzey Araştırması Işığında Bölgenin Eskiçağ Tarihinin Değerlendirilmesi”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, (30): 65-81.

EKİNCİ, Mehmet Emin (2003). Aydın-tepe İlçe Merkezinin Coğrafyası, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ELİAÇIK, Muhittin (2015). “Bayburt/Hart'ta Şeyh Eşref İsyanı'na Dair Osmanlı Arşiv Belgeleri”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1): 119-139.

EREN, Hüseyin (tarihsiz), *Bayburt*, Bayburt: Bayburt Kaymakamlığı.

HACIHASANZADE, Feridun (2014). *İlçe, Belde ve Köyleriyle Bayburt*, İstanbul: Has Matbaacılık.

İNBAŞI, Mehmet (2007). “Bayburt Sancağı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(2): 89-117.

Kültürün Kale Kenti Bayburt, (2011). ed. Dursun Ali Emir ve Mutlu Adak, Ankara: Bekder Yayınları.

MİROĞLU, İsmet (1992). “Bayburt”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (5): 225-228.

MOLLAMAHMUTOĞLU, Murat; KÖSEOĞLU, Mustafa ve Şevki ÖZBİLEN (2012). *Bayburt'un Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Kalkınma Raporu*, 2. Baskı, İstanbul: Has Matbaacılık.

ÖZGER, Yunus (2008). *XIX. Yüzyılda Bayburt (Sosyo-Ekonomik, İdari ve Demografik Yapı)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

PEHLİVAN, Mahmut (1994). “Başlangıçtan Urartu’nun Yıkılışına Kadar Bayburt ve Yöresi”, *1988 Türk Tarihinde ve Kültüründe Bayburt Sempozyumu Bildirileri*, haz. R. Yıldız, ss. 327-333, Ankara.

SÜKUT, Mehmet Kürşad (2007). *Prehistorik Dönemden Roma’nın Sonuna Kadar Aydıntepe*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

URAL, Selçuk (2009). “Doğu Vilâyetlerinde Asayiş Sorunu, 1919-1920”, *CTAD*, 5(9)41-76.

ÜNSAL, Veli (2006). *Yukarı Çoruh Havzası’nın Tarihi ve Arkeolojisi: Bayburt Yöresi*, Bayburt: Bayburt Valiliği Yayınları.

ÜNSAL, Veli, (2014). “Bayburt Kaleleri”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1): 88-102.

YANBEĞ, Mahmut Kemal (1950). “Tarihte Bayburt’un Geçirdiği İdari Değişiklikler”, *Bayburt*, Numara: 1, ss. 6-13, İstanbul: Bayburt Kültür ve Yardım Cemiyeti Yayın Organı.

Received: 15.03.2017  
Accepted: 21.03.2017  
Doi: 10.18795/gumusmaviatlas.309750

**Seda ÖZSOY**

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
sedazsy@yahoo.com.tr

### **Bilimsel Rasyonalite Bunalımına Çözüm Bulma Arayışı: Imre Lakatos ve *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi***

#### **Öz**

Bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayrımın nasıl yapılacağı sorununa ilişkin tartışmalar, 20. yüzyılın bilim felsefecileri için öncelikli bir konuma sahip olmuştur. Bu noktada bilim felsefesi literatüründe ayrıcalıklı bir yeri bulunan Lakatos, bilim tarihini iyi bilmenin gerekliliğini vurgulayarak yola çıkmış ve bilimi diğer etkinliklerden ayırt etmemizi sağlayacak bir felsefi analiz işine girişmiştir. Bu bağlamda *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi* adlı eseri, bilimsel rasyonalite gibi temel konuların anlaşılması açısından incelenmeye değerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim Felsefesi, Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*.

### **Seeking a Solution to the Scientific Rationality Problem of Science: Imre Lakatos and *Methodology of Scientific Research Programmes***

#### **Abstract**

Discussions on how to make the distinction between science and non-science have been a priority for philosophers of science of the 20<sup>th</sup> century. Lakatos who has a privileged place in philosophy of science literature at this point started out by emphasizing necessity of knowing history of science well and set to work on a philosophical analysis which enables to distinguish science from other activities. In this context *Methodology of Scientific Research Programmes* is deserved to be examined in terms of understanding basic issues such as scientific rationality.

**Keywords:** Philosophy of Science, Lakatos, *Methodology of Scientific Research Programmes*.

\* **KİTABIN KÜNYESİ:** LAKATOS, Imre (2014). *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları, sayfa sayısı 386.



“Bilim tarihi olmaksızın bilim felsefesi boş,  
bilim felsefesi olmaksızın bilim tarihi kördür.”  
Imre Lakatos

Galileo Galilei’den beri bilim olan ile bilim olmayanın birbirinden ayrılması gerektiği sorunu önemli bir konu olmuş ve bunun denetiminin yapılması için bilim adına belirlenmesi gereken sınırlandırma ayraç kavramlaştırması pek çok bilim ve düşün insanını bu sorun hakkında çalışmaya yöneltmiştir. Bilimde gözlemlenen ilerlemelere koşut olarak konunun derinlikli bir şekilde incelenmesinin gerekliliği bilim felsefesini ön plana çıkarmıştır. Böylece bilim tarihinin verilerinden yararlanarak bilimin düşünsel yapısına ve işleyişine ilişkin mantıksal çözümleme yapma, bilimin kavram ve ilkelerine, dayandığı temel varsayımlara açıklık getirme, yeni hipotez veya kuramların oluşumunda ve bunların sınanmasında izlenen yöntemleri, uygulanan ölçütleri irdeleme, bilimin din, sanat ve metafizik gibi etkinliklerden farklı özelliklerini belirleme konusunu araştıran bir disiplin olan bilim felsefesi özerk bir konuma kavuşmuştur. 20. yüzyıla gelindiğinde, bu alanda çalışan dikkat çekici isimlerden biri de Imre Lakatos’tur.

1922 ile 1974 yılları arasında yaşamış Macar asıllı bir bilim felsefecisi olan Lakatos, matematik ve fizik alanları üzerine çalışmıştır. 1961’de Cambridge Üniversitesinden “Essays in the Logic of Mathematical Discovery” başlıklı teziyle doktora derecesini almış ve 14 yıl boyunca London School of Economics’te görev yapmıştır. Bu dönemde bilim felsefesi ile ilgili birçok konferans, panel ve kongrede konuşmalar yapan düşünür, çeşitli dergilerde makaleler yayımlamıştır. Bu doğrultuda Lakatos, bilim felsefesinde gündeme gelen problemleri sistematik bir şekilde ele aldığı *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi* adlı eseriyle çığır açıcı bir yaklaşıma öncülük etmiştir. Ölümünün ardından arkadaşları ve meslektaşlarının isteği üzerine kendisinin seçilmiş makalelerinden oluşan bir kitap olarak hazırlanan bu eser, bilimin ilerlemesinin rasyonel temelini inşa eden yeni bir ölçüt sunmaktadır. Dönemin tartışmaları dolayımında kurgulanan bu ölçüt, bilim tarihine ilişkin değerlendirmelerin nasıl yapılacağını belirleyecek bir yapıya sahiptir.

Bilindiği üzere 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim felsefesi Popper, Kuhn ve Lakatos merkezli bir tartışma alanına dönüşmüştür (Demir 2000: 88). Popper yanlıslamacılık üzerine vurgu yaparken Kuhn da eş-ölçülemezlik ve devrimlere dikkat çekmeye çalışmış, Lakatos ise Popper ve Kuhn arasında bir orta yol bulmaya yönelmiştir. Düşünür, bir yandan Poppercı naif yanlıslamacılığa diğer yandan da Kuhn’un bilimi irrasyonel süreçlerin hâkimiyeti altında bir yapı olarak tarif ediyor olmasına karşı çıkmaktadır. Bu tavır ekseninde kaleme alınan *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*’nde Lakatos, Popper’ın ortaya attığı yanlıslamacılık fikrini, “dogmatik yanlıslamacılık”, “metodolojik yanlıslamacılık” ve “sofistike yanlıslamacılık” olmak üzere üçe ayırmış ve Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nda geliştirdiği tarih tasarımıyla bir hesaplaşma gerçekleştirerek tarihsel olaylar silsilesi içinde bilimsel rasyonalitenin nasıl geliştiğini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Lakatos’un çıkış noktası, Kuhn’un olağan ve devrimci bilim anlayışlarını ele almak olmuştur. Ona göre Kuhn’un düşüncesinin aksine bilim nadiren tek bir paradigma tarafından yönlendirilmektedir. Bu çerçevede bilimsel araştırma, yeni kuramların eski kuramların yerini alırken eski kuramların önemli yanlarının korunduğu bir ardıllık içerisindedir. Lakatos, Kuhn’un paradigma kavramına alternatif olarak “bilimsel araştırma programı” fikrini ileri sürer. Bilimsel araştırma içerisinde farklı kuramlar bir araştırma programı çerçevesinde birbirine bağlanmakta, bütün araştırmalar ortak bir “çekirdek” ekseninde birleşmektedir. Ona göre bu çekirdek ise yardımcı varsayımlarla oluşturulan “koruyucu bir kuşak” ile çevrilidir (Güzel 2013: 136-137). “Çekirdek, araştırma programı sürerken dokunulmaz olarak kalır ancak araştırmacılar koruyucu kuşağın yardımcı varsayımlarını, araştırma sürecinde, ortaya çıkan olumlu ya da olumsuz kanıtlarla bağdaştırmak için değiştirebilir” (Aslan 2004: 450). Bu doğrultuda ilk olarak Lakatos’un eserinde yer alan “yanlıslamacılık” hakkındaki eleştirel değerlendirmelerine göz atmak faydalı olacaktır.

Lakatos’a göre “dogmatik yanlıslamacılık”, bütün kuramların “yanılabirirliğini” kabul etmekte fakat belirli bir tür “deneysel temelin” yanılamazlığını alıkoymaktadır. “Tümevarımcı olmadan katı bir biçimde deneycidir: Deneysel temelin kesinliğinin

kuramlara taşınabileceğini reddeder. Böylelikle dogmatik yanlışlamacılık doğrulamacılığın en zayıf türüdür” (Lakatos 2014: 35). Bu tür yanlışlamacılık, bilimsel etkinlikte hiçbir kuramın doğrulanamayacağını kabul etmekle birlikte bazı kuramların yanlışlığının tam bir kesinlikle ortaya konulabileceğini iddia etmektedir. Ancak Lakatos’a göre dogmatik yanlışlamacılık iki hatalı varsayıma dayanmaktadır. Bunlar ise “kuramsal ve spekülasyon önermelerle olgusal veya gözlemsel önermelerin” birbirinden ayrılabilir olduğu varsayımı ile bir önermenin olgusal yahut gözlemsel olmanın temel ölçütünü yerine getirmesi durumunda, onun doğru olduğunun yani olgularla ispatlandığının kabul edilmesidir (Lakatos 2014: 38).

İkinci olarak “metodolojik yanlışlamacılık” a gelindiğinde ise bu tür, uzlaşmacılıkla kısmi bir ilişki içinde anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Lakatos’a göre Popper’in hem uzlaşmacı hem de metodolojik bileşenler barındıran yanlışlamacılığını hatırlamak gerekmektedir. Popper, anlaşmayla karşılaştırılan ifadelerin tümel değil, tekil olduğunu iddia ederek uzlaşmacılardan; böyle bir ifadenin doğruluk-değerinin olgularla değil, bazı durumlarda anlaşmayla karşılaştırılabileceğini savunarak dogmatik yanlışlamacılardan ayrılmaktadır. Bu açıdan metodolojik yanlışlamacılığa göre, bilim insanları olguları yorumlama sürecinde deneysel teknikleri kullanırken bu işi yanılabilir kuramların ışığında yapar. Bu kuramları belli bağlamlarda kullanıyor olmalarına rağmen onları sınanan kuramlar olarak değil, problem teşkil etmeyen bir “arka-plan bilgisi” olarak görürler (Lakatos 2014: 47-50).

“Sofistike yanlışlamacılık” a gelindiğinde ise bir kuram, eğer önceki veya rakip bir kuramdan farklı olarak “artan deneysel içerikle” destekleniyorsa yani eğer yeni olguların keşfine götürüyorsa ancak o zaman “bilimsel” veya “kabul edilebilir” bir kuram sayılır. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse dogmatik yanlışlamacılığa göre bir kuram kendisiyle çelişen bir gözlem önermesiyle yanlışlanır. Oysa sofistike yanlışlamacılık, örneğin K kuramı ancak ve ancak şu özellikleri yerine getiren bir K\* kuramı ile yanlışlanmaktadır:

1. K\*, K’den daha fazla deneysel içeriğe sahip olmalıdır.

2. K\*, K'nin önceki tüm başarılarını açıklamalıdır.

3. K\* kuramının fazla içeriğinin bir kısmı, deneysel olarak desteklenmelidir (Lakatos 2014: 65-66).

Böylece eğer bir kuram, sayılan bu özellikleri karşılayan bir “problem kayması” meydana getiriyorsa “ilerletici”dir (progressive) ve bu nedenle bilimseldir. Eğer problem kayması, bu gereklilikleri yerine getirmiyorsa o kuram “yozlaştırıcı”dır (degenerating) ve bu yüzden de sahte-bilimsel bir kuram olarak görülmelidir ve Lakatos’a göre bu nedenle de reddedilmelidir. Bilimsel ilerleme, problem kaymasının ilerletici veya yozlaştırıcı olma derecesine yani hangi kuramlar dizisinin bizi yeni olguları keşfetmeye götürdüğüne bağlı olarak belirlenir. Böylece Lakatos’un ele aldığı şekliyle sofistike yanıtlamacılık bilimsel kuramlarla ilgili sorunları, bir kuramın değerlendirilmesinden bir dizi kuramın değerlendirilmesine kaydırmaktadır. Diğer kuramlardan yalıtılmış olarak bir kuramın bilimselliğinden veya bilimsel olmamasından bahsedilemez. Lakatos’a göre yanıtlama, kuram ile deneysel temel arasındaki bir ilişki değil, fakat kuramlar ile özgün deneysel temeller ve yarışmanın ortaya çıkardığı deneysel büyüme arasında çoklu bir ilişkidir.

Lakatos’un bilimsel araştırma programları metodolojisine bakıldığında ise bunun, Kuhn’un anlayışı ile sofistike yanıtlamacılığın bir sentezi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu çerçevede Lakatos eserinde, “katı çekirdek”, “koruyucu kuşak”, “pozitif keşif” ve “negatif keşif” terimleri üzerinden görüşünü ortaya koymaya çalışır. Buna göre, tüm bilimsel araştırma programları, bir “katı çekirdek” ve onu çevreleyen bir “koruyucu kuşak”a sahiptir. Bilimsel araştırma programının ayırıcı özelliği olup programın geliştirileceği temel hipotezlerden oluşur. Katı çekirdeği değişikliğe uğratabilecek bilim adamları, araştırma programı içinde kalarak bunu başaramazlar. Böylece araştırma programı değişmeye başlar. Bütün etkinlik bir çekirdeğe dayalı olarak gerçekleştirileceği için bu temel yapının yanlılanmamasına çalışılır. Fakat dogmatik yanıtlamacılığın aksine burada katı çekirdeğin çökmesinin mümkün olduğu ve daha iyi bir araştırma programının varlığına bağlı olduğu savunulur. Lakatos

programın çöküşünün, mantıksal ve deneysel nedenlere dayalı olduğunu vurgulamaktadır

“Negatif keşif”, bir programın gelişimi esnasında katı çekirdeğin değişikliğe maruz bırakılmaması ve bozulmadan kalması gerektiği düşüncesiyle ilgilidir. “Pozitif keşif” ise bilim insanlarını anomaliler arasında boğulmaktan kurtarmaya hizmet eder. Koruyucu kuşakta meydana gelen değişikliklerin ileri götürücü bir problem kaymasına neden olması durumunda araştırma programı başarılı, tersine yozlaştırıcı bir problem kaymasına götürmesi durumunda ise program başarısızdır. Bunun yanında “bir araştırma programı bir dünya görüşü haline gelmemelidir ya da başka bir deyişle nasıl matematiksel katılık kendisini neyin ispat olup neyin olmadığına hükmeden bir hakem konumuna koyarsa bir araştırma programının kendisini aynı şekilde neyin açıklama olup neyin olmadığına hakemi konumuna koyan bir çeşit bilimsel katılığa dönüşmesine asla izin vermemek gerekir” (Lakatos 2014: 120). Bütün bu açıklamalar Lakatos tarafından bilim tarihinde önemli yerleri olan Prout, Bohr, Kopernik, Newton, Planck, Maxwell ve Einstein gibi birçok bilim insanının meydana getirdikleriyle ilgili örnekler verilmek suretiyle desteklenmeye çalışılmıştır. Çünkü “bilim tarihi, birbiriyle rekabet halindeki araştırma programlarının (ya da dilererseniz paradigmaların) tarihidir ve öyle de olmalıdır; normal bilim dönemlerinin birbirini izlemesi değildir ve o hale gelmemelidir. Rekabet ne kadar erken başlarsa o kadar iyidir. Çoğulcu kuramsallık tekçi kuramsallıktan daha iyidir. Bu noktada Popper ve Feyerabend haklıdır ama Kuhn haksızdır” (Lakatos 2014: 121).

Buradan hareketle eserinde metodolojilerin eleştirel bir karşılaştırmasını sunan düşünür, bilimin rasyonellik bunalımına çözüm olarak tarihe ve tarihyazımına önemli bir misyon yükler. Oldukça yüksek epistemolojik standartlar koyan doğrulamacı metodolojiler ve küresel bir tümevarım ilkesiyle taçlanan uygulamacı-uzlaşımçı metodolojiler yetersizliklerinden dolayı tarihyazımsal bir araştırma programının metodolojisiyle yer değiştirmelidir. “Bilimsel rasyonalite kuramında ilerlemenin işaretleri yeni tarihsel olguların keşfi, büyüyen değer yargılarıyla dolu tarihin rasyonel olarak yeniden inşasıdır. Bilimsel rasyonalite kuramı ilerlemeci bir tarihyazımsal

araştırma programı teşkil ettiği takdirde ilerler” (Lakatos 2014: 216). Düşünür açısından “bilim rasyoneldir fakat bilimin rasyonalitesi hiçbir metodolojinin genel kuralları altında toplanamaz” (Lakatos 2014: 212). Sonuç itibarıyla Lakatos’un eserinin geneline hâkim olan temel motivasyonun bilimin daha iyi bir rasyonel yeniden inşasını sunan geliştirilmiş bir metodoloji ortaya çıkarmak olduğunu söylemek mümkündür.

Lakatos, Viyana Çevresi ile başlayan eleştirel geleneğin bir sürdürücüsü gibi gözükse de bilim felsefesi açısından yeni bir dönemin başlangıcını temsil etmektedir. Bu bağlamda *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi* eseri, bilim felsefesi ile ilgilenen bütün araştırmacılara ortaya koyduğu karşılaştırmalı analizler ve bilim tarihinden derlediği çarpıcı örnekler aracılığıyla yol gösterici olacak niteliktedir. Lakatos’un 1963-1974 yılları arasında sunduğu veya yayımladığı çalışmalarından müteşekkil eseri, 1978’de John Worrall ve Gregory Currie editörlüğünde Cambridge Üniversitesi yayınlarından *The Methodology of Scientific Research Programmes* adıyla çıkmıştır. Bu denli çarpıcı bir çalışmanın 2014’te Alfa Yayınları tarafından Duygu Uygun’un çevirisiyle Türkçeye kazandırılması ve Türk okuruna sunulması dikkate değerdir.

### KAYNAKÇA

- ASLAN, Hasan (2004). “Bilim Felsefesinin Tarihi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 423-453, İstanbul: Etik Yayınları.
- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.
- GÜZEL, Cemal (2013). *Bilim Felsefesi*, 2. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- LAKATOS, Imre (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*, ed. John Worrall & Gregory Currie, Cambridge: Cambridge University Press.
- LAKATOS, Imre (2014). *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun, İstanbul: Alfa Yayınları.

### **MAVİ ATLAS HAKKINDA**

*Mavi Atlas* (e-ISSN: 2148-5232), elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal disiplinler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkı sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

*Mavi Atlas*, Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur. Dergide yayıma kabul edilen her iki gruptaki eserler de “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarına tâbidir.

*Mavi Atlas*'taki tüm makaleler “iThenticate” ve/veya “Turnitin” programlarınca taranmakta; ilgili süreçlerin tamamlandığı ve basım kararı alan tüm hakemli yazılar “DOI” numarası almaktadır.

Ayrıntılı bilgi için lütfen dergi sitesindeki ilgili listeleri irdeleyin. Her türlü soru ve dergiye yazı göndermek için e-posta adresi: “[gu.maviatlas@gmail.com](mailto:gu.maviatlas@gmail.com)”.



### **ABOUT MAVI ATLAS**

*Mavi Atlas* (e-ISSN: 2148-5232) is an open access and a refereed journal published on-line with the support of the Faculty of Letters at Gümüşhane University. The aim of journal is to provide an academic discussion forum streaming toward the future in order to rethink the actual problems of the current age with a deepening on essential problems and solution proposals considered and deliberated intellectually from past to present within the field of social sciences via internalizing historical background.

*Mavi Atlas* publishes two volumes (at *April* and *October*) in a year. Works accepted by the journal is to be in the field of social sciences, and can be classified in two different groups. The first group includes “Research Articles”. The second group papers includes “Translations”, “Book Reviews”, “Discussions,” “Conversations,” “Seminar Papers,” and “News.” All papers published by *Mavi Atlas* are made freely accessible on-line immediately upon publication, without subscription charges or registration barriers.

All the articles in *Mavi Atlas* are searched in “iThenticate” or “Turnitin” and all refereed articles that have completed related processes and entitled to be published gets “DOI” number.

For more information, please visit related sections of this site. Sending paper and all related questions, please use our e-mail “[gu.maviatlas@gmail.com](mailto:gu.maviatlas@gmail.com).”

### **MAVİ ATLAS: YAYIN İLKELERİ**

1. *Mavi Atlas* (e-ISSN: 2148-5232), Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi desteğiyle, Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak sosyal bilimler alanına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.

3. Dergiye Türkçe ve İngilizce dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan “Çeviri” türündeki eserler, “Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir.

4.1. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

4.2. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makaleleri” daha önce bir başka dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olmalıdır.

4.3. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır.

4.4. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Araştırma Makalesi” türündeki eserler en az iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki “Hakem”in de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir.

4.5. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

4.6. Dergiye gönderilecek “Çeviri” türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

4.7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

5. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin görüşünü yansıtmaz.

6. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

7. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Mavi Atlas* dergisine devredilmiş kabul edilir. Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir.

8. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

### **MAVİ ATLAS: PUBLICATION PRINCIPLES**

1. *Mavi Atlas* (e-ISSN: 2148-5232) is published online twice a year (April and October).

2. The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. Manuscripts in Turkish and English are accepted. (This matter is applied for the manuscripts in first group mentioned in “2<sup>nd</sup> Matter”. Manuscripts in second group in same matter must be Turkish. Besides, manuscripts of “Translation” category in given matter can be published in both target and source language according to the opinions of “Editorial board”).

4. All manuscripts sent to the Journal are examined by “Editorial Board” in terms of primarily content, writing guidelines and other aspects.

4.1. The manuscripts in the categories of “Research Paper” that are sent to the Journal have to get “Abstract” and “Keywords” in Turkish and English respectively (This matter is not applied to manuscripts in the category of Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” and “News” necessarily).

4.2. The manuscripts in the category of “Research Paper” that are sent to the Journal must be original, unpublished and cannot be submitted simultaneously for publication elsewhere.

4.3. Blind referee system is applied to the manuscripts in the categories of “Research Paper”.

4.4. “Research Papers” those are suitable for “Publication Principles” are evaluated by at least two referees. Favourable reports of two referees are necessary so that such manuscripts can be accepted for publication. In case one of the reports is favourable and the other is unfavourable, relevant manuscript is sent to a third referee. “Editorial Board” decides approval or rejection of manuscript in accordance with report from third referee.

4.5. Whether manuscripts in the form of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation”, “Conference and Seminar Papers” and “News” which is complying with “Publication Principles” will be published or not depends on reports of at least two members of “Editorial Board”.

4.6. Copyright problems of “Translation” manuscripts must be resolved by translator(s) and Faculty of Letters of Gümüşhane University is not a party of this matter in some way or another.

4.7. After the process mentioned above is completed, “Editorial Board” decides whether the manuscripts will be published as they are or after partially being edited. Results are sent to author(s). Manuscripts demanded for further revision should be delivered in a month at the latest.

5. Legal liability of manuscripts published in the Journal completely belongs to author(s) and opinions defended do not represent Faculty of Letters of Gümüşhane University.

6. No payments are made to the author(s) for published manuscripts.

7. Copyright of published manuscripts, whether declared or not, is accepted to be transferred to *Mavi Atlas*. This matter also shows that authors accept the rules of *Open Journal Systems*.

8. Citation is allowed provided that reference of journal is given.

## **MAVİ ATLAS: YAZAR REHBERİ**

### **1. BAŞVURU**

*Mavi Atlas*'a gönderilecek eserler için e-posta adresi: gu.maviatlas@gmail.com.

### **2. ESER TÜRLERİ**

*Mavi Atlas*'ta yayıma kabul edilebilecek eserler esasen sosyal bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği "Haberler"den oluşur.

### **3. DİL VE ANLATIM**

Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları açısından "Türk Dil Kurumu"nun yürürlükteki "Yazım Kılavuzu"na uygun olması gerekir.

### **4. SAYFA DÜZENİ**

#### Sayfa Yapısı

- Genel sayfa yapısı "A4" formatında, sağ ve soldan "3 cm," üst ve alt kenarlardan "4 cm" boşluk bırakılarak hazırlanır.

#### İlk Sayfa

- "Yazar Bilgileri" sağa yaslı şekilde verilmeli ve alt alta gelecek şekilde şu sırayı takip etmelidir: Yazar Ad ve Soyadı, Unvan, Kurum, E-Posta.
- "Başlık" büyük harflerle ve bold stil, Times New Roman 12 punto olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır.
- "Öz" ortalama 150 kelimedenden oluşmalı ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalı; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Özet içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır.
- "Anahtar Kelimeler", "Öz"ün hemen altında yer almalı ve en az üç, en çok beş tane anahtar kelime verilmeli; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır.

#### Ana Metin

- "Metin" MS Word programında Times New Roman 12 punto karakteriyle, paragraf başı ilk satır, 1.5 satır aralıklı, her paragraftan sonra "6 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır (Transkripsiyonlu metinlerde farklı fontlar kullanılabilir).
- "Blok Alıntılar" Times New Roman 11 punto karakteriyle, paragraf başı girintisiz, tek satır aralıklı, sağ ve soldan "1,2 cm" girintili, her paragraftan önce ve sonra "12 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır.

#### Şekiller ve Tablolar

- Tablo ve şekil başlıkları, tablo ve şekillerin üzerinde numaralandırılarak "Times New Roman 11 punto" karakteriyle yazılmalıdır. Tablo içi yazım karakteri "Times New Roman 10 punto" olmalıdır. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmadan metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgünce yerleştirilmelidir. Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşınmalıdır. Gerekğinde tablo ve şekiller, ekler bölümü oluşturularak kaynaklardan önce gelecek şekilde de metne yerleştirilebilir. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlar veya

kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında yer almalı, bunların varsa kaynaklarına metin içi atıf kurallarına uygun olarak yer verilmelidir.

#### Resimler

- Yayına konulacak resimler, profesyonel nitelikte ve JPEG formatında olmalıdır. Ayrıca şekiller ve tablolar için verilen kurallara uyulmalıdır.

### **5. KAYNAKÇA HAZIRLAMA VE REFERANS VERME**

#### **KİTAP (Çeviriler Dahil)**

##### Tek Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

##### Tek Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Demir 2000: 35

##### İki Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

##### İki Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

##### Çok Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- GÖKDOĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

##### Çok Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

##### Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

##### Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Türkçe Sözlük: 115

##### Eski El Yazması (Kaynakça Hazırlarken)

- LEBİB-İ ÂMİDİ. *Divân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

##### Eski El Yazması (Referans Verirken)

- Divân-ı Lebîb 382: 15b-16a

**KİTAP BÖLÜMÜ (Derleme ve Çeviri Kitap içindeki bölümler, Ansiklopedi Maddesi, Basılmış Bildiri vb. dahil)**

Kaynakça Hazırlarken

- KUÇURADI, İonna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafizik’in Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı’da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Referans Verirken

- Kuçuradi 1999: 34

**MAKALE (Çeviri Makaleler, Derleme Kitap içindeki Makaleler vb. dahil)**

Kaynakça Hazırlarken

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Referans Verirken

- Friedman 2002: 181

**TEZLER**

Kaynakça Hazırlarken

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Referans Verirken

- Kovanlıkaya 2002: 78

**ON-LINE KAYNAKLAR**

Kaynakça Hazırlarken

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vicdanda-tasimak-.html>).

Referans Verirken

- Nisan 2014



## **MAVİ ATLAS: AUTHOR GUIDELINES**

### **1. SUBMISSION**

Submit your manuscripts to the e-mail address of *Mavi Atlas*: “gu.maviatlas@gmail.com.”

### **2. GENRES**

The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

### **3. LANGUAGE AND EXPRESSION**

Papers written in Turkish should be in accordance with “Spelling Dictionary “of “Turkish Language Association”.

### **4. PAGE LAYOUT**

#### Paper Framework

- General page structure is prepared in A4 format with 3 cm from right and left margin 4 cm from top and bottom margin.

#### First page

- “Author information” should be aligned to right margin and follow this order one under the other; Name and Surname, Title, Institution, E-Mail.
- “Title” should be written in the centre with capital letters and bold style, Times New Roman 12 type size.
- “Abstract” should consist of an average of 150 words and briefly present the topic. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins. The abstract should not contain abbreviations or references, chart or figures etc.
- “Key Words” should be under the abstract and include at least 3 and most 5 words. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins.

#### Text

- “Text” should be prepared in MS Word programme with Times News Roman 12 type size, first line indented, 1.5 paragraph spacing and 6pt space after each paragraph and it should be justified between margins.
- “Block Quotations” should be prepared with Times News Roman 10 type, unindented paragraph, and one space, 1.2 cm indented from right and left and 12pt space before and after each paragraph and should be justified between margins.

#### Tables and Figures

- Titles of tables and figures should be written with Times New Roman 11 type size by being numbered above tables and figures. Type size in tables should be Times New Roman 10. Prepared tables and figures should be placed in text properly without exceeding paper size. Every table should have table number and title. When needed, tables and figures can be placed before resources by creating appendix part. Explanatory footnotes or abbreviations should be placed under tables and figures.

Pictures

- Pictures in publication should be professional and in JPEG format. Also rules for tables and figures should be obeyed.

**5. REFERENCES**

**BOOKS (Including Translations)**

Books with One Author (Works Cited)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Books with One Author (Parenthetical Note)

- Demir 2000: 35

Books with Two Authors (Works Cited)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

Books with Two Authors (Parenthetical Note)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Books with More Than Three Authors (Works Cited)

- GÖKDÖĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Books with More Than Three Authors (Parenthetical Note)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Books of Legal Entity (Works Cited)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Books of Legal Entity (Parenthetical Note)

- Türkçe Sözlük: 115

Codex – Handwritten Manuscripts (Works Cited)

- LEBÎB-İ ÂMİDÎ. *Dîvân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

Codex – Handwritten Manuscripts (Parenthetical Note)

- Dîvân-ı Lebîb 382: 15b-16a

**BOOK CHAPTERS etc.**

Works Cited

- KUÇURADI, İonna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafiziğin Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı'da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Parenthetical Note

- Kuçuradi 1999: 34

**ARTICLES (Including Translations etc.)**

Works Cited

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Parenthetical Note

- Friedman 2002: 181

**THESIS**

Works Cited

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Unpublished PhD Thesis), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Parenthetical Note

- Kovanlıkaya 2002: 78

**ON-LINE SOURCES**

Works Cited

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vicdanda-tasimak-.html>).

Parenthetical Note

- Nisan 2014