

MEDENİYET ve TOPLUM DERGİSİ

The Journal of
Civilization and
Society

Cilt/Volume: 4
Sayı/Issue: 1

Haziran/June
2020

MEĞENİYET VE TOPLUM DERĐİSİ (METDER)
Journal of Civilization and Society (JCISO)

Cilt/Volume: 4, Sayı / Issue: 1 (Haziran/ June 2020)

Uluslararası Hakemli Dergi / International Peer Reviewed Journal

Sahibi / Owner

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanlığı Adına
On Behalf of Necmettin Erbakan University The Faculty of Social Sciences and
Humanities
Prof. Dr. Caner ARABACI

Editörler/ Editor-in- Chiefs

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Mehmet BİREKUL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Fatih KALECİ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Editör Yardımcısı / Associate Editor

Dr. Ruhi Can ALKIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Mersiye BORA (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Yayın Türü / Publication Type

Sürelili Yayın / Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period

Yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanır/ Published bi-annual (June, December)

Baskı Tarihi / Print Date

Haziran / June 2020

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dere Aşıklar Mahallesi, Demeç Sokak, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve
Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanlığı Köyçeğiz Yerleşkesi, No: 42, 42090,
Meram/KONYA.

Tel / Phone: 0332 325 20 14

Web: <http://dergipark.org.tr/metder>

E-posta / E-mail: medeniyetvetoplum@erbakan.edu.tr

ISSN: 2587-0092 e-ISSN: 2602-2419

Medeniyet ve Toplum Dergisi (METDER), yılda iki kez yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir / The Journal of Civilization and Society (JCISO) an international peer reviewed bi-annual journal

DergiPark
AKADEMİK



SCHOLARONE™

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (University of Abdelmalik Es saadi)
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ahmet Nuri YURDUSEV (Middle East Technical University)
Prof. Dr. Alan WILLIAMS (University of Manchester)
Prof. Dr. Armando SALVATORE (University of Mc Gill)
Prof. Dr. Bilal KUŐPINAR (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs University)
Prof. Dr. Han-Durdy GURBANOW (Academy of Sciences of Turkmenistan)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Lynda CLARKE (Concordia University)
Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Munir DRKIC' (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Mustafa Abu SWAY (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK (Social Sciences University of Ankara)
Prof. Dr. Osman BAKAR (International Islamic University Malaysia)
Prof. Dr. Recep ŐENTÜRK (İbn Haldun University)
Prof. Dr. Yasushi TONAGA (University of Kyoto)
Prof. Dr. Yusuf WAGHID (Stellenbosh University)
Assoc. Prof. Dr. Elnure AZIZOVA (Baku Khazar University)

Sayı Hakemleri / Reviewers of The Issue

- Prof. Dr. Caner ARABACI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Ayhan KOYUNCU (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Ertan ENGİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Mehmet BERK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferhat TEKİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Feyza Şule Güngör (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasret AKTAŞ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ali HACIGÖKMEN (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Yakup KAYA (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Yasin BULDUKLU (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Enes BAL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AKKUŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nuri Paşa ÖZER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sefer SOLMAZ (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Uğur ÇAĞLAK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yurdagül ADANALI (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Emrah BAŐARAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Edebiyat ve Psikanaliz Üzerine About Literature and Psychoanalysis	1
Murat TURNA	
Foucault'da Hakikat Truth in Foucault's Thinking	18
Melike MOLACI	
Tuğrul Bey'in Mutasavvıflarla İlişkileri Tuğrul Bey's Relationships with Sufis	29
Mustafa AKKUŞ, İzzetullah ZEKİ	
Koşmayan Ayakkabılar Hakkında Heideggerci Bir Soruşturma A Heideggerian Inquiry on the Shoes which are not Running	43
Mersiye BORA	
Osmanlıların Coğrafya Ders Kitaplarında Kürtler ve Kürdistan Kurds and Kurdistan in the Ottoman Geography Schoolbooks	56
Bekir BİÇER	
Ekmek Penceresinden Mezopotamya Medeniyetinin Kültürel ve Dini Hayatına Bakış Overview of Cultural and Religious Life from Bread Window of Mesopotamia Civilization.....	76
Mustafa METLİ, Muammer ULUTÜRK	
Ziya Gökalp ve Batı Algısı Ziya Gökalp and His Perception of the West.....	100
Funda ARSLAN BİLGİN	

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Halkla İlişkiler: Bir Gerilla Savaşı (Kablolu Dünyada).....	113
Büşra KÜÇÜKCİVİL	

Edebiyat ve Psikanaliz Üzerine

Murat Turna 

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü,
Konya, Türkiye, turnam@gmail.com

Makale Bilgileri	ÖZ
Makale Geçmişi Geliş: 10.02.2020 Kabul: 09.04.2020 Yayın: 29.06.2020 Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Psikanaliz, Psikanalitik Edebiyat Kuramı.	<p>Edebiyat insan ruhunu, hayatını konu alır ve buradan beslenir. Yaşanan gelişmeler onda iz bırakır. Edebiyat üzerinden çağı, insanoğlunun ruh dünyasını tahlil etmek mümkündür. Söz konusu tahlil esnasında diğer disiplinlerden faydalanıp değişik yöntemler kullanılabilir. Sosyal bilimlerin eklettik, disiplinler arası işbirliğine müsait yapısı buna fırsat sağlar. Bu bakımdan edebiyata katkı sağlayacak alanlardan biri de psikanalizdir. Psikanaliz de tıpkı edebiyat gibi insan hayatına yakından bakar. Ruhla ve ruhun sıkıntıları ile ilgilenir.</p> <p>Edebiyat ve psikanalizin müşterek mesaisi sanat eserini, sanatçının iç dünyasını ve çağın koşullarını kavramak için yeni bir perspektif sunacak niteliğe haizdir; zira konuları, malzemeleri, kendine has özellikleri ve yorum imkânları ile bu iki sahanın birbirine yakın, birbirini tamamlayan hatta iç içe geçen tarafları fazladır. Dolayısıyla edebiyat ve psikanaliz üzerine yoğunlaşmak insanı ve sanatı farklı renklerin ışık tonları altında müşahade etmek ve anlamak bakımından yararlı olacaktır. Makale, psikanalizin bir kuram olarak edebiyata getirdiklerini ve edebiyatın bundan istifadesini ele almayı amaçlamaktadır.</p> <p>Makalenin ilk kısmında, edebiyat ve edebiyata yardımcı disiplinler kısaca ele alınmış, ikinci kısmında kavram ve öğretisi olarak psikanalizin ne olduğu anlatılmıştır. Psikanalizin tarihçesine, gelişim sürecine değinilmiştir. Son olarak edebiyat ve psikanaliz ilişkisi üzerinde durulmuştur. Karşılıklı olarak birbirini besleyen bu iki disiplinin ilişkisine ve psikanalizin edebiyat araştırmalarına katkısına dikkat çekilmiştir.</p>

About Literature and Psychoanalysis

Article Info	ABSTRACT
Article History Received: 10.02.2020 Accepted: 09.04.2020 Published: 29.06.2020 Keywords: Literature, Psychoanalysis, Psychoanalytic Literary Theory	<p>Literature focuses on the human soul and human life and nourishes from there. Developments leave a mark on it. It is possible to analyze the spiritual world of human and his age through the literature. Different methods can be used during the analysis in order to benefit from other disciplines. The eclectic, interdisciplinary collaboration of social sciences provides this opportunity. In this respect psychoanalysis is one of the areas that will contribute to the literature. Psychoanalysis also has a close look at human life like literature. It concerns with soul and spiritual depression.</p> <p>Joint efforts of literature and psychoanalysis have qualifications to offer a new perspective to understand the artwork, artist's inner world and the conditions of his age; forasmuch complementary sides of these two sites are close to each other and even more intertwined. Therefore, concentrating on literature and psychoanalysis will be beneficial for the understanding of human and art and observing them under the light shades of different colours. The article aims to address psychoanalysis as a theory that brought to literature and the benefits that literature utilized. In the first part of the article, the disciplines that helped literature and literature are discussed briefly, and in the second part, what is psychoanalysis as a concept and doctrine are explained. The history of psychoanalysis and its development process are mentioned. Finally, the relationship between literature and psychoanalysis is emphasized. Attention is drawn to the relationship between these two disciplines that feed each other and the contribution of psychoanalysis to literature researches.</p>

Atf/Citation: Tuna, M. (2020). Edebiyat ve psikanaliz üzerine, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 1-17.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Edebi eser okuyucu, yazar ve toplum üçgeninde dikkate şayan bir veri nesnesidir. Böylesine çok yönlü sanat eserini incelemeye yardım edecek disiplinlerden ve kuramlardan haberdar olmak gereklidir. Her eserin kökeninde üretme, yeni bir oluşum meydana getirme motivasyonu yattığından, sunulan eserde göz ardı edilemeyecek psikoloji faktörü vardır. Söz konusu faktör çok boyutludur. İlki eserin somutlaşması öncesinde yaşanan zihni plana yöneliktir. İkinci boyut, eserin kendisinde temalar, duygular, düşünceler, olay örgüsü ve kahramanlarla cisimleşen psikolojidir. Eserin okuyucuda meydana getirdiği psikoloji ise bir diğer tarafı teşkil eder. Tüm bunları anlayıp incelemede edebiyata en çok fayda sağlayacak olan dal psikanalizdir.

İster nesir ister nazım olsun, edebî eserde tespit edilen ancak layıkıyla anlaşılmayan, fark edilen ancak anlamlandırılmakta güçlük çekilen veyahut görülmeyen ancak sezilen unsurları mümkün mertebe insicamlı şekilde açıklayabilecek bir düşünce eksenini geliştiren psikanaliz, son dönemde edebiyat araştırmalarında kendisine başvurulma sıklığı gittikçe artan bir yardımcı disiplin olarak dikkat çekmektedir. Psikanalizin mahiyetine temas etmeden evvel edebiyat hakkında kısa, genel bir değinide bulunarak onun hangi disiplinlerle işbirliği içinde olduğundan söz etmek yerinde olacaktır.

Edebiyat ve Edebiyata Yardımcı Disiplinler

Edebiyatın çok kez tanımı yapılmış ve onun ne manaya geldiği üzerine yorumlarda bulunulmuştur. En yaygın görüşlerden biri, edebiyatın bir güzel sanat dalı olduğudur. Ünlü Alman filozofu Hegel, güzel sanatları çeşitli gruplar hâlinde sınıflandırarak edebiyatı, söz sanatı olarak tarif eder. Bundan da okuyanda estetik heyecan, haz uyandıran yetkin nitelikteki yazılar kastedilir. Böylece edebî eser denildiğinde, “*edebiyat sanatının bünyesinde oluşan, sanatçı – muhatap ilişkisini doğrudan doğruya kuran ve malzemesi kelimeler olan sanat eseri*” anlaşılmaktadır (Önal, 1999: 22-31).

Edebiyat aynı zamanda akademik özellik taşıyarak araştırma ve öğrenme faaliyetleri içeren bir bilim olarak görülür. Bu bilimin hangi yöntemleri kullandığı, neye yaradığı, işlevleri şöyle anlatılmıştır:

“*Edebiyat, yeri geldikçe, fen bilimlerinin (analiz ve sentez gibi) metotlarını da dikkate alır; ayrıca, hem alet ilimlerinin hem de sosyal bilimlerin metot ve tekniklerini kullanır. Karşılaştığı edebi eserlere göre yeni teknikler belirler; edebî eserleri birbirine göre değerlendirir; çağı, nesli ve türü içindeki yerini inceler; edebiyatın konusunu, amacını, fonksiyonunu, mâhiyetini, tekniğini ve bunlara benzer özelliklerini araştırır; verileri tetkik eder, geneller, özelleştirir; istisnai kurallar oluşturur; bazen kurallardan uzaklaşır, kimi zaman bir sonuca bağlamaya çalışır ve bir obje olarak kabul ettiği edebî eseri anlamaya ve anlatmaya yönelir.*” (Önal, 1999: 56-57).

Edebiyat biliminin dalları vardır: Edebiyat teorisi, edebiyat tarihi, edebi tenkit, edebiyat sosyolojisi, edebiyat eğitimi... Bunların ilki olan edebiyat teorisi geniş bir alan teşkil eder ve saha çalışmalarının yürütülmesine kılavuzluk eder. “*Edebiyat teorisi, edebiyatın tanımını, konusunu, alanını, sınırlarını; orijinal bir tanıma ulaşmış her edebî terimi ve onun kavramsal boyutunu; edebiyat sanatı ve edebiyat bilimi içinde kullanılan bütün metotları; edebiyat sahasının başka sahalar ile olan ilgilerini; edebiyatın hayata transfere edilebilecek bütün zeminlerini; edebî bilgileri; tür ve şekil konularını; edebî sanatları; bunlara ait her türlü terim, tanım ve bakış açılarını; edebiyata âit her türlü niçin ve nasıl sorularını inceler.*” (Önal, 1999: 67).

Sundukları farklı bakış açıları ile edebiyatın ne olduğunu cevaplamaya çalışan edebiyat kuramları, onun güzel, kurmaca ve yoruma açık olduğuna odaklanır. Edebiyatın insanı, toplumu, hayatı nihayetinde hakikati kavramaya yaradığını; insanoğlunu eğittiğini, olgunlaştırdığını kendi çerçevelerinden açıklarlar (Aytaç, 2005: 11).

Edebiyata dair olan bu kapsamdaki teorik bilgiler çok fazladır ve teferruatı ile nakletmeye ihtiyaç yoktur. Edebiyatın doğuşu, mahiyeti, ne işe yarayıp hangi amaca hizmet edeceği, edebiyat geleneği vs. gibi meseleler hakkında asırlar içerisinde muhtelif görüşler ileri sürülmüştür ve rahatlıkla ulaşılabilecek çok sayıda kaynak vardır. Edebiyat bahsinde belirtilecek önemli bir nokta ise onun tüm bu yorumların ötesine taşan bir tarafı olduğudur. Edebiyat, insan ruhu ile ilişkilidir, sürekli onunla temas hâlinindedir. Ruh ise aşkındır. Verili sınırın ötesine geçebilir, kendisine biçilenden yükseğe ulaşabilir, öngörülen bilincin üstüne çıkabilir. Bu yüzden edebiyatta aşkın bir yön bulunur. Onu incelemek, zengin görüşlerle amaçlarına boyut katmak için başka disiplinlerden fayda sağlanabilir.

Edebiyat bir bilim ve sanat dalı olarak ona destek verecek ve sınırlarını geliştirecek verimleri kendisine mal etmelidir. Nitekim edebiyat başka bilimlere beslediği gibi kendisi de başka bilimlerle beslenir. Teoloji, siyaset bilimi, iktisat, sosyoloji, tarih, antropoloji, etnoloji gibi disiplinler edebiyat çalışmalarına yardımcı olur. Yine felsefe, göstergebilim, psikoloji gibi disiplinler ona doğrudan boyut katarak edebiyat araştırmalarına ivme kazandırır. İstatistiği, arkeolojiyi, sanat tarihini kısaca pek çok bilgi alanını buna eklemek mümkündür. Tüm bu sayılan bilim dalları edebiyat kuramları geliştirmede, edebiyat tarihini yazmada, edebî tenkitte fayda sağlar.

Bu doğrultuda, şu görüşü dile getirmek mümkündür:

Bilimleri mutlak sınırlara hapsedmek, onları yenilik getirmekten men etmek demektir. Örneğin psikanalizi sadece psikanaliz olarak kendi bölgesinde kalmaya zorlamak, ürünleri ile adeta insan ruhunun laboratuvarı ve vitrini gibi olan edebiyatın yoğurucu bir hamleden mahrum kalması demek olacaktır. Bu da yeni bir perspektiften, yeni yaklaşım tarzlarından, inceleme yöntemlerinden, tezlerden, antitezlerden, daha önce dile getirilmemiş yorumlardan olmaktır. Hâlbuki özellikle sosyal bilimler sahası her daim tazelik içinde olmalıdır. Bu doğrultuda denebilir ki edebiyat da tarih, felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi yön verici ve zenginleştirici disiplinlerden uzaklaştıkça daha yavan, daha içine kapanık, daha az renkli olacaktır.

Psikanaliz

Kavram ve Öğreti

Psikanaliz, kurucu babasının da anadili olan Almancada, “*ruhla analiz*” demektir. Çoklarının zannettiği gibi “*ruhun analizi*” anlamına gelmez. Dolayısıyla kavramdan yola çıkarak psikanalizin üstlendiği görevin mahiyeti ve hassasiyeti anlaşılabilir. Hastaya ise psikanalitik literatürde “*analizan*” denir. Analizan, Fransızca bir kelimedir ve analiz eden demektir; analiz olan değil. Burada mühim bir nüans yatar. Aslında hasta, kendi geçmişine yeniden dönerek yorum yapan, analiz eden kişidir. Psikanalist hastaya analiz esnasında tecrübe ve öngörülerini ile çok titiz bir şekilde refakat eder (Habip, 2012: 22).

Psikanaliz teorisi ve pratiği ile esasen meşhur Avusturyalı nörolog Sigmund Freud’un ortaya koyduklarına dayanır. O, 19. asrın meşhur Fransız nöroloğu Charcot’un hipnoz yöntemi ile Avusturyalı bir hekim olan Josef Breuer’in “*katarsis*” adıyla bilinen yönteminden etkilenmiştir. Freud tecrübelerden yola çıkarak hipnotik telkini, psikanalizin kullanışlı kavramlarından biri olan serbest çağrışıma dönüştürür. Bu yöntemle bilinçaltını harekete geçirir. Hastanın hatıralarını, bastırılmış iç tepkilerini açığa vurmasını sağlar. Böylece ruhta düğüm olan o ana geri dönerek, düğümü çözer ve bilinçaltında yer eden sorunun tekrar baş göstermesinin önüne geçer.

Hasta, istenmeyen çağrışım ya da hatıraları dile getirmemek için direnirse, meselenin tezahürü de şekil değiştirebilir zira Freud’un ifadesi ile “Ruhsal malzemeler kılık değiştirebilir.” Direniş ne kadar büyükse bu malzemelerin sembolik biçimde dile getirilişi o denli değişik ve çeşitliliği de o denli

fazla olur. Psikanalist, sözlerde gömülü olan anlamı keşfeden kimsedir. Freud, bilinçaltında yatan ruha ait malzemeyi, bir maden yatağı gibi değerlendirerek verileri yorumlar. Bu malzemeler çok çeşitlidir:

Rüyalar, amaçsız tavırlar, takıntılar, sinire bağlı tikler, tekrarlar, dil sürçmeleri (*parapsaxis*), afallamalar, hataya düşmeler... Psikanaliz tüm bunlar üzerine yoğunlaşır ve sinir hastalıklarının bazı tiplerini (*nevrozları*) psikolojik bir teknikle iyileştirmeye uğraşan tıbbî bir metottur (Freud, 1996: 59). Psikanaliz tedavisinin maksadı, ruhi sıkıntıları olan kişinin yaşam kalitesini tekrar elde etmesini sağlamaktır. Hasta tıpkı diğer sağlıklı bireyler gibi hayattan ve yaptığı işten zevk alacak şekilde moral gücüne, çevresi ile uyumlu normal bir ruh hâline kavuşmalıdır.

Psikanalize göre insan davranışları tesadüfî değildir. Ruhi sebeplere dayanır. Rastgele olduğu izlenimi veren davranışların, sıradan olduğu zannedilen rüyaların, anlam verilemeyen öfke nöbetlerinin, gülüp geçilen dil sürçmelerinin, gafların vs. esasen psikopatolojik bir kırılmanın tezahürü olması kuvvetle muhtemeldir. Böyle bir bilinç yarılması esnasında kişinin zihninde ne varsa ortaya saçılıverir (Freud, 2004: 85). Bu da duruma göre kendine bir kılıf bulur. Bazen tepki içeren bir davranış, bazen bir rüya, bazen de gülünç veya yerine göre küçük düşürücü bir telaffuz hatası olabilir. Freud psikanalizle kişinin iç dünyasındaki çatışmaların giderilebileceğini ve böylece bilincin dinç ve ahenkli işleyerek, iç huzurun temin edilebileceğini düşünür. Ruhtaki yaraları gidermek için en etkili araç ise söz yani hipnotik telkindir. Psikanalize dair konferanslarının birinde şöyle der:

“Bundan böyle sözlerde saklı büyü’yü de anlamaktayız. Söz, bir insanın başkasını etkilemede başvurduğu en önemli çare, söylendiği kimsede ruhsal değişikliklere yol açma bakımından eşî bulunmaz bir araçtır; dolayısıyla, sözlerdeki büyüden yararlanılarak hastalık belirtilerinin, hele bunlar arasında ruhsal nedene dayananların giderilebileceği savında yadrganacak bir taraf yoktur.” (Freud, 1996: 44).

Telkinin temel ve ehemmiyetli bir husus olduğunu, öğretisinin kökenine yerleştirmiş olan Freud, insan zihnini topografik biçimde; yani bölümlere ayırarak inceler. Bilinç öncesi, bilinç ve bilinçdışı şeklinde bir tasnifte bulunur. Topografik varsayımının yeterli olmadığı durumlarda ise yine onu reddetmeden yapısal varsayımını devreye sokar. Buna göre zihin bir aygıttır ve id, ego, süperego parçalarından oluşur.

İd, libido denen enerjinin kaynağı, örgütlenmemiş ve ilkel kısımdır. Bu kısımda haz ve doyum esastır. Burada gerçeklik ilkesine aldırış edilmez ve bilinç dışı kuralları geçerlidir. Ego, id’den gelen dürtülerle gerçekler arasında düzenli bir ilişki kurar. Burada aklileştirme, mantık kuralları esas alınarak id’le dış dünya arasında uyum sağlanır. Ego ayrıca süperego ile de uyumu sağlayan bir denge ve denetim mekanizmasıdır. Ego hem bilinç hem de bilinç dışı bölümleri vardır. Süperego bireyin içselleştirdiği değerlerle oluşan kısımdır. Buna üst benlik de denilir (Alper, 2012: 19-20).

Freud’un topografik ve yapısal zihin bölümlendirmeleri, sonraki kuşakların da değişmeyen modelini teşkil eder. Böylece psikanaliz görüşünün bir temellendirmesi yapılır. Mamafih insan yaşamının ilk dönemleri de oral, anal, fallik gibi bölümlendirmelere ayrılır. Çocuktaki cinsî hislerin, anneye olan ilgi ve bağımlılığın, babaya karşı geliştirilen tavrın, mezkûr dönemlerle birlikte düşünüldüğünde, insan üzerinde etkili olduğu varsayımını öne süren Freud, ebeveynin ve cinsî güdülerin yaşantıdaki belirleyiciliğinde ısrarcıdır. Söz konusu fikirlerini, çok bilinen mitolojik bir hikâyeye dayandırarak, Odip kompleksi diye adlandırılan çarpıcı bir benzetme ile açıklar. Kişiliğin çocukluktan itibaren oluştuğunu ve tatmin edilemeyen isteklerin ileride sorunlara (nevroza) yol açacağı görüşünü savunur. Psikanalizin nevrozlara dair olan öğretisi üç esasa dayanır:

Cinsî güdüler önemlidir. Arzular ahlak dışı olup olmadığına göre değerlendirilerek ahlak dışı olanlar içsel bir sansür mekanizmasıyla bilinçdışına itilir. Son olarak zihni sinir rahatsızlığı olanlar (nevrozlu ile) hekimi arasındaki aktarımla nevrotik sorun düzeltilmeye çalışılır (Freud, 1996: 108).

Bu öğretilerde, savunma mekanizmaları şeklinde ifade edilen içsel tedbirler bütününe mühim bir yeri vardır. Bunlar kişiliğin bütünlüğünü, saygınlığını korumak amacıyla geliştirilmiş önleyici hamleler olarak düşünülebilir. Özdeşim kurma, bastırma, psikanalizin sanata dair görüşlerinde sıkça ifade ettiği yüceltme bunlardan bazılarıdır. Zikredilenler arasından bilhassa bastırma, psikanalitik kuramın belirli sorunlara ışık tutarken sıkça başvurduğu anahtar bir kavramdır. Bastırma bir çeşit güdülenmiş unutturmadır. Sakınılan hususların bilinçdışına itimi, bastırma olarak nitelenir. Bastırılmış olan duygu, düşünce, hayal ve hatıralar farklı biçimde su üstüne çıkar: Rüyalarda, dışarıdan bakıldığında anlamsız olduğu düşünülen takıntılar, itiraflar vs. Ancak bastırılmış olanların en fazla kendisini gösterdiği yerlerden biri olan rüyalara ayrıca değinmek gerekir.

Bilincin ve bilinçdışının belli koşulları oluşturması, rüyaya zemin hazırlar. Gündelik hayatta sosyal normlar etkilidir. Bu yüzden bireyler otosansür uygular. Uykuda iken baskı odakları adeta askıya alınır. Derinlere itilmiş travmatik hadiseler, kabahatler, suçluluk duyguları, açıklanmaktan kaçınılmış fikirler, ima dahi edilmemiş istekler, bastırılan heyecanlar doğrudan yahut kılık değiştirerek rüyaları şekillendirebilir. Rüya Freud'a göre "bir isteğin gerçekleşmesidir" ve ruhun çözülmesi açısından önem arz eder. Rüyaların yorumlanmasının Freud ve takipçilerinin hiç vazgeçmediği bir uğraş ve terapötik argüman olarak değerlendirilmesi, bunun nasıl bir psikanalitik gelenek olduğunun göstergesidir.

Freud görüşlerini kuram hâline getirmek için çok uğraşmıştır. Yukarıda özetlenen zihin modelleri, kişiliğin oluşumunu açıklayan (oral, anal, fallik vs.) evreler, Odipl kompleksini, libidoyu açıklayan içgüdü kuramı (eros) gibi belli bir zemine oturttuğu fikirleri ile psikanaliz öğretisini ortaya koyarak genel çerçeveyi çizmiştir. Freud kök tezlerinden vazgeçmemiştir. Bunların en önemlisi ise libido dediği, cinsî enerji üzerine olan fikirleridir.

Cinsî enerjinin yerinde kullanılmayarak sürekli artması hâlinde, insan hayatında olumsuzluklar yaşanır. Libidonal isteklerin yeterince doyurulmaması, fiziki ve ruhi sorunlara elverişli bir bünyeye zemin hazırlar. Cinsî teşhire, saldırganlığa maruz kalmak, içgüdülerin bastırılması, duygularda yaşanan tatminsizlik nevrotik kişiliği oluşturan nüvelerdir. Freud takıntılarını, saldırganlığın, davranışlardaki kimi tuhaflikların izahını yaparken büyük ölçüde kendisinin ortaya koyduğu bu kurama dayanır.

Freud'un hayatının sonuna doğru geliştirdiği ölüm içgüdü (thanatos) ise psikanalitik öğretilere yaptığı son ilavedir. Ölüm içgüdü, insanoğlunun kendine ya da başkalarına dair yol açtığı tahribatı anlatmak için ortaya konmuş bir kuramdır. Yaşam içgüdü libidoya, ölüm içgüdü yaşam öncesi evreye dönme eğiliminin yol açtığı gerilim enerjisine odaklıdır. Tarih boyunca saldırganlık ve yıkım peşinde olma meylinin hiç sona ermediğini gözlemleyen Freud, bilinçdışına atılmış ölüm içgüdülerinin içten dışa yansımaları nedeniyle barbarlıkların yaşandığını savunur.

Yukarıdan beri nakledilen görüşler, psikanalizin hem ilk evresini hem de ana hatları ile temel öğretisini oluşturur.

Gelişim ve Tarihçe

Psikanaliz bilim çevrelerinde ilk kez boy gösterdiğinde, yoğun bir tepki ile karşılaşmıştır. Freud'un öğretisinin merkezinde yer alan cinsiyet duygusu ve ruhi sıkıntıların izahına yönelirken devamlı bu duyguya müracaat edilmesi, tepkilerin en başta gelen sebebidir. Psikanalize giriş taşlarını döşeyen yazı ve konferanslar, soğuk spekülasyonlar olarak değerlendirilmiş; önce Freud'un bulunduğu

Viyana’da ciddi bir tenkit rüzgârı esmiş, ardından bu rüzgârın “yeni dünya”ya kadar uzandığı müşahede edilmiştir. ABD gibi bilimsel spekülasyonların müşterisinin bol olduğu bir akademik hinterlandta bile bu görüşler olumlu karşılanmamıştır.

Doğuşundan bugüne kadar psikanaliz üzerine süren tartışmalar sona ermiş değildir. Psikanalizin bir bilim olup olmadığı meselesi çokça konuşulmuş; bilim olmadığı kanaatini taşıyanlar, onun bilinçaltı, bilinçdışı, rüya gibi somut ve nesnel ölçülere vurulamayan kavramlarla bir paradigma inşasına kalkışmasını doğru bulmadıklarını ifade etmişlerdir.

Bu görüşlere rağmen psikanalizin kendine ait terimleri, göndermeleri, pratikleri, deneyimleri olduğu göz ardı edilemez. Kültürel, antropolojik, psikolojik çözümler yapmada kullanışlıdır. İşe yarayan önermeler sunan çok yönlü bir öğretiler. Psikanalizin bilim dairesinde sayılmasına mani teşkil eden ana sebep, bilimin pozitivist ilkelerce tayin edilen bir iş olmasıdır. Evvela psikanaliz üstüne çalışmaların başladığı zaman diliminin 19. asrın ikinci yarısı olduğu hatıra gelmelidir. Bu dönemde pozitivism kendi kaidelerini tüm bilim mahfillerine dayatmış ve hükümlerini ilan etmiş durumdadır. Pozitivism maddeyi esas alır. Deney tecrübesine dayanır. Nesnel, somut sonuçlara dair konuşur. Bu sonuçlardan genellemelerde bulunarak kurallar koyar. Ruh gibi meçhul, üzerinde ölçüm cihazları ve laboratuvar tüpleri kullanılmayacak bir konu hakkında yapılan çalışmaları kabullenmesi elbette zordur (Emre, 2005).

Ne var ki zaman, psikanalizin lehine işler. Ruh bilimin gerçekten var olduğu, bunun büyüclük yahut gözbağcılığı olmadığı, dolaylı yollar ve farklı cinsten bir tecrübe ile sonuçlara ulaştığı uzun yıllar boyunca izah edilir. Kanıtlayıcı örnek vakalar sunulur. Bilinçaltı denilen esrarengiz ruh katmanının matematik kaideleri gibi kesinlik ve nesnellik içinde değerlendirilemeyeceği, bilinçaltı üzerinde yapılacak araştırmalarda pozitivist metotların büyük oranda çaresiz kaldığı ve işe yaramadığı açıklanır. Freud’un ardından psikanaliz, geniş çevrelerin odaklandığı bir sahaya dönüşür. Bu yapıya harç taşıyanlar, zaman içerisinde, klasik psikanalizin yetersiz kaldığı tarafları fark eder, sorunların giderilmesine fayda sağlayacak yeni bakış açıları geliştirir. Psikanalize değişik boyutlar katılır. Elbette bunları gerçekleştirirken görüş farklılıkları olmuş; birbiriyle uyuşmayan perspektifler zaman zaman yol ayrılıklarını da beraberinde getirmiştir. İlki 1911’de Alfred Adler’le yaşanır.

Adler psikanalize çevre kavramını getirir. Freud’un daha önce dile getirmediği şekilde, çevrenin kişiliğin gelişimine olan tesirini anlatır. O, kişiliğin izahında, id’in dürtüleri yerine, çevre faktörünün öncelikli olması gerektiğine kânidir. Hipnoza değer vermez. Selefinin rüya yorumlarının ilmi olmadığını düşünür. O dip kompleksine mesafelidir. (Adler, 2012: 99-130). Bu bakımdan da Freud’dan ayrılır. Görüşleri bireysel psikoloji olarak adlandırılan bir ekolü oluşturur.

Adler’in ardından 1914’te de Carl Gustav Jung ile Sigmund Freud arasındaki ilişkiler kopar. İkili arasında yaşanan ayrılık, psikanalitik öğretinin temeline yönelik fikirlerinin uyuşmazlığından kaynaklanır. Jung, Freud’un psikanaliz mantığının, indirgeyen ve sığlaştıran bir yapıda olduğunu düşünür ve vakalara yaklaşım biçimini eleştirir. Freud’un libido merkezli fikirlerini kabul etmek yerine, kendi kavramları ile oluşturduğu başka bir yorumu tercih eder. Kolektif (ortak) bilinçdışı ve arketip kavramlarını ortaya atarak ruhi dalgalanmaları, çeşitli tavırların altında yatan nedenleri kendi kuramına göre açıklar. Kolektif bilinçdışı, Freud’un ileri sürdüğü bilinçdışı kavramına Jung’un yaptığı bir ilavedir. O, insanın bilinçdışında ortak bir kültürel mirasın seyyal kodları olduğu kanaatindedir. Bilinçdışının bu kısmı, her insanda kolektiftir. Kültürlerde motiflerin, benzer mitolojik hikâyelerin, müşterek arketiplerin izahı, işte bu kolektif bilinçdışı ile yapılır:

“Kişisel bilinçdışı bireyin yaşamından kaynaklanan, unutulmuş, bastırılmış, yadsınmış ve bilinçdışı yoluyla algılanmış şeyleri kapsar; ortak bilinçdışı ise insanoğlunun tarih çağlarına,

toplumlara, ırklara bakmaksızın, ta dünyanın kuruluşundan beri evrensel durumlara karşı gösterdiği kalıpsal tepkileri içerir. Sayalım bazılarını: ‘Korku’, ‘tehlike’, ‘üstün güçlerle savaş’, ‘erkek – kadın’, ‘çocuk – anababa’, ‘aşk – nefret’, ‘doğum – ölüm’, ‘aydınlık – karanlık’ gibi karşıtlıklar örneğin” (Jung, 1997: 33).

Arketip ise aslen Yunanca bir kelime olup ana düşünce, ilk terim gibi anlamlara sahiptir. Jung psikanalize kazandırdığı bu terim için şunları der:

“İlksel imge, ya da bir başka deyişle arketip, tarih boyunca sık sık yinelenen ve yaratıcı fantezinin kendini serbestçe ifade ettiği her yerde beliren bir figürdür – bu, cin de olabilir, insan varlığı da, süreç de olabilir. Demek ki aslında mitolojik bir figürdür... Bunlar, deyim yerindeyse, aynı tip sayısız yaşantının psişik kalıntılarıdır... Bu imgelerin her birinde bir miktar insan psikolojisi, insan yazgısı vardır, atalarımızın tarihinde sayısız kez yinelenmiş ve genelde hep aynı seyri izlemiş, sevinç ve üzüntülerin kalıntılarıdır” (Jung, 1997: 323).

Jung’un kuramında, dinî ve manevî olan unsurlar, Freud’da olduğu gibi yadsınmaz. Bilakis Jung, dinlerle ve maneviyatla yakından ilgilidir. Hint mistisizminden İslamiyet’e uzanan çizgide yoğun incelemelerde bulunmuş ve gördüklerinden etkilenmiştir. Onun görgü ve birikiminin psikanalize kattığı çok fazla husus bulunur. Psikanalizde çok özel bir yeri olan rüyalara yaklaşımı dahi Freud’dan farklıdır. O, rüyaları arketipler yardımı ile ele alır. Freud tekil örneklerden genellemelerde bulunurken, Jung düzinelerce hatta yüzlerce rüya üzerinden nihai hükmünü verir. Jung kuramını ilerlettikçe, Freud’un kuramını dogmatik ve engizisyoncu yaklaşıma sahip olmakla itham eder (Jung, 1997: 371).

Freud’un önceleri takdir edip tahsile yönlendirdiği ve himaye ettiği prenslerinden biri olan Otto Rank değinilmesi gereken bir diğer isimdir. Otto Rank tıp dünyasından değildir. Psikanaliz eğitimi de almamıştır. Buna rağmen parlak zekâsını aksettiren yazılarıyla Freud’un teveccühünü kazanır. Zamanla psikanaliz ve kültür, psikanaliz ve mitoloji temalı yazıları ile psikanalizin sınırlarını genişletir.

1924’te yayımlanan “Doğum Travması” adlı eseriyle Rank, anne karnında emniyet içinde geçen sürenin ardından, bireyin dünyaya gelerek yaşadığı şokun, tüm nevrozların başlangıcı için bir milat sayılması gerektiği tezini savunur. Ona göre yaşam boyunca gelişen kaygılar, doğumla yaşanan ayrılık kaygısının tekrarlarıdır. Bebek anne karnında kaybettiği konforu annesinin yardımıyla yeni ilişkiler geliştirerek telafi yoluna gider ancak kurulan her beraberlik, kurulacak bir yenisi yüzünden noktalanacağından ayrılık kaygısı adeta bir sendrom şeklinde durmadan tekrar eder durur (Rank, 2001: 8-9). Bu fikirler, Freud’un cinsiyetle bağdaştırdığı nevrotik sorunlara farklı bir yaklaşım getirmiştir.

Jacques Lacan, Freud’un öğretisine bağlı kalmakla beraber adeta bu öğretiyi tekrar dokumuş, dil ve bilinçdışı arasında ilişkiler kurarak, edebiyat ve psikanaliz arasında bağ tesis edenlerin görüşlerine başvurduğu biri hâline gelmiştir. Freud’un Odip kompleksini, dil terimleriyle yeniden yazan Lacan’a göre bilinçdışı, dil gibi yapılanmıştır; çünkü bilinçdışı da dil gibi bir çeşit göstergeler dizisidir. “Ayna evresi” adını verdiği bir çeşit metaforla fikirlerini açıklayan Lacan, aynada kendini inceleyen çocuğu, gösteren; aynada görüleni ise gösterilen olarak düşünür. Aynadan yansıyan yahut görülen imge, çocuğun “anlamı”dır. Dil tıpkı aynadan yansıyan gibi nesnenin yerine ikame edilendir. Meramını anlatmak için nesneyi göstermek yerine dili kullanmak, tüm dillerin simgesel bir düzende işlediğini anlatır. Lacan’a göre bu düzen Odip evresiyle eş zamanlılık içerir. Çocuk tüm simgeselliği bilinçdışıyla dil alanında öğrenir. Bu simgesel düzen ise ailenin ve toplumun çeşitli rollerle biçimlenmiş verili yapısını sunar. Lacan’ın tüm bunları anlatırken üslubunun kapalılığı ve izahlarının karmaşık görünüşü onu anlamayı zorlaştırmıştır (Eagleton, 2014: 187-188).

Genel olarak psikanalitik kurama bakıldığında Jung, Karen Horney, Horney ile yakın ilişkisi olan sosyoloji tandanslı Erich Fromm, Adolph Meyer, James S. Plant, H. S. Sullivan gibi isimler, ruhi vakaları izah ederken cinsiyet ekseninde sabit kalmayı yetersiz bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Freud'un çizgisinden ayrılan pek çok kimse olmuş Alfred Adler, Otto Rank, "psikososyal gelişim kuramı" ile Erik Erikson, "nesne ilişkileri"ne odaklanan ve çocuk psikolojisindeki mühim çalışmalarıyla bilinen Melanie Klein, "kendilik psikolojisi" ile Heinz Kohut gibi psikanalistler ve arkadan gelen kuşaklar kimi zaman Freud'un öğretisinin üzerine kendi bulgu ve deneyimlerini ilave etmiş kimi zaman da onu hırpalarcasına eleştiriye tabi tutarak psikanalitik paradigmanın süreklilik arz eden gelişimine destek olmuşlardır. Bu sayede yeni ufuklar aralanmıştır.

Edebiyat ve Psikanaliz İlişkisi

Psikanalizin 20. asrın disiplini olduğu ve kendini kabullendirmesinin zaman aldığı düşünülürse, edebiyatla psikanaliz arasındaki ilişkinin geçmişi çok eskilere dayanmaz. Bu ilişki, her iki alanın yakın dönem çalışmalarının mahsulü olarak ortaya çıkmıştır. Edebiyatla psikanalizin müşterek çalışmaları şüphe ile karşılanmış, psikanaliz desteği ile yürütülen edebî araştırmalara itiraz edenler olmuştur (Todorov, 2001: 39).

Psikanaliz sanatta "niçin" ve "nasıl" sorularının cevaplanmasında fayda sağlar. Sanat eserinin ortaya konma sebebi ve sunuluş biçimi, onun üzerinde durduğu noktalardır. Freud psikanalizin psikoloji dışında dilbilimi, felsefe, biyoloji, estetik, sosyoloji, pedagoji, uygarlık, sanat tarihi gibi belirli sahalara için önemini anlatırken bilhassa sanat tarihi faslında – talebesi gördüğü Otto Rank'ın çalışmalarından da esinlenerek – şu sözleri sarf eder:

"Psikanaliz, sanat da giderilmemiş isteklerin doyurulmasını amaçlayan bir etkinlik gözüyle bakar; öyle bir etkinlik ki, başta sanatçının kendisini, sonra da dinleyici ve seyircileri kapsamına alır... Sanatçı kendini her şeyden önce özgür kılmaya uğraşan insandır ve eserini, kendi dışında bulunup kendisi gibi doyumdan yoksun bırakılmış isteklerin rahatsızlığını yaşayan daha başka kişilere sunarak onların da böyle bir özgürlüğe kavuşmasını sağlar. Gerçi sanatçı, düpedüz kişisel hayal ve isteklerini gerçekleştirmiş gösterir; ancak, bunların, bir sanat eserine dönüşebilmeleri için, söz konusu isteklerdeki ahlaka aykırılığı yumuşatan ve isteklerin çıktığı kişisel kaynağı gizleyen bir biçim değişikliğine uğraması, ayrıca estetik kuralları gözetenek başkalarına çarpıcı hazlar sunabilmesi gerekir. Bir sanat eserinin yaratılmasında sanatçının duyacağı manifest (açık) hazzın yanı sıra, içgüdülerin özgürlüğünü amaçlayan gizli çabaların sağladığı latent (gizli), ama çok etkili bir hazzın varlığını kanıtlamak psikanaliz için güçlük doğurmaz. Çocukluk izlenimleriyle bunların uyarılarına karşı tepkiler olarak sanatçının yaşantıları ve yarattığı eserler arasındaki ilişki, psikanaliz çalışmalarının en çekici konularından biridir" (Freud, 1996: 86-87).

Nakledilen bu ifadeler, psikanalizin sanata bakışını büyük oranda özetlediği gibi psikanalitik edebiyat kuramının da nüvelerini içerir. Tatmin edilemeyen arzuların bastırıldığı, zamanla onların kişiye özel anlamı olan imgelere yahut fantezilere dönüşebildiği psikanalistlerin hâkim kanaatlerinden biridir. Gerçek hayatta motivasyonunu sağlayamayan, yaşantısından tatmin olmayan kişi düş âlemine sığmır; zira bir türlü erişemediği hayallerini özgürce yaşayabileceği, sınırsız tasavvur imkânının olduğu bu âlem, doyum sıkıntısını gidererek onu rahatlatır ve normalleştirir. Bu noktada sanat, hayatın gerçekliği ile uzlaşmayan bireyin sığındığı alan olur. Bir sanat eseri, onu ortaya koyanın hislerinden, hayallerinden, bilinçaltından izler taşır. Sanat eserleri dışa vurulmaya çalışılanların sembolik yansımaları olabileceği gibi bazen katıksız biçimde onların ta kendisi olabilir. Düşler âlemi nevrozlu insanı nasıl rahatlatıyorsa sanat da sunduğu olanaklarla sanatçıyı öyle rahatlatır.

Aranma, psikanalizin köklü görüşlerinden biridir. Sanatçı istek, endişe ve korkuyu estetik biçimde aktarır. Bunları egonun temel unsurları olarak kabul etmek mümkündür. Okuyucu da bunları

haz alarak okur. Severek takip eder. Böylece yazar, okuyucunun egosundaki asli unsurları metin yoluyla yansıtmış ve onlara aslında kendilerini göstermiş, fark ettirmiş olur (Cebeci, 2015: 189). Bu kanaati psikanalizin temel taşlarından biri yapmış olan Freud'un, edebiyat vasıtasıyla okuyucunun doyumuna ulaştığı fikri gayet anlaşılırdır. Buna göre edebiyat okuyucunun ruhi gerilimini azaltır. “*Edebi eserlerin sağladığı asıl zevk sayılan bu derin doyum, Freud'a göre 'ruhumuzdaki gerilimlerin gevşemesi'dir. Bu 'gevşeme'nin nasıl oluştuğu hakkında tahminler vardır. Yazarın başarısı olan bu sonuç, onun okuyucuyu kendi hayallerinden utanmadan zevk alacak hale sokmasıyla gerçekleşir. 'Ruhumuzdaki gerilimlerin gevşemesi', bir çeşit arındırıcı etki (Katharsis) sayılır ki aslında ayıplanan ve bu yüzden de bilinçsiz arzulara dayanır; bu arzuların bastırılması için eskiden gerekli olan ve şimdi açığa çıkan enerji ise sanat eserinden alınan 'tat'a eklenir*” (Aytaç, 2009: 176). Psikanalitik eleştiri, sanat eserinden alınan hazzın ne olduğunu ve bunun başka hazlarla arasındaki farkı açıklar. Bu haz, iç dünyanın keşfi ile alakalıdır. Bilinç dışında tatmin olmayı bekleyen arzuların doyumunu yakalaması ile ruhi gerilim boşalır. Bunlar simgesel düzlemde gerçekleştiği için sanat eserinin tüketicisi, mahremiyeti ifşa olmadan rahatlar.

Sanat, edebiyat ifşa için son derece estetik bir yoldur. Yazar – psikanalist Engin Geçtan, “Yaratıcılığın nevrotik acıların bir ürünü olduğu ve nevrozun ortadan kalktığı anda yaratıcılığın sona ereceği biçiminde genel bir kanı vardır” der ve eser – sanatçı münasebetine değinirken psikanalitik açıdan şu yorumu getirir:

“*Sanat yapıtları çoğu kez yaratıcının ailesiyle ilişkilerine ya da çocukluk döneminde yaşadığı can sıkıcı bir olaya indirgenebilir. Esinlenmeden kaynaklanan sanat, her birimizde var olan evrensel ve zamanla sınırlanamayan bir şeyin kişisel anlatımıdır. Arketipsel bir motife kişisel bir biçim vermektir*” (Geçtan, 2002: 195).

Freud'un iç çatışmaların sonlanması için sanata meyledildiği ve çocukluk hatıralarının sanatçının eserlerinde iz bıraktığı fikri, yine onun yaptığı ünlü Leonardo incelemesi ile örneklenir. Freud'un bu görüşleri psikanalitik edebiyat kuramının teşekkülünde önemli rol oynar. O ayrıca insanın kurduğu düşlerin / fantasmaların, gördüğü rüyaların sanat üretiminde önemli bir yer tuttuğunu ileri sürer. Kimi zaman içeriğinden utanılan hayaller veya rüyalar bilinç dışınca maskelenerek estetik bir değişime uğrar ve sanatın malzemesi hâline dönüşür (Geçtan, 1994: 182).

Rüyalar psikanalitik düşüncede özel bir yere sahiptir. Yüklendiği anlamları fark etmek olguları, zihnin topografyasını çözmek için ipuçlarını ele geçirmeye yarar. Psikanalizin önemli argümanlarından biri olan rüya ile edebî eser arasında bir ilişki, bir benzerlik olduğunu söylemek mümkündür. Rüya salt gerçeklik değil bir tür kurmaca gerçekliktir. Edebî eserin de kurmaca gerçeklik olduğu bilinir. Bu soyut, kurmaca gerçeklik her iki kavramın kendine özgü koşullarında şekillenerek sahnelenir.

Rüyalarda bilinç dışı denilen faktör etkilidir. Gün içinde yaşananların tortusundan benliği yaraladığı için en derine itilmiş travmatik hatıralara dek insan ruhunun yüzeyden dip katmanına kadar her boyutu rüyalarda kendisini gösterir. Başkalarına söylenmeyenler, represe edilmiş (bastırılmış) duygular, temel dürtüler bazen açık bazen de sembollere bürünmüş olarak – üzeri örtülü biçimde – bilinç düzeyine aktarılır. Rüyalarda yaşanan bu durum edebî eserler için de geçerlidir. Edebî eser de bazen açık bazen sembollere dayalı olarak onu ortaya koyanın bilinç ve bilinç dışı süreçlerini ifşa eder. Rüya zihnin bir yansıması olduğu gibi edebî eser de sanatçının iç dünyasının bir yansımasıdır. Psikanalizde rüyayı yorumlayan terapist, rüyayı görenin iç dünyasını yorumlamaya çalışır. Psikanalitik edebiyat kuramına göre de eserdeki “*öznel yaşam*” ve “*bakış açısı*” çözümlenmeye çalışılır (Cebeci, 2015: 356). Bir rüyada nasıl günün kalıntılarından parçalar bulmak mümkünse edebî bir eserde yer alan gündelik konular, politik meseleler, o zamana özgü koşullar veya sorunlar da günün kalıntısı

denebilecek nitelikte hususlardır. Rüyalar yorumlanırken görünüşteki anlamından bilincin derinliklerine yol alınır. Edebî eserin derinlerinde yatan anlamı kavramak için de evvela yüzeydeki kurgudan, yapıdan yola çıkılır (Cebeci, 2015: 329).

Freud, eseri ve yazarı anlamada rüyayı anahtar kavram olarak değerlendirir. O, bu kavramı, eserin anlaşılmasına mani teşkil eden kapalılığın, ağırlığın kaldırılmasında manivela gibi kullanır. Buradan yazarın zihnine, bilinçdışına doğru iz sürmeye başlar. Bilhassa insanı tüm derinlikleri ve ihtişamı ile anlatmış yazarların eserlerinin bu bakımdan incelenmeye değer olduğunu düşünür; çünkü buradan çıkacak sonuçlar mühimdir. Bu sonuçlar sadece belli bir disiplin adına yarar sağlamaktan öte, insanoğlunun anlam dünyasını idrake yönelik olacaktır.

Edebiyat kuramlarına dair yaptığı özgün yorumlarla tanınan İngiliz akademisyen Terry Eagleton, rüya ve edebî eser arasında makul bağlar bulunduğunu belirtir. Rüyalardaki bilinçdışı arzular, yaşananlardan arta kalan “günün tortuları”, Freud’un ifadesi ile rüyanın hammaddesini teşkil eden bir çeşit örtük içeriktir. Rüyalardan hatırlananlar ise belirtik içeriktir. Rüyanın işleyiş düzeni sadece hammaddelerle izah edilemez. Bu işleyiş psikanalizin pratiğinin konusudur. Rüyalarda “ikinci gözden geçirim” denen safhada, uykuda görülecek olanın mantıklı, tutarlı olması için boşlukları dolduran, çelişkileri gideren, insicamsız yapıyı düzene sokan bir mekanizma devreye girer. Harekete geçen bu içsel mekanizma aslında, rüyanın üretiminin hammaddeden ibaret olmadığını anlatır. Rüya gibi edebî eser de düşünceyi, dili, başka edebî eserleri türlü tekniklerle ürüne dönüştürür. Bu teknikler edebî biçim olarak bilinen enstrümanlardır. Rüyadaki ikinci gözden geçirim gibi edebî eser ortaya konurken de benzer bir işleme başvurulur ve örtük içerik süzgeçten geçirilerek kusurlardan arınmış, tüketime hazır hâle getirilir. Eagleton’a göre edebî eser tıpkı rüya metni gibi üretim süreçlerini açıklayacak şekilde incelenebilir. Eserdeki örtük içeriği anlamaya yarayacak muğlaklıklar, noksanlıklar, gizemli sıçramalar “parapsaxis”e, tekrarlara, müphem ifadelere, imalara yoğunlaşmak suretiyle vuzuha kavuşur. Böylece eserdeki alt-metinlere inilerek bilinçdışı da çözümlenebilir. Nitekim Eagleton her edebî eserin alt-metinlere sahip olduğuna ve bu alt-metinlerin de eserin bilinçdışı yapısını sembolize ettiğine kânidir (Eagleton, 2014: 199-202).

Buraya kadar olan açıklamalardan anlaşılacağı üzere arınma ve rüya kavramları psikanalitik edebiyat kuramının zeminini teşkil etmede önemli bir yer tutar. Onlar kadar önemli bir diğer kavram ise “oyun” dur. Oyun bir taraflıyla rüya ile ilişkili bir kavramdır. Freud çocuklukta oyun kurarken gösterilen hayal gücünün yetişkinliğe erişildiğinde bir nevi “gündüz düşü”ne dönüştüğünü anlatır:

“İmgelemsel etkinliğin ilk izlerini çocukluk kadar erken bir dönemde aramamız gerekmiyor mu? Çocuğun en sevdiği ve en yoğun uğraşısı oyunlardır. Oyun oynayan her çocuğun yaratıcı bir yazar gibi davrandığını, oyunda kendine bir dünya yarattığını ya da daha çok dünyasında yer alanları kendisini mutlu edecek yeni bir biçimde yeniden düzenlediğini söyleyemez miyiz? ... Oyun dünyasına yüklediği tüm duygulara karşın çocuk bunu gerçeklikten oldukça iyi ayırır ve imgelemiş nesnelere ve durumlarını gerçek dünyanın kavranabilir ve görünür şeyleriyle ilişkilendirmekten hoşlanır. Çocuğun oyununu ‘düşleme’den ayıran tek şey bu ilişkilendirmedir.

Yaratıcı yazar oyun oynayan çocuğun yaptığının aynısını yapar. Bir yandan keskin bir biçimde gerçeklikten ayırırken öte yandan çok ciddiye aldığı – yani büyük ölçekte duyguyla donattığı – bir düşünüm dünyası yaratır. Dil çocukların oyunu ile şiirsel yaratı arasındaki bu ilişkiyi korumuştur... Ancak yazarların imgelemsel dünyasının gerçekdışılığının bu sanatın tekniği açısından son derece önemli bir sonucu vardır; çünkü gerçek olmaları halinde hiçbir hoşnutluk veremeyecek olan pek çok şey düşünüm oyununda verebilir ve kendi içlerinde gerçekten sıkıcı olan pek çok heyecan bir yazarın eserinin gösteriminde hazır bulunan dinleyici ve izleyiciler için bir hoşnutluk kaynağı haline gelebilir...

O halde insanlar büyüyünce oyuna son verirler ve oynamaktan kazandıkları haz ürününden vazgeçmiş gibi görünürler. Ama insan aklını anlayan herkes bir insan için bir zamanlar yaşamış olduğu hazdan vazgeçmekten daha güç olan bir şeye çok zor rastlandığını bilir. Gerçekten de asla bir şeyden vazgeçemeyiz; yalnızca onu bir diğeriyle değiştiririz. Vazgeçme olarak görünen şey gerçekte bir yerine –geçenin ya da vekilin oluşumudur. Aynı şekilde büyüyen çocuk oynamayı bıraktığında hiçbir şeyden değil ama gerçek nesnelere oyun arasında bağ kurmaktan vazgeçer; oynamak yerine artık düşlemlemeye başlar. Gökyüzünde kaleler inşa eder ve gündüz-düşleri olarak adlandırılan şeyleri yaratır” (Freud, 1999: 125-127).

Sanatçı gündüz düşü gören kimsedir. Sanat eseri ise bir nevi gündüz düşüdür. Buradan hayallerin hem psikanaliz hem de edebiyat için önemli olduğu yargısı ortaya çıkmaktadır. Yukarıdan itibaren psikanaliz ile edebiyat arasında ilişki kurmaya yarayan benzerlik ya da yakınlıklar sadece bunlarla da sınırlı değildir. Temelde insanı ele alan bu iki sahanın yürüttükleri faaliyetle bir çeşit bilinçaltı temizliği yaptığını söylemek mümkündür. Psikanaliz ruhta düğümlenmiş sorunları çözerek nevrozları giderir. Edebiyat da hemen hemen aynı tesiri icra eder. Yazarın ve okurun ruhta biriken her türlü hissî birikiminin boşalmasını temin eder. Değişik hayallerden, bir türlü tatmin edilemeyen tutkularından, saplantılardan, bilinçaltındaki kalıtlardan kurtulmayı sağlar. Yazmak, okumak zihni ve derinliklerini havalandırmaktır. Bu vasıtayla zihinde canlandırılanların verdiği doyum, nevroza yol açacak muhtemel tatminsizliklerin oluşmasına da mani olur. Üstelik bunu yaparken her ikisinin de müşterek bir tekniği kullandığı gözlerden kaçmaz. Edebiyattaki bilinç akışı tekniği ile psikanalizdeki serbest çağrışım büyük benzerlik arz etmektedir. Benzerliğin etkileşim kaynaklı olup olmadığına dair fikir yürüten İsmet Emre, “Freud’un 1900’den sonraki çalışmalarında serbest çağrışımın ne denli önemli olduğu ortadadır. Gerçekte, Freud’un yayınlarının bilinç akışı tekniğinin önde gelen temsilcilerinden Virginia Woolf’un eşinin matbaasında basılması Woolf’un Freud’dan etkilendiği konusunda yeterince bilgi vermektedir. Yine bilinç akışı tekniğinin ve serbest çağrışım yönteminin temsilcilerinden olan J. Joyce’un Ulysses adlı eseri de aynı matbaada basılmıştır” der (Emre, 2005: 302-303). Ayrıca ikisinde de dil, söz gibi ortak bir aracın kullanılması, söz konusu yakınlıkları perçinleyen bir başka özelliktir. Makalenin “Kavram ve Öğreti” kısmında, Freud’un hipnotik telkinin tesir gücüne dair söyledikleri bu noktada hatıra gelmelidir. Sözün gerek edebiyat gerekse psikanaliz için taşıdığı kıymet ortadadır.

Edebiyat aynı zamanda estetik bir iştir. Estetik ve psikanaliz üzerine çalışmaları ile bilinen akademisyen Murielle Gagnebin, “Hem estetikçinin hem de psikanalizin işinin merkezinde, simge, form, ritim, yapı, sessizlik ve ‘boşlukları’ konuşurma sanatı olan yorum vardır.” diyerek konuya dair yeni bir pencere açar (Gagnebin, 2001: 233). Yorum kavramının kapsayıcı bütünlüğünde yürütülen psikanaliz, edebiyat kuramı ve eleştirisi kesişen kümeleri meydana getirir. Psikanalitik kuram ya da eleştiri, edebî eserdeki söz konusu simgeleri, sessizlik ve boşlukları yorumlarken cüretkârdır ve ifade edilmemiş olana dikkat çekmede hüner gösterir. Hayallerin, arzuların eserde işlenmiş olmasına psikanalitik kuramın yaklaşımı, diğer kuramlardan farklıdır. Psikanalitik yaklaşımın temelinde zihin süreçleri, bilinç unsuru olduğundan getirdiği perspektif de değişiktir. Odaklandığı noktaların başka olması, özgün yorumlarının sebebidir. Psikanaliz ve edebiyat münasebetine ilişkin şu sözler kayda değerdir:

“Edebi eserlerin yarattıkları etki ve sanatçının oluşturduğu, meydana getirdiği sanatında, yazarın yazdığı metinlerde bize açtığı dünyada kendi hayal gücünün, fantasmalarının çıplak bir şekilde sunulmuş olması psikanalizi bu disiplinlere yöneltmekte ve onların derinliklerine dalmayı bir şekilde gerekli kılmaktadır. Eseri oluşturan yazarın derdini ve bir taşkınlık halinde oluşturduğu eserin içeriğini, anlamını, varoluş nedenini bilmek, bu yazma edimiyle arzusuna erişip erişmediğini,

maksadına ulaşıp ulaşmadığını anlamak, eserin arkeolojisini çıkarmak için gerekli gözükmektedir.” (Sarı, 2008: 66-67).

Edebiyat ve psikanaliz arasındaki yakınlık, benzerlik, ortaklık arz eden hususların yanı sıra iki disiplinin işbirliği yapması gerekliliğine dair yukarıda söylenenler, psikanalitik edebiyat kuramının doğuşuna ve sahip olduğu perspektife dair fikir vermektedir.

Psikanalitik edebiyat kuramı sanatçıyı merkeze alır. Bu tarafıyla sanatçının ruh dünyasının anlaşılması, yine sanatçının bilinç ve bilinçdışına bakan yönleri ile ortaya koyduğu eser arasında muhtemel bağların tespit edilmesi esastır. Edebî eserlerde yer alan kahramanların iç dünyaları, onların ruhi durumlarına yönelik tasvir ve tahliller gerek eseri gerekse sanatçıyı anlamak bakımından incelemeye değer hususlardır. Çocukluk dönemi hatıraları, hissî yoğunluğu bilinçaltına işlemiş hadiseler, bilinçdışının belirgin biçimde boy gösterdiği savunma mekanizmaları ancak psikanalitik edebiyat teorisi ile ele alınır ve daha kolay anlaşılacaktır.

Bunlarla beraber sanatçıların bilinçaltılarında gömülü olanları, öngörülerini, iç dünyalarını sanat vasıtasıyla anlattıkları düşünüldüğünde, edebî eserlerdeki kurgusal yapının, karakterlerin bir çeşit psikanalitik olay örgüsü meydana getirdiği; dolayısıyla anlatılanın da çözümlenme ihtiyacında olan psikanalitik bir hikâye teşkil ettiği hükmünü vermek mümkündür (Cebeci, 2015: 183). Üstelik psikanalizden faydalanılarak edebî eserlerdeki kahramanların ruh hâllerindeki normal ve anormal unsurların tespiti sağlanabilir. Kurgunun gerçekle olan uyumsuzluğu, çelişkisi, tutarsızlığı varsa giderilebilir (Emre, 2005: 325).

Edebiyat eserlerine getirilen psikanalitik eleştiri genelde yazara, şaire odaklanmakla birlikte, eserin muhtevasına, biçimine ya da onun okuruna da yönelik olabilir. Terry Eagleton sanatçı ve muhteva eleştirisinin sıklıkla yapıldığı ancak biçim ve okur odaklı psikanalitik eleştirinin genelde ihmal edildiği kanaatinde. Psikanalizin okur tarafına yönelttiği bakışı irdeleyen Eagleton Norman Holland, Kenneth Burke, Harold Bloom gibi Amerikalı üstatların yazdıklarından yola çıkarak konuyu açıklar. Edebî eserlerdeki fanteziler ve savunma mekanizmaları, sahip oldukları makul anlam dünyası ve bezendikleri ince estetikle okuyucuya haz verir. Okurun bastırıldığı arzuları yumuşatarak benlik hâkimiyeti kurmasını sağlar. Edebî eser anksiyete ile mücadeleye yardımcıdır. Hayata bağlayıcıdır. Normalleştiren ve terapötik bir yönü bulunur. İkna edicidir. Norman Holland okurların esere verdiği bilinçdışı tepkileri analiz ederek eserin yorumlanmasıyla okurların kimlik inşaları arasında anlamlı bir ilişki bulur. Edebî eserler benliğin bütünlüğünü tesis eden, egonun tahribini, dağılımını bertaraf edebilen bir özelliğe sahiptir. Çeşitli yönleriyle kişiyi ruhen uyumlu kılmaya yarar. Okurun sağlıklı bir psikolojiyi elde etmesine destek olur ve onu normlardan sapmalara karşı korur. Rahatsız edici kişilik özelliklerini törpüler (Eagleton, 2014: 203). Kısacası Eagleton psikanalitik düşüncenin edebiyata okur bağlamında dinamik bir bakış getirdiğini anlatır.

Psikanalistlerin sunduğu görüşlerin edebiyat incelemelerinde yeni bakış açıları geliştirmek bakımından destek veren yönleri üzerinde düşünülmelidir. Sözelimi Jung'un kolektif bilinçdışı ve arketip anlayışının bilhassa halk edebiyatı araştırmalarında fayda sağlayacağı öngörülebilir. Rus halkbilimci Vladimir Propp'un "Masalın Biçimbilimi" eserindeki tez ile Jung'un geliştirdiği kuramın arasında çizilecek bir hat, yeni bir sentez doğurabilir.

Ayrıca psikanalizin edebiyat eğitimine yeni, değişik bir perspektif kazandırabileceğini düşünmek mümkündür. Nitekim Mehmet Önal, "psikanalist metot, şuuraltındaki bastırılmış duyguları ortaya çıkarmakla yeni bir edebiyat eğitimi de teklif ediyordu. Edebiyat eğitiminde önemli olan bu husus, eğitime ve edebiyata tam olarak aktarılamamıştır. Yapısalcı, formalist veya psikanalist

yorumlarla ortaya çıkan teklifler, yeri gelince bir eğitim metodu olarak da incelenenmelidir.” demektedir (Önal, 1999: 117).

Psikanaliz en genel anlamıyla “Nedeni neydi?” sorusunun ruhi kökenine ışık tutmayı amaçladığından, sanat üretiminin doğasını anlamaya yardımcı olur. Bir sanat eseri ortaya koymanın safhalarını anlaşılır kılmak için çabalar. Sanatçıyı otopsi masasına yatırıcasına inceler. Biyografisi, ruhi dalgalanmaları, tutumları ve üslubu ile sanatçı çok boyutlu biçimde ele alınır. Yazardan esere uzanan çizgiyi bu bilgiler eşliğinde irdeler. Bir sanatçının külliyatını psikanalitik edebiyat kuramı ile incelemek, şahıs ve eser arasında sıkışmış, gizli kalmış, farkına varılmamış pek çok hususun keşfine vesile olabilir; çünkü psikanalitik düşüncenin temel argümanları ihsas, sembolleştirme, anlamı kasten muğlak bırakma gibi her türlü kamuflajı deşifre etmeye yöneliktir. Maskelenen gerçeğin ne olduğuna yoğunlaşır. Bilinçdışından bilince nakledilenin peşindedir. Bu naklin üstündeki estetik örtünün neyi perdelediğini araştırır. En ufak bir kalem sürçmesinin bile üzerinde durur. Leonardo’nun yazdığı aşağı yukarı üç satırlık bir notta, gereksiz tekrarladığı bir kelimedenden, Freud’un biyografiyi ve psikanalitik birikimini kullanarak nasıl bir sonuca ulaştığını bilmek, hatırlamak gereklidir. Bazen bir kelime, tek bir imaj, mahcup bir ima metnin kilidini açmaya kâfidir. Metindeki üslubun değişimi, değişimin neyi ifade ederken meydana geldiği, sonrasında süreklilik arz edip etmediği psikanalitik dikkatin odaklandığı hususlardır.

Sanat, edebiyat incelemelerinde psikanalizin kullanımı için ileri sürülen görüşler, bir takım ayrılıkları, farklı bakış açıları da beraberinde getirmiştir. Sözelimi Freud’un sanatçıya yönelik titizliğine mukabil Lacan metne önem verir. Jung da Freud gibi sanatçının kişiliğine yoğunlaşmaz. Bunun sanat eserini sınırlandıracağını düşünür. Sanat eserinin evrenselliğine atıfta bulunarak ondaki bireyüstü özelliğin kolektif bilinç ve arketiplerle, sembollerle anlaşılacağını düşünür. Gürsel Aytaç, Jung’un edebiyat bilimindeki yerine değinirken Jung’un bu görüşlerinin yabana atılmayacağını söyler. Söz konusu fikirlerin modern zamanlar için de geçerli tarafları bulunduğunu, “arketipler modern imgelerde de gizlidir, mesela son zamanlarda trafik kazaları ve enflasyonun büyümesi ‘canavar’la dile getirilmekte, ‘devlerin savaşı’, ‘devi öldüren kahraman’ gibi kullanımlara rastlanılmaktadır.” cümleleri ile anlatır. Jung, yazarı bilge bir kılavuz olarak görür; fakat yalnız yazarı değil; eleştirmeni de çağın ve milletin bir kılavuzu olarak görmektedir (Aytaç, 2009: 178).

Jung’un, kuramın uygulanması noktasında Freud’a itirazları vardır. Öncelikle, onun sanatçıyla nevrozluyu denk tutan yaklaşımına itiraz eder. Böyle düşünülürse sanat eseri de bir semptomdan, patolojik bir olgudan öteye geçemez. Ayrıca Freud’un sanatçı ile ebeveyni arasındaki ilişkiye verdiği önemi sorgular. Psikanalitik bir eleştiride bulunurken, biyografik detaya işaret etmekle mahremiyete yüklenmek arasındaki farka özen gösterir. Bu nezaketi gösterememenin yol açacağı sakıncalara dikkat çeker (Jung, 1997: 310-311).

Psikanalitik edebiyat kuramı belirli yönleri ile tenkide tabii tutulmuştur. Genel olarak psikanalitik kurama muhalif görüşler, Freud ve Lacan tecrübeleri üzerinden gelir. Freud’un tutturduğu yola yapılan itirazlar – ana hatları ile – söz konusu tezlerin edebî eserin yorumlanışına uygulanmasına ve edebî biçimin psikanalizce izahına yöneliktir. Freud’un eseri rüya ile çözümlemesinin estetik, tarihi, edebî bir takım görüşleri dışlamak olduğunu düşünenler vardır. Ayrıca sanat kavramı daha geniş açıdan ele alınmalı diyenler, psikanalizin biyografik yaklaşımının, dar açıdan yapılmış eksik incelemeler ortaya koyacağını öne sürer. Bu yöntemin her esere uygulanamayacağı da yine savunulan görüşler arasındadır. Lacan’ın yapısalcı psikanalizi ise toplumsal şartları dışladığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Onun sembol ve anlam arasında kurduğu ilişkinin işlenen konu ile kısıtlı kaldığını düşünenler, buradan yaptıkları bir genelleme ile Lacan’ın yönteminin sınırlılığına dikkat çeker (Aytaç, 2009: 176-180).

Bugünün dünyasında psikanalizin edebiyat araştırmalarında kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Yukarıda isimleri zikredilen Avrupalı ve Amerikalı akademisyenler bu müşterek mesainin sistemleşmiş, olgun örneklerini sunmuşlardır. Batı menşeli bir teori olmasının ve başından itibaren kendisiyle Anglo Sakson kültür çevrelerinin haşır neşir bulunmasının söz konusu yetkinlikteki payı aşıkardır. Buna dair en son örneklerden biri Harold Bloom'dur. Amerikalı eleştirmenin psikanalizden istifade ederek sunduğu genç ve iddialı teori, psikanalizin özünde yatan maddeci ruhla hümanist çizginin telifinden ortaya çıkar. Psikanaliz esasında Freud'un zihin evreninin şekillenmesinde rolü olan Darwin ve Marks gibi düşünürlerin görüşlerinden serpintiler içerir. Psikanalitik mantığın altında Marksist ideolojiden izler bulmak zor değildir. Marksizm'deki maddecilik, psikanalizde bir tür bedeni anlayış (cinsiyet) olarak tezahür etmiştir. Onun felsefi köklerine inmek makalenin konusu olmadığı için psikanalizin genetiğinin Marksizm'den "DNA" lar taşıdığını söylemek kifayet eder. Harold Bloom işte bu yapıyı hümanist anlayışla telif etme çabası vererek bambaşka bir perspektif geliştirmiştir. Onun bu bakışı, edebiyat ve psikanalizin son dönemdeki büyük ve verimli hamlelerinden biridir. Bloom'un "etkilenme endişesi" şeklinde kavramlaştırdığı edebî anlayış, bir çeşit negatif metinlerarasıcılıktır. Bloom, Odip kompleksini edebiyat kanonuna uygular. Edebî gelenekte yer alan kurucu babaların yerine geçmek, onları açmak isteyen sanatçılar, önceki eserleri otoritenin gücünü yadsımak için okurlar. Halefler, seleflerine benzememek için kendi metinleri üzerinde durmadan çaba sarf eder. Bitmeyen, hararetili bir Odipal rekabeti anlatan etkilenme endişesi - tabiri caizse -edebî bir anksiyete, edebî bir nevrozdur. Bloom'un bu özgün yaklaşımı son dönemlerin en dikkat çeken psikanalitik edebî yorumlarından biridir. Eagleton onun yaklaşımını, eksikleri ve çelişkileri ile beraber, edebiyat sahasında inşa edilmiş orijinal bir psikanalitik savunma mekanizması olarak değerlendirir (Eagleton, 2014: 204).

Batı dünyası kendi büyük şairlerini ve yazarlarını (en yoğun biçimde Shakespeare'i) psikanalitik eleştiriye tabi tutmuş, bu kuramın sağladığı imkânlar eşliğinde edebiyatı, kültürü yeniden yorumlayarak sosyal bilimler alanında belli bir açılım sağlamıştır.

Türkiye'de psikanalizin akademik düzeyde edebiyat araştırmalarında kullanılması Mehmet Kaplan'la başlar. O, hikâye ve şiir tahlillerinde psikanalizden yardımcı disiplin olarak istifade etmiş ve psikanalizin edebî tenkide nasıl bir perspektif sunabileceğini örneklerle göstermiştir.* Kimi metinlerin kilidini açmada anahtar olarak özellikle Jung'un kolektif bilinçdişı ve arketip kavramlarına başvurduğu müşahede edilir. Kendisinden sonra psikanalizin edebiyat araştırmalarında kullanılması peyderpey artar. Tanpınar'dan Edip Cansever'e, Yakup Kadri'den Yusuf Atılgan'a, Erhan Bener'den Adalet Ağaoğlu'na yapılan araştırmalarla her yıl genişleyen bir çalışma halkası oluşmuştur. Kimi zaman çarpıcı tekil örnekler dikkati çeker. Kuramın spesifik bir alan olan divan şiirine uygulanmasının mümkün olup olmadığına dair fikir jimnastiğinin yapıldığı makaleye de rastlanır; kuramı 16. asır şiirine uygulayana da... Fethi Tevetoğlu'nun 1950'lerin başında Hisar'da yazdıklarından bugüne İstiklal Marşı'nın psikanalizi de yapılmıştır, Cahit Sıtkı'nın şiirleri de incelenmiştir. Bunların belli bir kısmının edebiyat değil psikoloji alanından, psikiyatr kimliği taşıyan kimselerce yapıldığı belirtilmelidir. Nihayetinde Türk edebiyatında, konu özelinde hatırı sayılır bir birikimin olduğu kabul edilmelidir. Ne var ki Türkiye'de alana yapılan katkının dış dünya ile mukayese edildiğinde, nitelik ve

* Mehmet Kaplan'dan önce psikanalizden istifade ederek Tefvik Fikret üzerinde duran A. İzzettin şadan'ın "Tefvik Fikret ve Psychanalyse Tetkikleri" başlıklı inceleme serisinin kayda değer bir çalışma olduğunu belirtmek gerekir. Yazar 1929 Eylül'ünden 1930 şubat ayına dek birden ona numaralandırdığı seri yazılar hâlinde İçtihat'ta, konuya dair fikirlerini serdedir. Daha sonra 1940'ta, Yeni Adam'da, "Tefvik Fikret Meselesi" başlığı ile konuyu tekrar ele alır ve on yıl önce psikanalizi kullanarak yaptığı değerlendirmelere atıfta bulunur. Bu hususa değinen ve mezkûr incelemelerin künye bilgilerini de ihtiva eden bir çalışma olarak şuna bakılabilir: Nuran Özlük: "1939 – 1940 Tefvik Fikret Münakaşaları 2. Yeni Adam Dergisi'nde 'Tefvik Fikret Anketi' ve Bu Anket Etrafında Gelişen Münakaşalar", JASS Volume 5, Issue 4, p. 333 – 353, Ağustos 2012.

nicelik bakımından sınırlı olduğu gerçeği ifade edilmelidir. Bilhassa Batı edebiyatlarında kuramı geliştirip uygulayanların Türkiye'ye göre zengin bir literatür oluşturduğu ortadadır. Bu literatür, uluslararası bir kadro tarafından mütemadiyen yapılan ilavelerle zenginleşmiştir. Bizde ise Kaplan'ın ardından istim üstünde, süreklilik arz eden sistemli bir temponun varlığından söz etmek güçtür. İnsicamlı ve saygıdeğer çalışmalar yok değildir ancak bunlar sayıca azdır. Nitelikli çalışmaların daha da artması, sadece edebiyat adına değil sosyal bilimlerin gelişmesi adına da kazanç olacaktır.

SONUÇ

Psikanaliz ortaya çıkışından bugüne dek entelektüel çevrelerin etrafından uzaklaşmadığı canlı bir disiplindir. Konu insan olunca, sermayesi düşünce olanların mutlaka uğradığı duraklar vardır. Ruh gibi meçhul bir engine odaklanmış psikanaliz de cezbedici düşünce duraklarından biridir.

Psikanalizin ortaya attığı görüşler, sezgi ve mantığı harekete geçirecek cinsten olmakla birlikte, çarpıcı ve yadırgatıcıdır. İleri sürdüğü tezler aynı zamanda kendi mahiyetine dair de merak uyandırır. Başından beri eksik olmayan bir ilgiye mazhar olmasının sebebi budur. Psikanaliz zaman içerisinde tecrübe ve akılla yoğrularak düşünceye yeni bir kulvar açar. Bu kulvar sadece tıp, psikoloji, hekimlik sahalarında değildir. Felsefe, uygarlık tarihi, sanat da bu yeni düşünce biçiminden nasibini alır. Mamafih sansasyonel çıkışı ve beraberinde getirdiği polemik dalgası, devamlı olarak güvenilirliği hakkında bir türlü tamamıyla dağıtamadığı bir şüphe bulutuyla yaşamasına neden olur. Test etme ve kanıtlama bakımından üzerinde yapılan tartışmalar hâlen devam etmektedir. Çeşitli kesimlerin itirazları cevaplanmayı beklemektedir. Mesela feministler cinsiyet merkezli bakış açısına sahip olan Freud'un görüşlerini şiddetle eleştirmektedir. Açıkçası psikanalitik kuramın sorunsuz olduğunu söylemek mümkün değildir. Her kuramda olduğu gibi itiraz noktaları vardır ancak psikanaliz konuya ilgi duyanların katkıları ile o ilk zamanların sınırlı, yer yer "tüyler ürperten" görüşlerinin çok ötesine geçmiştir. Ortaya çıkışından günümüze kadar psikanalizin paradigması büyük bir gelişme kaydetmiştir. Çağın en genç disiplinlerinden olmakla birlikte kurucusunun sunduğu perspektifi aşmış; uzmanların, düşünürlerin emekleri ile etkili bir vizyona kavuşmuştur. Hakkındaki eleştiri, itiraz ve tartışmalar nihayete ermese de psikanaliz, varlığı tescillenmiş bir disiplin olarak çalışmalarını yürütmektedir. Gelişimi ve tarihçesi göz önünde bulundurulduğunda, kısa periyotlarla kendini yenileyen bakış açıları elde ettiği ve paradigma inşasını halen sürdürdüğü müşahede edilir.

Psikanaliz tıp dışında edebiyat, antropoloji, sosyoloji gibi bilim dallarına da uygulanabilir bir kuramdır. Kuramın başka sahalara taşınabilmesindeki rahatlık onu kullanışlı kılmış, öğretisi de böylece yaygınlaşmıştır. Psikanalitik düşünce, edebiyat sanatına ve eleştirisine derinlik kazandırmıştır. Edebiyatın malzemesi kelimeler, hayaller; kaynağı ise insan ruhudur. Bunlar psikanalizin birinci dereceden araştırma havzasıdır. İnsan hayatının söz konusu edildiği bir yerde "psişe"yi*, psikolojiyi dışlamak mümkün değildir. İnsan hayatı ise edebiyatın temel konusudur. Dolayısıyla edebiyat ve insan ruhu üzerine olan çalışmalar zaten kaçınılmaz biçimde yolları kesişen iki koldur. İnsan ruhunun sınırsızlığı, bilinmezliği, derinliği ve muhteşem oluşu bu iki disiplinin böylesine engin bir sahada işbirliğinde bulunup birbirinden faydalanması için gerekli olan en büyük sebeptir.

Psikanaliz sanat üretiminin doğasını kavramaya fayda sağlar. İstekler, korkular, sinsi sevinçler, heyecan dalgaları, ruhi sorunlar, her türlü duygu birikimi bilinçaltına yapılan sondajla nedenleriyle birlikte açığa çıkar. Psikanaliz bu pratiği yaparken bir anlamlandırma ve yorumlama sistemi kurar. Sistemin kendine has istinat noktaları vardır. Bunların başında rüya yorumu gelir. Rüyaların yorumu kişinin bilinçaltı, benliği, olaylara bakış açısı hakkında bilgi verir. Aslında sanat

* Psişe terimi psikolojide ruh, zihnî etkinlerin tümü anlamında kullanılır.

eserlerinin – anlamlı kümeler veya kanonlar şeklinde tertip edilerek – bu teknikle istikrarlı bir yorumu kültürün oluşumu, yapısı ve normlar üzerine fikir yürütmede yardımcı olur. Böyle bir faaliyete girişerek özgün, sıra dışı sonuçlara ulaşmak olasıdır.

Mamafih rüyayı anahtar olarak kullanarak farklı araştırmalar da yürütülebilir. Bir yazarın eserinde rüya kavramına bağlanacak unsurlar irdelenerek özel, kısmi bir takım sonuçlara varılabileceği gibi yazarın diğer tüm eserleri mütalaa edilerek tutarlılık arz eden yönlerinden genel hükümler çıkartılabilir. Başka yazarlardan çıkan sonuçlarla karşılaştırmalar yapılması suretiyle rüyaların edebî eserlerdeki işlevlerine, taşıdıkları anlamlara, bunların yazardan yazara, şairden şaire değişiklik gösteren taraflarına dair ayrıntılı çalışmalar yürütülebilir. Buradan sanatçıların ruh dünyalarına yönelik çıkarımlarda bulunmak, edebî türler bazında rüyanın anlam dizgesini tespit etmek, dönemlerle bu dizge arasındaki ilişkiyi yorumlamak gibi daha önce hiç yapılmamış çok boyutlu çalışmalar ortaya konabilir. Örneğin rüya odak alınarak Tanzimat Dönemi eserleri ile Cumhuriyet Dönemi eserleri tür, yazar, hayal gibi karşılaştırma noktaları saptanarak irdelenebilir. Ziya Paşa'nın yazdıkları ile Tanpınar'ın kaleme aldıkları arasındaki farkın ne olduğu; dönemin zihne, duyuşa, hayale, rüyaya nasıl tesir ettiği tartışılabilir. Bu tarz araştırmalarla üslup ve ruh hâli arasındaki ilişkiye dair çeşitli bulgulara ulaşmak olasıdır.

Psikanalitik edebiyat kuramı temel olarak arınma, rüya, oyun, nevroz, iç çatışma, savunma mekanizmaları kavramları üzerine kuruludur. Her türlü otorite figürüne merak ve kuşkuyla yaklaşır. Hegemonik unsurların insanlığın bilinçdışında nasıl görüldüğünü araştırır. Baba, devlet, Tanrı, sistem olguları hakkında zihnin işleyiş ve algılayışına yönelik fotoğraflar verir. Bunu yaparken, psikanaliz makinesinin merceği edebiyat eserlerine odaklıdır; çünkü edebiyat, hayatın temsilidir. Hacimli yapılarıyla romanlar, tüm detaylarını vererek; yoğunlaşmış metinler olarak şiirler, simgeleşmiş şekilde akıp giden zamanı, hayatı, yürüyen sistemleri, kaos hâlindeki kosmosu, insanoğlunun iç dünyasını farklı formlarda, verili biçimde sunar. Edebiyatı psikanaliz eşliğinde okumak, insanın ya da toplumun kurulu düzenle, otorite ile münasebetini inceden inceye etüt etmeye yarar. Tüm bunların dışında, edebî eserlerdeki alt metinleri çözümleyerek cinsiyet, siyaset, zihniyet düzleminde yapılabilecek değişik okumalar için alternatifler getirir.

Psikanaliz, yazarın ve toplumun ruhunun esere niçin ve nasıl yansıdığını araştırmaya yardımcı olur. Edebî eser, yazarın olduğu kadar içinden çıktığı toplumun, kültürün ruhundan da izler taşır. Eserin toplum ruhunun ve o toplumun kültür özelliklerinin niteliğini yansıtmadığını düşünmek zordur. Edebî eser ile sosyal ortamdaki sorunlar, sevinçler, endişeler tasvir edilerek hayatın hissi panoraması çıkartılırken okur, eserde belli bir bilincin izlerini takip eder. Bu sağlıklı, hasta veya yaralı bir bilinç olabilir. Psikanalitik kuram, bakışları işte bu noktaya çekmede mahirdir. Bilincin durumu, geçmişin onu nasıl şekillendirdiği, ifade ettiklerinin aslında ne manaya geldiği, söylediklerinden yola çıkarak söylemediklerinin neler olduğu eserin birleşenlerinden yola çıkılarak saptanır. Böylesi çok yönlü bir tahlilin, edebiyat araştırması bakımından ne denli kazançlı olduğu açıktır.

Psikanalitik edebiyat kuramı ile yapılan araştırmalarda ağırlık, genellikle yazar ve eser üstündedir. Oysa onun bir de okur cephesi bulunmaktadır. O, okuyucunun hangi metinlerden, niçin haz aldığı ve hangi metinlerden, niye uzak durmayı seçtiğini açıklar. Haz ve elem felsefesinin nispi bir tefsirini yapmak suretiyle okuyucunun metin karşısındaki durumunu ele alır. Psikanalizin merkezinde yer alan epiküryen bakış, okuyucudaki bilinçdışı ve tercih birleşimini anlaşılır biçimde ortaya koyar. Bu tarz incelemelerin Türk edebiyatında pek tecrübe edilmediğini, böyle bir boşluğun araştırmacıların gayretlerini beklediğini söylemek gerekir.

Psikanalitik edebiyat kuramı yerli ve yabancı uzmanlarca kritiğe tutulmuş; eksikleri, kusurları belirtilmiştir. Bununla beraber tıpkı diğer edebiyat kuramları gibi işlemekte ve gün geçtikçe daha fazla

kendisine başvurulmaktadır. Üstelik diğer kuramlarda olmayan tarafları da birer avantaj olarak görülebilir. Sosyal bilimlerin esnek ve yeniliğe açık dünyası araştırmacılara her türlü olanağı sunmuştur. Nihayetinde bu sahadaki her kuram bir bakış açısı, bir tercih, bir değerlendirme biçimidir. Edebiyat araştırmacıları, yapacağı çalışmaya uygun enstrümanları seçmek zorundadır. Hangi bakış açısı, hangi değerlendirme biçimi seçilirse seçilsin bir takım pürüzlerin yaşanmasının muhtemel olduğu hatırdan çıkmamalıdır. Kusursuz bir edebî kuram ancak akademik bir ütopyadır. Çağın dinamizmine ayak uyduramayan teorilerin söndüğü, hayatın hızının kavramları aşındırdığı bir dönemde, psikanalitik düşüncenin ilk hâlinden şu an sahip olduğu anlamlar rezervine uzanan yolculuğuna bakılırsa, kendini ne denli yenilediği ve doğuşundan itibaren sürekli olarak kullanıma elverişli bir hâlde olduğu ortadadır. Hızla değişen ve yenilenen dünyanın en genç kuramlarından olan psikanalitik kuramın da bu çerçevede ele alınması gerekir.

KAYNAKÇA

- Adler, A. (2012). *Yaşamın Anlamı ve Amacı*. İstanbul: Say Yayınları.
- Alper, Y. (2012). *Psikanaliz ve Aşk/Psikanaliz, aşk ve yaratıcılık üzerine*. İstanbul: Özgür Yayınları.
- Aytaç, G. (2005). *Edebiyat ve Kültür*. Ankara: Hece Yayınları.
- Aytaç, G. (2009). *Genel Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cebeci, O. (2015). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Emre, İ. (2005). *Edebiyat ve Psikoloji*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Freud, S. (1996). *Psikanaliz Üzerine* (Çev: Kâmuran Şipal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Freud, S. (2004). *Psikanaliz Üzerine* (Çev: A. Avni Öneş). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (1999). *Sanat ve Edebiyat*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Gagnebin, M. (2011). *Psikanalitik Bir Estetik İçin* (Çev: Simla Ongan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Geçtan, E. (2002). *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Geçtan, E. (1994). *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Habip, B. (2012). *Psikanalizin İçinden*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jung, C. G. (1997). *Analitik Psikoloji*, (Çev: Ender Gürol). İstanbul: Payel Yayınları.
- Önal, M. (1999). *En Uzun Asrın Hikâyesi – Yeni Türk Edebiyatına Teorik Bir Yaklaşım*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Rank, O. (2001). *Doğum Travması*, (Çev: Sabir Yücesoy). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarı, A. (2008). *Psikanaliz ve Edebiyat / Teori – Uygulama*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- Todorov, T. (2001). *Poetikaya Giriş*, (Çev: Kaya Şahin). İstanbul: Metis Yayınları.

Foucault'da Hakikat

Melike Molacı 

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya,
Türkiye, melikemolaci@gmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 24.04.2020

Kabul: 03.06.2020

Yayın: 29.06.2020

Anahtar Kelimeler:

Hakikat,
Özne,
İktidar,
Hakikat İstenci, Bilme
İstenci, Kendilik

Batı kültüründe özneleştirme biçimlerinin tarihini yazmakla ilgilenen ve bu amaç doğrultusunda “özne”, “hakikat” ve “iktidar” kavramlarına odaklanan Foucault, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkileri inceler. Bu inceleme aynı zamanda hakikatin iktidar ile olan kopmaz bağının sorunsallaştırılması anlamına gelir. “Hakikat nedir?” sorusu yerine “hakikat nasıl kurulur?” sorusundan hareket eden inceleme, hakikatin mutlak ve aşkın olmadığını, aksine tıpkı söylem ve özne gibi tarihsel ve olumsal olduğunu ortaya koyar. Hakikatin bir tarihi olduğu kabul edildiğinde onun iktidar tarafından nasıl kurulduğu, hangi stratejiler ve aygıtlarla dönüştürüldüğü, hangi rejimler ve kurallarla öznelere dayatıldığının da incelenmesi gerekir. Bu izlekler doğrultusunda doğruluk rejimlerinin, hakikat istencinin ve kendilik kaygısının soykütüğünü çıkaran Foucault, her bir sorunsallaştırma ekseninde bir deney nesnesi olarak kurulan özneye dayatılan hakikatin nasıl işlediğini araştırır. Foucault'nun her bir ekseninde özgül bir şekilde yürüttüğü soruşturma, bu çalışmada “bileştirici” bir şekilde ele alınmakta ve birbirine geçmiş her bir eksen, Foucault'nun temel kavramları ve ayrımları bağlamında değerlendirilmektedir. Her bir alanı içerecek şekilde Foucault'nun bilgi ve hakikatten ne anladığı; bir dışlama ilkesi olarak devreye giren hakikat istencinin bilme istenci ile ilişkisinin ne olduğu; yönetsel olarak öznenin kuruluşunda analizin ne şekilde sürdürüldüğü; kurulan özneye hakikatin nasıl dayatıldığı ve son olarak bu öznenin bir hakikat anlatıcısı olarak kendisi ile kurduğu ilişki biçimleri ele alınmaktadır.

Truth in Foucault's Thinking

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 24.04.2020

Accepted: 03.06.2020

Published: 29.06.2020

Keywords:

Truth,
Subject,
Power,
Will to Truth,
Will to Know,
Self

Foucault, who is interested in writing the history of subjectivation forms in Western culture and focuses on the concepts of “subject”, “truth” and “power” for this purpose, examines the relationships between thought and truth. This examination also means the problematization of the inextricable bond between truth and power. With reference to the question “How is the truth established?” instead of the question “What is the truth?” the examination reveals that truth is not absolute and transcendent, but rather historical and contingent, just like discourse and subject. When it is accepted that the truth has a history, it is necessary to examine how it was established by the power, which strategies and devices were transformed, and which regimes and rules were imposed on the subjects. In accordance with these themes, Foucault explores the genealogy of the regimes of truth, the will to truth, and the care of the self and examines how the truth imposed on the subject established as an experiment object in each problematization axis. The investigation that Foucault conducts in a specific way in each axis is dealt with in a “complementary” way in this study and each intertwined axis is evaluated in the context of Foucault's basic concepts and distinctions. This study examines what Foucault understands from knowledge and truth, including each domain; what the relationship between the will of truth and the will to know, which comes into play as an exclusion principle is; how the analysis is methodically continued in the establishment of the subject; how the truth is imposed on the established subject, and finally the forms of relationship that this subject establishes with the self as a truth narrator.

Atıf/Citation: Molacı, M. (2020). Foucault'da hakikat, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 18-28.



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)”

GİRİŞ

Foucault'ya göre günümüzün siyasi, etik, toplumsal ve felsefesi sorunu bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya çalışmak değil; kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden kurtarmaktır. Yüzyıllardan beri zorla dayatılan bireyselliği reddederek yeni öznelik biçimlerine geçerlilik kazandırmak gerekmektedir.¹ Yani “bugünkü hedef ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir” (Foucault, 2005d: 68). Bu bağlamda kendisini bir “düşünce tarihçisi” olarak tanımlayan Foucault, yapıtlarının amacını “insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazmak” (Foucault, 2005d: 58) olarak ifade eder. Bu amaç temelde iki iddiayı içerir: İlki öznenin verili ya da aşkın bir temeli olmadığı anlamına gelen anti-humanist negatif bir iddia iken; ikincisi öznenin tarihsel olarak kurulduğunu ve dayatılmış bireysellik biçimlerinin olumsal olduğunu gösteren pozitif bir iddiadır (Keskin, 1997: 31). Bu bağlamda Foucault temelci (*fundamentalist*) özneyi reddederek, öznenin nominalist bir indirgemesini yapmayı dener. Öznenin tarihsel ontolojisini yapmak demeye gelen bu çözümleme biçimi, aynı zamanda modern Batı düşüncesinin hakikat ile olan ilişkisinin tarihini yazmak demektir. Zira Descartes'dan bu yana bilgiyi mümkün kılan ve hakikatin ortaya çıktığı köken noktası olarak kutsallık atfedilen özne, kesin anlamda verili değilse, izlenmesi gereken, öznenin kurulduğu deneylerin “hakikat”inin izini sürmektir. Zaten Foucault için düşünce tarihi, “hakikatin düşüncesi olarak düşünce tarihidir” (Foucault, 2005d: 85).

Düşüncesini büyük ölçüde “özne”, “iktidar” ve “hakikat” kavramlarına hasreden ve bu kavramlar arasındaki süreksiz ilişkileri özgül bir analiz ve özgün bir yöntemle gözler önüne seren Foucault, özneye dair bütün çözümlemeleriyle birlikte, düşünce ile hakikat arasındaki ilişkilerin tarihini yazmakla da ilgilenir. Kuşkusuz düşünce ile hakikat arasındaki ilişkinin çözülmesi, “hakikat nedir?” sorusuna bir cevap verme vaadi içermez. Zaten Foucault açısından böylesi bir soru, hakikatin değişmez, mutlak ve aşkın olduğunu varsayar; verilecek cevap da hakikatin tarihsellikten bağımsız, her türlü sorunsallaştırmadan ayırık ve ayrı başına bir varlık olarak düşünülmesinin yolunu açar. Oysa Foucault'ya göre hakikat, tarihsel ve olumsal olarak var edilir, çeşitli pratikler aracılığıyla sürekli olarak değişir ve dönüşür. Bu nedenle yazılması gereken bir “hakikat tarihi” olacaksa bu tarihte, ne kavram doğduğu ilk andan başlayıp geçirdiği gelişimler boyunca takip edilmeli ne de hakikat kavramı, bulunduğu bağlamı oluşturan diğer kavramlarla bir arada çözümlenmelidir. Bunun yerine Foucault bir “düşünce tarihçisi”nden bekleneceği üzere “çeşitli deneyim alanlarının ya da pratikler kümesinin nasıl olup da bir sorun haline geldiğini, konuşma ve tartışmalara yol açtığını, yeni tepkileri kısıktırdığını ve daha önce sessiz kalmış olan davranışlarda, alışkanlıklarda, pratiklerde ya da kurumlarda nasıl bir krize yol açtığını” (Foucault 2005b: 60) çözümler. Hakikatin bir tarihi olduğu kabul edildiğinde, hakikati bilmenin, onu bilen öznenin tarihiyle de ilgili olması gerekir. Nitekim Foucault'ya göre toplumsal pratikler, yalnızca yeni nesnelere, kavramları ya da teknikleri ortaya çıkarmazlar; bunun yanında bu pratikler yeni öznelik ve bireysellik biçimlerini doğuran bilme alanları da meydana getirirler. Dolayısıyla bilgi öznesinin bir tarihi olduğu kabul edildiğinde, hakikati bildiğini iddia eden öznenin nesnesiyle ilişkisinin yani hakikatin de bir tarihinin olması gerekir. Bu bağlamda “öznelik ve hakikat” genel başlığı, aynı zamanda kendi'nin bilgisinin somut biçimleri ve bunların tarihi üzerine bir araştırma yapmak anlamına gelir (Foucault, 1993: 127). Hakikat söz konusu olduğunda Foucault,

¹ Fransızca'da özne hem denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan hem de vicdan ya da bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olana işaret eder (Foucault, 2005d: 63). Bu ikili içerik, Fransızca söz konusu olduğunda öznelik ile bireyselliği ayırmayı gerektirmez. Fakat Türkçe'de böylesi ikili bir anlam içeriği olmadığı için, ayırım “bireysellik” ve “öznelik” kavramları ile sağlanabilir. Bu bağlamda bireysellik insana iktidar tarafından dayatılan varolma biçimleri (bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme vb.) kümesidir. Bireysellik iktidarın bilme istenci ile bireylerden hakikatlerini dillendirmelerini isteyeceği ve itirafı üzerine iktidarını işleteceği siyasi bir teknolojidir. Öznelik ise insanın varolma biçimleri ile kurduğu bilinç ilişkisine işaret etmesi bakımından etik bir içeriğe gönderimde bulunur. Öznelik iktidarın mikro yayılımından nasibini alan bireylerin, kendilikleri ile kurduğu ilişkilerde kaygı durumlarına, özgürlük pratiklerine ve varoluş estetiklerine ilişkindir.

belirli türde davranan, belirli alışkanlıklara ve pratiklere sahip bir toplumda kurumların, pratiklerin ve alışkanlıkların nasıl sorunsal haline geldiğini soykütüksel bir analiz ile inceler.

Foucault özneliğin hakikat ile olan ilişkisinde öznenin farklı zamanlarda ve kurumlarda kendini bir bilgi nesnesi olarak nasıl ortaya koyduğunu, bu nesne konumunun hangi prosedürler uyarınca belirlendiğini ve özneye dayatılmış bir hakikat olduğu kabulünün, özne üzerinde nasıl bir iz bıraktığını soruşturur. Gerek iktidar² tarafından dayatılan bireysellik biçimlerinde gerekse kişinin kendisiyle kurduğu bilinç ilişkisi olarak özneliğin belirlenmesinde hakikatin devreye girdiğini düşünen Foucault, bu bağlamda hakikatin iki tarihi olduğunu öne sürer: Birincisi kendi düzenleme ilkelerinden yola çıkarak kendi kusurlarını düzelten bir tür iç tarih (bir tür bilim tarihi) iken, ikincisi toplumda hakikatin oluştuğu, belli oyun kurallarının tanımlandığı bir tür dış tarihtir (Foucault, 2005a: 166-167). Dışsal bir hakikat tarihinin öznenin tarihsel kurulumunu ortaya çıkaracağını düşünen Foucault, bu çerçevede hakikat kavramını soruşturur. Fakat bu soruşturma kavramın ortaya çıktığı büyük anın tespit edilmesi anlamına gelmez; hakikatin sorgulanması, hakikati söylediğini iddia eden söylemlerin,³ o söylemlerin eklenip hakkında konuştuğu şeylere yüklediği kavramların, bu kavramsallaştırmaların hangi kurallara ve hangi toplumsal-tarihsel ihtiyaçlara göre ortaya çıktığının araştırılması anlamına gelir. Foucault farklı dönemlerinde farklı şekillerde (sözgelimi söylem düzeyinde doğruluk rejimleri, iktidar düzeyinde hakikat yasası ve etik düzeyinde hakikat-özne ilişkisi) ele aldığı hakikate, ortak biçimini veren şeyin “sorunsallaştırma” kavramı olduğunu belirtir. Foucault'ya göre:

“Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi *doğru ve yanlış oyununa* sokan ve onu bir düşünce nesnesi (ister ahlaki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, ister siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür” (Foucault, 2005d: 86).

Burada Foucault'nun hakikat/doğruluk oyunu (*jeux de vérité*) ile kastettiği, sorunsallaştırmayı oluşturan pratiklerde belli hakikatlerin üretilmesi için kullanılan kurallar bütünüdür. Hakikat oyunlarının olumsal yapısının sorunsallaştırma süreçleri ile açığa çıkarıldığını ortaya koyan Foucault,

² Foucault'nun düşüncesinde iktidar kavramı oldukça önemli bir yer işgal eder. Fakat bu önem Foucault felsefesini tamamiyle bir tür iktidar analizi olarak tanımlamayı gerektirmez. Zira Foucault açısından özne temel sorun olup, öznenin belirli bir hakikat oyununa dâhil olması noktasında iktidar devreye girer. Bu haliyle bilgi-iktidar yumağı, özne-hakikat analizi için en iyi araç olması bakımından önemlidir (Foucault, 2005d: 233). Foucault için iktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belirli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır (Foucault, 2010: 72). İktidar dinamik, merkezsiz ve anonimdir; aşağıdan yukarıya doğru toplumun her yerinde hazır ve nazır, ortaya çıktığı durumlara göre farklı düzeylerde uygulanan mikro ilişkisellik biçimleridir. İktidar gözlemlenebilir değildir; görelî yoğunlaşma ya da seyrelme alanları belirlenebilse de ölçülebilir değildir, yalnızca etkilerinde analiz edilebilecek, kendini yalnızca etkilerinde var eden bir ilişkidir (Deveci, 1999: 30). İktidar, güçleri dizginleyen, onların rastlantısallığını önleyen kimi zaman negatif kimi zaman da pozitif etkileri gözlemlenen stratejik bir mekanizmadır. Bu bağlamda Foucault çeşitli iktidar biçimlerinden bahseder: Şiddet ve baskıyı esas alan, kralın bedeninde cisimleşen “hukuksal-söylemsel (*juridico-discursive*) iktidar” (1992b; 2011); şiddeti dışlayan, yaşamı merkeze alıp niteleyen, ölçen, değerlendiren hiyerarşiye sokan ve bunları yapmasına olanak sağlayan bilgiyi kendine bağlayan “norm iktidarı” (1992b: 231); insan bedenine bir makine olarak yaklaşan, bedeni terbiye etme, güçlerini ortaya çıkarma, yeteneklerini geliştirme ve üretkenliğini sürekli artırarak, bedenden maksimum faydayı sağlama amacı güden “disiplinci iktidar (*anatomo-politika*)” (1992b: 169-170; 2010: 102); bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşulların önem kazandığı ve bunların sorumluluğunun yüklenilmesi noktasında bir dizi müdahale ve düzenleyici denetimin ortaya çıktığı “düzenleyici iktidar (nüfusun biyo-politikası)” (2010:102-103); son olarak hem disiplinci hem de düzenleyici iktidarı içine alan, insanın biyolojisini söz konusu eden, sınırını insan bedeninde çizen, insani güçlerin artırılmasına yönelik, yaşamı her alanda kuşatan “biyo-iktidar” (1992b; 2010). Foucault'ya göre çeşitli stratejileri ve aygıtları ile kendi içinde sürekli dönen modern iktidar, Hıristiyanlığın selamete yönelik, kendini adayıcı, bireyselleştirici ve bireyin kendi hakkındaki hakikatini üretip ifşa ettiği “pastoral iktidar”ın devamıdır. Pastoral iktidarda çobanın (*pasteur*) sürüsündeki her bir üyenin iyiliğini gözetmesi, her biri hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Bu bağlamda modern iktidarın rasyonelitesi, bu amaçları dönüştürerek pastoral iktidarı laikleştirir (2005d:213).

³ Dil biliminde kullanıldığı şekliyle basit anlamda yazı veya konuşma pasajı anlamına gelen söylem, Foucault'da farklı bir anlam içeriğine sahiptir. Söylem belirli düzeyde dilbilimsel olguların ve başka bir düzeyde polemik ve stratejik olguların düzenli toplamıdır (Foucault, 2005a: 165). Tarihsel ve anonim kurallardan oluşmuş söylem, belirli stratejiler uyarınca nesne, kavram, ifade biçimleri ya da temaya bağlı olarak bir araya gelen kopuk ifadelerden meydana gelir. Söylem, üstüne konuşulan nesnelere sistemli bir biçimde biçimlendiren uygulamalar toplama olarak anlaşılmalıdır.

hakikatin hiçbir şekilde aşkın ve mutlak bir şeye işaret etmediğini düşünür. Hakikat de tıpkı özne gibi sorunsallaştırılır, kurulur, değişir ve dönüşür; fakat aynı zamanda kendisini üreten ve destekleyen iktidar ilişkileri ile kopmaz bağında özneyi kurar, değiştirir ve dönüştürür. Foucault'ya göre özne deneyimin tarihsel sorunsallaştırmalar yoluyla kurulmasından hareketle modern Batı düşüncesinde özne üç ana eksenle belirir: Bilgi, iktidar ve etik.

Foucault'nun felsefesinde bir sistemleştirmeyi sağlayan bu üç ayrı eksen onun üç ayrı dönemine de işaret eder: İlki *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisinde* "arkeolojik"⁴ analizin yapısalcılık ile ilişkilendirildiği, söylemsel pratiklerin ağırlıkta olduğu bir dönem; ikincisi *Hapishanenin Doğuşu* ile birlikte "dispositif"⁵lere⁵ yöneldiği ve bilgi-iktidar yumağını çözümlendiği bir dönem; nihayet üçüncüsü *Cinselliğin Tarihi* ile başlayıp tamamlayamadığı, insanın dayatılmış bireysellik biçimlerini reddetmesini sağlayan ve kendisiyle kurduğu bir bilinç ilişkisi olarak özneliği ele aldığı bir dönemdir. Bu bakımdan modern Batı düşüncesinde insanları özneye dönüştüren bu üç ayrı özneleştirme kipi hem belirli kavramlar ve kuramlar içeren ve ürettiği hakikatlerle ifade bulan bir bilgi alanına (söylemsel pratikler), hem belirli normlar ve kurallar üzerinden işleyen bir iktidar alanına (söylemsel olmayan pratikler), hem de bu bilgi ve iktidar alanları bağlamında kişinin kendisiyle kurduğu belirli bir ilişki biçimi olarak etik alana işaret etmektedir (Keskin, 1999: 16-17).

Foucault'nun her zaman için sorununun özne ile hakikat arasındaki ilişki (Foucault, 2005d: 233) olduğunu belirtmesinden hareketle, her bir sorunsallaştırma ekseninde bir deney nesnesi olarak kurulan özneye dayatılan hakikatin nasıl işlediğini araştırmak gerekmektedir. Ancak Foucault tarafından her bir eksen özgül bir analize tabi tutulmuş olsa da, her bir özne düzeyinin birbiri ile kopmaz bağlara sahip olduğu ve hatta her birinin var olma koşulunun diğer ikisiyle karmaşık ilişkiler içerdiği (Keskin, 1997: 32) göz önünde bulundurulduğunda, hakikatin her üç eksenle ayrı ayrı soruşturulması bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. Bu nedenle bu çalışmada Foucault'da hakikatin "bileştirici" bir çözümlenmesine girişilecek, birbirine geçmiş her bir eksen Foucault'nun temel kavramları ve ayrımları bağlamında değerlendirilecektir. Bu çalışmada her bir alanı içerecek şekilde Foucault'nun bilgi ve hakikatten ne anladığı; bir dışlama ilkesi olarak devreye giren hakikat istencinin bilme istenci ile ilişkisinin ne olduğu; yöntemsel olarak öznenin kuruluşunda analizin ne şekilde sürdürüldüğü; kurulan özneye hakikatin nasıl dayatıldığı ve son olarak bu öznenin bir hakikat anlatıcısı olarak kendisi ile kurduğu ilişki biçimleri ele alınacaktır.

Kuşkusuz bugün olduğumuz şeyi reddetmek için gerekli olan kendilik ve başka bir ilişkiye imkân sağlayan farklı bir öznelik, öznenin kendisiyle kurduğu ilişkide ortaya çıkan hakikatini nasıl anladığına bağlıdır. Bu husus mevcut öznelik biçimlerini ve hakikat oyunlarını ifşa eden Foucault'nun, geç dönem düşüncesinin merkezi temalarından biri olan kendilik kaygısında ve bu kaygıda kendini gösteren asketik yaşamda belirginleşmektedir. Özellikle çalışmanın son izlediği olan kendilikte, kişinin kendine hükmettiği ve iktidarı kendinde uyguladığı bir "kendine hâkim olma" düzeneği olarak ortaya çıkar. Bu haliyle kendilik teknikleri iktidar, özne ve hakikat arasındaki kopmaz bağları bir kez daha teyit eder ve "kendine hâkim olan" kişinin kendi üzerindeki iktidarını ifşa eder. İşte bu bağlamda bu çalışmada, kişinin kendi hakikatini ve kendi üzerinde işlettiği iktidarını

⁴ Arkeolojik analiz "episteme"yi ve "episteme"nin bağlandığı tarihsel uygulama (hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratikleri içerecek şekilde) süreçlerini ortaya çıkarmak ile ilgilidir. Arkeoloji ifadelerinin oluşumunun ve dönüşümünün genel sistemi olan arşiv kipinde söylem analizidir (Foucault, 1999:169).

⁵ "Dispositif", bilgi türlerini destekleyen ve onlarca desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri (Foucault, 2005c: 122) olarak söylemsel (anonim ve tarihsel kurallardan oluşan bütünlük [kitaplar, metinler, hesaplar, kayıtlar bilimler]) ve söylemsel olmayan (belirli kurallar ve normlar üzerinden işleyen bir iktidar alanı [binalar, kurumlar, teknikler, nesnelere, gelenekler]) pratiklerin oluşturduğu sistemlere işaret eder. Dispositif içinde söylenenler kadar söylenmeyenleri de bulup çıkarabileceğimiz söylemler, yasalar, kurumlar gibi ayrışık öğelerden oluşan yapıdır. Bu bakımdan hem bilgi türlerini destekleyen hem de bilgi türlerince desteklenen güç ilişkileri stratejilerini içerir.

sağlamlaştırılan kendiliğin önemi vurgulanacak ve kendilik ile kurulan ilişkinin de bir tür iktidar ilişkisi olduğuna dikkat çekilecektir.

Bilme İstenci ve Hakikat İstenci

Foucault bilme ile bilginin, bilme istenci ile hakikat istencinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgularken, bilme istencinin genellikle merak, ele geçirme, egemen olma, bilinmeyen karşısında duyulan korku gibi psikolojik ve antropolojik kavramlar ya da dünya görüşleri, değerler sistemi ve temel gereksinimler gibi tarihsel gerçeklikler ile birlikte düşünüldüğünü belirtir (Foucault, 1993: 44-45). Özellikle felsefede akılla birlikte işleyen temalar ve kuramsal modeller, bilme istencini çözümlenmeyi sağlayacak araçları silikleştirir. Fakat Foucault incelikli çözümlenmelerinde insanların kendileri üzerine dört değişik türde bilgi ortaya koyduklarını ifade eder: Bunlar nesnelere üretmeyi, dönüştürmeyi ve işlemeyi sağlayan “üretim yordamları”; imleri, anlamları, simgeleri ya da imlemleri kullanmayı sağlayan “im dizgelerinin yordamları”; bireylerin davranışlarını belirleyip, kimi ereklerle yönelten ya da egemenlik altına alıp özneyi nesneleştiren “erk yordamları” ve bireylerin ister kendi kendilerine, ister başkalarının yardımıyla kendi bedenleriyle, ruhları, düşünceleri, tutumları, varolma biçimleri üzerinde belli birtakım işlemler uygulayarak belli bir mutluluk, arınmışlık, bilgelik ya da ölümsüzlük durumuna erişmek için kendi kendilerini dönüştürmelerine elveren “ben yordamları”dır (Foucault, 1992a:15).

İlk iki yordam daha çok bilimlerin ve dilbiliminin araştırma yöntemlerine işaret ederken, erk ve ben yordamları, bireysellik ve öznellik ile ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda bilme istenci, bir yandan kişilerin üstünde toplumsal kurumlar tarafından kurulan bir dizi hükmetme pratiğine işaret etmeye devam ederken öte yandan kişinin kendini kendi tarafından inşa etmesini de içerir. Söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerden doğmuş bir bilgi (*savoir*)⁶ alanının, bu alanı kuran pratiklerin ve bu pratikler tarafından oluşturulmuş hakikat oyunlarının analizi, hem öznenin ve bilme istencinin kuruluş stratejilerini hem de erk yordamlarının işleyişini açığa çıkarır. Bu bağlamda Foucault bir öznenin ön varlığını kabul etmeksizin bizzat öznenin oluşumunun tarihsel analizini yapan bir söylem tipi olarak Nietzsche'nin söylemine işaret eder. Bilginin ve öznenin tarihsel analizinde, bir model olarak bu söylemi alan Foucault, Nietzsche'de bilgi ve hakikate ilişkin iki düzeyi birbirinden ayırır: İlk bilginin kökeni (*ursprung*) yoktur; o icat (*erfindung*) edilmiştir. Bilgi hiçbir şekilde insan doğasına kazanmış bir içgüdü değil; sadece içgüdüler arasındaki oyunun, karşı karşıya gelmenin, birleşmenin ve mücadelenin sonucudur. Bilgi insan doğasına bağlı değildir, insan doğasından türetilmemiştir. Bilgi Nietzsche'de özlü bir şekilde ifade edildiği üzere “iki kılıç arasındaki kıvılcım” gibidir, fakat bu kılıçlar aynı demirden yapılmış değildirler. (Foucault, 2005a: 171)

İkinci olarak bilgi ile bilinecek şeyler arasında hiçbir benzerlik, önceden görülebilecek hiçbir yakınlık yoktur. Kant'ın ifade ettiğinin aksine deneyim koşulları ile deneyim nesnesinin koşulları arasında bir benzerlik, doğal bir bağ bulunmamaktadır (Foucault, 2005a: 172). Böylece bilgi ile bilinecek şeyler arasındaki ilişki bir şiddet, bir tahakküm, bir güç, bir iktidar ilişkisidir. Bilgi, ancak bilinecek şeylerin ihlali olabilir; yoksa bir algı, bir tanıma, bir özdeşleşme değildir. Bilginin ardında, nesneyi kendisine yaklaştırmaya, onunla özdeşleşmeye yönelik bir istenç yoktur; tersine ondan uzaklaşma ve onu yok etme istenci vardır. Bilgi radikal bir biçimde kötüdür (Foucault, 2005a: 174-175). İnsan ile bildiği şey arasında özel bir mücadele, bir kafa kafaya gelme, bir çatışma olduğu ölçüde bilgi vardır. Hiçbir şekilde bilgi nesnel değil, tarafgirdir; hakikatte hiçbir temeli olmaksızın şematize

⁶ Burada bilgi (*savoir*) ile bilme (*connaissance*) arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Bilgi tikel bilgilerden oluşan bir bütüne işaret ederken, bilme tikel bilgi biçimlerini adlandırmada kullanılmaktadır. Bilgi söylemsel bir uygulama tarafından düzenli bir biçimde oluşturulmuş, kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri alandır (Foucault, 1999: 233). Bilme ise kavramsal olmayan, yeterince özümlemlenir duruma gelmemiş, naif ve hiyerarşik açıdan aşağı, gerek duyulan bilimsellik ya da bilgi düzeyinin altında diskalifiye edilmiş alanı ifade eder (Foucault, 2011: 23).

eder, şeyleri birbirine indirger. Bu nedenle Foucault'ya göre bilgi aslında, bilmemedir (Foucault, 2005a: 178).

Batı felsefesinde izi Platon'a dek sürülebilecek uygunluk olarak hakikat o halde sorgulanması gereken bir temadır. Bir söylem önermeler düzeyinde ele alındığında, doğru ve yanlış arasındaki paylaşımın keyfi, değiştirilebilir ve kurumsal olmayıp, şiddete dayanmadığı düşünülebilir (Foucault, 1987: 27). Ancak bu hakikat istenci tarihsel olarak bilme istenci ile çakışmamaya başladığı, hakikat istencinin bilme istencine baskın olduğu andan itibaren alışıldık anlamını yitirir. Artık hakikat; uygunluk, apaçıklık, tutarlılık ya da uzlaşımçılık gibi klasik ölçütlere göre değil, sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütününe göre anlaşılmalıdır (Foucault, 2005c: 52). Bilme istencini yönlendiren, onu baskılayan ve değiştiren doğruluk rejimleri, bir yerlerde keşfedilecek ve teyit edilecek doğruluk bütünlüklerini aramaz; artık doğruluğu üreten ve dağıtan iktidardır ve onun erk yordamlarıdır. Bu bağlamda doğruluklar, en az iktidara bağlandığı kadar, olumsal yapıları itibarıyla, sınırları ve sınırlandırıcılığı aşılabilecek tarihsel kurgular olarak açığa çıkarlar. Dolayısıyla artık bir bilgi önermesinin değeri sadece doğru ve yanlış olma ile belirlenemez. Bir önermenin karmaşık ve ağır zorunluluklara uyması gerekir; önerme bir söyleme, bir disipline ya da bir bilime ait olabilmek için “doğru çizgide” olma şartını taşımak zorundadır (Foucault, 1993: 21).

O halde hakikati bilmek mutluluk ya da aşk gibi bir şey değildir; burada kin ve düşmanlık vardır. Yani bilgi her zaman insanın kendini içinde bulduğu belli bir stratejik ilişki, bir güç ilişkisidir. Hakikat ile iktidar arasında çatışma olduğunu, bilginin olduğu yerde iktidarın bulunmadığını söyleyen Platoncu mit tasfiye edilmelidir (Foucault, 2005a: 198). Bilgi ve iktidar kopmamacasına birbirine bağlıdır. İktidar ve bilgi birbirini doğrudan içerirler; bilgi alanı oluşturmayan bir iktidar ilişkisi olamaz ve aynı zamanda iktidar ilişkisi varsaymayan bir bilgi alanı da mevcut değildir (Foucault, 1992b: 33). Bu bağlamda hakikat kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içerisinde (Foucault, 2005c: 52). Hakikat rejimine ve erk yordamlarının işleyişine işaret eden bu döngüsellikte “keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü” söz konusu değildir, burada sadece hakikatler iktidar ilişkilerinin *spesifik* icatlarıdır. O halde iktidar hakikati üretir, nesne alanlarını ve doğruluk ritüellerini belirler. Foucault'ya göre bütün hakikat iddiaları dilin, söylemin ya da temsilin olduğu her yerde var olan iktidar istencinin ürünleridir.

Bilgi ile bilinecek şeyler arasında hiçbir ilişki yoksa, bu “ilişki” keyfi olup iktidar ve şiddet ile oluşuyorsa hakikatin kaynağı olarak ne bir Tanrı'dan ne de bir insani öznenen bahsedilebilir.⁷ Nitekim öznenin varlığının teminatı, arzudan bilgiye, bedenden hakikate giden bir sürekliliktir; fakat artık bilgi bir sürekliliğe işaret etmez, o süreksizliğin sürekliliğinde ortaya çıkar. Özne, tıpkı söylem gibi, söylemsel pratikleri verili bir dönemde birbirine bağlayan ilişkiler bütünü olan “episteme”de (Foucault, 1999: 245) birtakım pratikler aracılığıyla kurulur. Söylem belirli kurallara (nesne, kavram, ifade biçimleri ya da tema) göre oluşurken, bir özne konumları dizisi açar ve bireyler bu konumların içini doldururlar (Keskin, 1997: 35). Bu açıdan öznenin yapımı üç aşamada anlaşılabilir: İlki öznenin ayıklanma mekanizmaları sonucu, söylemde konuşma konumu kazanan, belirli nitelikler ile tanımlanmış “konuşan özne”, ikincisi söylemin meşruiyetini kazandığı ve uygulama noktası olarak işlerlik gösteren “kurumların betimlenmesi” ve son olarak özne konumlarının hangi prosedürler uyarınca doldurulacağını, öznenin söylemdeki pozisyonunun ne olacağını belirlediği (konuşan,

⁷ Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in o ünlü bitiş cümlesinde, modernliğin sonsuz Tanrı'yı öldürerek insanın doğuşunu müjdelediği yerde aslında kendi sonluluğu içinde, “tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacak” bir öznenin ölüm fermanını imzaladığını ifade ederken (Foucault 2001:539) tam da hakikatin öznesinin yokluğunu vurgulamak ister.

soru soran, dinleyen ya da cevap veren özne vb.) “potansiyel ilişki biçimleri”dir (Foucault, 1999: 69-73).

Foucault söylemsel oluşuma yayılmış konular dizisini dolduran öznenin, iktidar etkilerinin marjinal alanlarında (delilik, suç, cinsellik vb.) soykütüğünü çıkarırken her bir alanda erk yordamlarının nasıl işlediğini ve öznenin hakikat oyunlarına nasıl dâhil edildiğini gösterir. Delilik ve akıl hastalığı söz konusu olduğunda *Deliliğin Tarihi* ve *Kliniğin Doğuşu*'nda deliliğin hangi tanımlar, hangi hakikat oyunları yoluyla sorunsallaştırılarak “akıl hastalığı” olarak kurumsallaştığını, bu kurumsallığın hangi teknik, idari ve hukuki aygıtlar temelinde ortaya çıktığını ve insanın kendini nasıl “akıl hastası” olarak düşündüğünü tarihsel olarak ortaya koyar (Foucault, 2006a; 2006b). Suç söz konusu olduğunda *Hapishanenin Doğuşu*'nda suçun ve cezanın hangi hakikat oyunları ve kapatılma pratikleri uyarınca dönüşüme uğradığını; kriminoloji, hukuk, psikiyatri, psikoloji ve pedagoji gibi bilgi alanlarının nasıl kurumsallaşarak hapisane aygıtının etkinliğine katkıda bulduklarını; insanların kendilerini suçlu olarak görüp, nasıl sürekli bir gözetim nesnesi olarak kurulduğunu ortaya koyar (Foucault, 1992b). Son olarak sadece duyum ve haz, yasa ve yasak sorunu değil, aynı zamanda bir doğru ve yanlış sorunu olan cinsellik (Foucault, 2010: 48) söz konusu olduğunda Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde yapay bir kategori olan cinselliğin nasıl iktidar tarafından dev bir “hakikat üretim makinesi” olarak bireyin gözlem ve denetim altında tutulmasına hizmet ettiğini; kurumsallaşmasının izinin günah çıkarma hücrelerinden, psikanalist divanına nasıl evrildiğini ve insanların nasıl olup da bir itiraf hayvanına (*homo confessio*) dönüştürüldüğünü araştırır (Foucault, 2010). Hakikat istenci ile iktidar istencinin örtüştüğü bütün bu izleklerde, öznelardan kurgusal hakikatleri benimsemeleri ve özneliğin teminatı olarak değişkenliğinden sual olunmaz bu hakikatleri kabullenmeleri beklenir. Öznenin kurulumunu sağlayan hakikat rejimleri ve bunları kuran bütün erk yordamları, iktidarın her an yarattığı ve yaratmaya devam ettiği hakikatleri, değişen özne konumlarıyla sürekli takas eder. Özne ile hakikat arasındaki bitimsiz değiş tokuşta, özne hakikatini kabullendiği, hakikat de belirlediği özne konumuna uygunluk gösterdiği sürece, varlığını muhafaza eder. Kuşkusuz hâkim epistememin söylemsel ve söylemsel olmayan kurallar bütününe bağlı olarak farklılık gösteren “epistemik hakikat ve özne”, öznenin verili olmadığını ortaya koyduğu kadar hakikatin de sabitlenemez “doğa” sını gün yüzüne çıkarır.

Kendinin Hakikati

Foucault'nun özne ve nesne alanlarını sorunsallaştırıp tarihsel olarak bu alanların kuruluşlarının izini sürmesinden başka, hakikat bahsinde değinilmesi gereken bir diğer husus, öznenin dâhil olduğu hakikat oyunlarıdır. Bu oyunlarda öznenin hakikat ile kendisi arasında nasıl bir ilişki kurduğu, hakikatin dönüştürücülüğünde kendini nereye konumlandığı, kısacası hakikat ile öznelik arasındaki ilişkinin işleyişi incelenmesi gereken bir diğer husustur. Foucault için öznenin kendi hakikati ile olan ilişkisinde kılavuz olacak soru şudur: “İçinde bulunduğumuz bu güncel zamanda biz kimiz?” (Foucault, 2005d: 106). Kendilik tekniklerinin genel çerçevesini belirleyen bu soru, insanın kendini geliştirmesi, kendi kendisini tepeden tırnağa değiştirmesi ve belirli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendisi üzerine yoğunlaşması anlamına gelir ve kendilik ekseninde öznenin etkin rolüne işaret eder. İşte bu bağlamda soykütüksel analizin sağladığı arka plan, kimliklerin özsel olmayıp tamamen iktidar tarafından dayatılmış olumsallığını göz önünde bulundurmaya sağlar. Bu noktada bir *ethos* olarak özgürlük devreye girer. Foucault için özgürlük pratiği, bir davranış biçimi, bir kendini yönetme, kendi davranış alanını yapılandırma, yaşama ne tür bir yapı ya da biçim vereceğine karar verme sanatıdır. Bu, özgürlüğü kullanarak kendiliği kendi davranışının öznesi olarak yeniden kurmak, kendi hakikatini dönüştürmek yani ahlaki olarak özneleşmek demektir.

Foucault için *ethos* bireyden dört şey talep eder: Ahlaki davranışının hammaddesi olarak etik tözünü ortaya çıkarmasını; bu tözün tabi kılma kipleri ile bağlantısını tanımasını; bu kiplerden kurtulmanın araçlarını belirleyip etik tözünü asketizm ile yoğurmasını; ve ahlaki idealini, ereğini belirlemesini (Foucault, 2005d: 205-208). Bütün bunlardan yola çıkıldığında etik tözün iki şeyi gösterdiği ortadadır: Bir yandan, kendilik pratiklerinin mucidi özne olmadığından, yani bu pratikleri bir davranış kalıbı olarak birey kendi kültüründe ve kendi toplumunda öneri, telkin ya da dayatma dolayısıyla tanıdığından (Foucault, 2005d:235) bir bağımlı kılma tarzı, öte yandan da, öznenin ya da daha kesin bir ifadeyle bireyin, kendisini yaratma yoluyla yeniden özneleşmesi ve kendisini dönüştürmek için bir özgürlük alanı bulabilmesi (Revel, 2005:168-169). Foucault'da öznenin kendine bir özgürlük alanı yaratabilmesi için kendine dönmesi, kendi eylemlerini ve düşüncelerini kendine çevirmesi gerekir. Kendine dönüş ve kendine özen gösterme anlamına gelen kendilik kaygısı ise bir dizi teknikle bir arada düşünülür. *Öznenin Yorum Bilgisi*'nde Antikçağ öznesinin “kendisi için kaygılanma”sını, “kendine özen gösterme”sini ve “kendini yetiştirme”sini ele alan Foucault, kendiliğin hem bir bilgi hem de bir bilme nesnesi olarak nasıl oluşturulduğunu ve kendi hakikatini bilen öznenin bildiği hakikatin neleri içerdiğini soruşturur. Antikçağ'da kendilik pratiğinin yaşama sanatıyla bütünleşmesi, kendiliğin yaşamın bütününe yayılan zorunlu bir varoluş durumu olduğunu gösterir (Foucault, 2015: 109). Yaşama sanatı nasıl davranılacağını bilmeyi, yeri geldiğinde kendini teselli etmeyi, herhangi bir acı, yıkım ya da ölümle karşılaşıldığında doğru düşünmeyi ve uygun eylemeyi içerir (Foucault, 2017b: 28). Bu bağlamda kendilik tekniklerini irdeleyen Foucault, doğru şekilde dinlemeyi, gerektiği durumlarda sessizliğini korumayı, titiz okumaları ve gündelik haline gelen yazmayı; yaşamda dayanıklılığı, kendini sınamayı ve sıkı perhizi kendilik kaygısının uygulamaları olarak görür. Bu pratikler aracılığıyla eylem yaşamını dönüştüren Antikçağ öznesi hem vicdan muhasebesini hem de olası felaket senaryolarını içeren durumlara ilişkin düşünsel talimlerini sürdürür ve başına gelebilecek bütün umutsuzluk, talihsizlik ve kazalarla başa çıkabilecek zihinsel duruma erişmeye çalışır (Foucault, 2015: 109-128). Gerek düşünsel talimler gerekse eylemleriyle kendini inceleyen özne, kendinde saklı bir hakikati keşfetmez, özne unuttuğu bir hakikati anımsar. Bununla birlikte unutilan hakikat kendi doğası ya da doğaüstü bir varlığın hakikati değildir, unutilan şey daha ziyade nasıl eylemesi gerektiğini belirleyen ilkeler ve öğrenmesi gereken davranış kurallarıdır (Foucault, 2017a: 46-47). Antikçağ'ın öznel pratiklerinde kendilik, keşfedilmesi ya da deşifre edilmesi gereken öznel veriler alanı olarak düşünülmez; zira bu öznenin kendinden sakladığı arzuları ya da gizli kalmış düşünceleri bulunmaz. Bu bakımdan Antikçağ'ın öznesinin kendine dair bilgisi açık ve seçik, hakikati ise aşikârdır. İşte bu düşünce ve davranış pratiklerinin sürekliliği Foucault'nun asketizm ile kastettiği şeydir aslında: Asketizm, öznenin kendiliği ile kurduğu ilişkinin dışsal etkiler karşısında sekteye uğramamasını; kendiliğin istikrarlı ve dingin, öznenin hakikatinin de sarsılmaz olmasını sağlar. Bu haliyle yaşama sanatı olarak asketizm yaşamın belirli bir anına ya da özel bir etkinliğe hasredilmez, o genel bir varoluş rejimi olarak anlaşılır (Foucault, 2017b: 29).

Antikçağ'da kendilikle ilişkinin yaşam boyu bir etkinlik, bir ödev ve hatta *ethos* olması, özneye diğerleriyle olan ilişkisinde kısmi bir bağımsızlık ve doldurması gereken diğer özne konularından da göreceli bir feragat sağlar. Kuşkusuz kendi üzerine çalışmanın önceliği, ötekine duyulan kaygıya baskındır; fakat yine de bu öncelik, faal hayattan düpedüz yüz çevirmek anlamına gelmez. Kim olduğumuz üzerine düşünmek “dünyanın bir sakini ve şehrinin bir yurttaşı olan kişiye bir davranış kuralı getirir” (Foucault, 2015: 461). Kişinin kendisinden başlayan etik dönüşümü ve kendi hakikatinin bilgisi, kişiye yapmak zorunda olduğu şeyin ölçüsünü belirlemede yardım eder. Bu haliyle kendilik üzerinde çalışmak,

“her tür karşılıklı konum ilişkisinden ve ötekiler üstündeki her tür iktidar uygulamasından bağımsız olarak kendilik üzerinde uygulanan iktidar ilişkisini tanımlar. Söz konusu iktidar ilişkisini

öteki iktidar ilişkilerinin alanından soyutlar ve ona kendilik üzerinde uygulanacak hükümlerlik dışında başka hiçbir dayanak, hiçbir erek vermez” (Foucault, 2015: 462).

O halde kendi üzerine uygulan iktidarın önceliği, özneye aynı zamanda, kapsamını sınırlandırmasına yardım ettiği diğer tüm bu ilişkilerde hem kendi bağımsızlığını tesis etme hem de kendisine uygulanan diğer hükmetme biçimlerinden bağımsız olma olanağı verir. Bu haliyle kendilik teknikleri aslında öznenin kendine hükmetmesi, iktidarı kendinde uygulaması anlamına gelir ve öznenin “kendine hâkim olması”, iktidarın etkinliğini sonlandırdığı anlamına gelmez. Foucault için günümüzde olanaklı olabilecek yeni öznellik biçimlerinin bir örneği olarak görülen Antikçağ öznelliği, aslında kendine hâkim olan öznenin kendi hakikatının başka türlü bir ifşasıdır. Bununla birlikte Foucault için kendilik teknikleri, bireylerin öznellikleri tanıyıp, kendilerinden bir sanat eseri⁸ yaratmalarının yanında bir başka şeye de işaret eder: Bu, ahlaki öznenin kendi hakikatını başkalarının hakikatiyle karşılaştırması ve bu yolla kendi hakikatını sürekli olarak gözden geçirmesi anlamına gelir. Yani kişi kendilik teknikleri ile bir yandan kendini temsil edecek, fakat öte yandan kendiliğin toplumsal bir varoluş hali olması dolayısıyla her zaman başkalarının kendiliği ile ilişki içerisinde birtakım davranış kalıpları geliştirip, birtakım görevler üstlenecektir. İşte kendilik sorumluluğunun ötekiliğe açıldığı noktada devreye *parrhesia*⁹ kavramı girmektedir.

Doğruyu Söylemek'te Batı düşüncesinde hakikatin iki şekilde sorunsallaştırıldığını ifade ederken *parrhesia*'nın izleğini takip eden Foucault, hakikate dair iki sorunsallaştırmaya dikkat çeker: İlki bir önermenin doğru olup olmadığını güvence altına almayı belirleyen ölçütlerin neliğine dair “hakikat analitiği”; ikincisi hakikati söylemenin önemiyle, kimin hakikati söyleyebileceğini bilmekle ve neden hakikati söylemek gerektiğini bilmekle ilgili olan “hakikat eleştirisi” (Foucault, 2005b: 132-133). İşte bu bağlamda Foucault için *parrhesia*, hakikat eleştirisine giden ve hakikati dile getirmeye muktedir öznenin tarihini ortaya koyan bir anahtardır. *Parrhesia*, kişinin hakikatle olan kişisel ilişkisini ifade ettiği, hakikati anlatma eylemini başka insanlara (ve aynı zamanda kendisine) yardım edip onların durumunu düzeltme amacını taşıyan bir ödev gibi gördüğü ve bu nedenle hayatını riske attığı sözel bir etkinliktir (Foucault, 2005b: 16). Bu tanımdan yola çıkıldığında *parrhesia*'nın nitelikleri “açık sözlülük”, “hakikat”, “tehlike” ve “ödev”dir. Açık sözlü *parrhesiastes parrhesia*'yı konuşurken, retorik bir oyun oynamadan, dolaysız sözcük ve ifade biçimleri ile kendi fikirlerini açık ve tam bir kesinlikle ortaya koyar. *Parrhesia* oyununda *parrhesiastes*'in hakikati bildiği ve bunu başkalarına aktaracak ahlaki niteliklere sahip olduğu kabul edilir. Antikçağ'ın temelde susan ve susarak konuşan kâhininin aksine kendini ihtiyat içinde tutmayan ve işi konuşmak olan *parrhesiastes*, ölümle tehdit edilse bile bu görevini ihmal etmez (Foucault, 2018: 19-20). Muammalarla konuşmak yerine açıkça konuşan, dünyada ne olduğunu değil muhattabının kim olduğunu ona söyleyen ve ifşa ettiği bu kendiliğin muhattabı tarafından benimsenmesine yardımcı olan hakikat hatibinin, özgür ve statü olarak her zaman muhattabından aşağıda yer alması gerekir. Ahlaki nitelikler ile donanmış özgür bir insan *parrhesia*'yı bir ödev olarak görecektir. *Parrhesia*'nın en önemli ve en özgün yanı ise *parrhesiastes*'in kendini ifade ederken hayatını tehlikeye atmasıdır.

Foucault'nun Antikçağ kültüründen Hıristiyanlığın başlangıcına kadar olan süreçte *parrhesia*'nın evrimini çözümlemesi, hakikatin inanç ile örtüştüğü sözel etkinlik formundan, zihinsel bir örtüşme

⁸ Foucault'nun *ethos*'u bir sanat (*tekhne*) olarak tanımlanması, onun herhangi bir doğruluk kavramına gönderme yapmamak istemesindedir (Keskin, 1997: 43). Ancak bu *ethos*'un hiçbir bilgi içermediği anlamına gelmez. Onun bir sanat olarak tanımlanması, sadece hakikat kaygısının stratejik oyunlarının kurallarına ve kozlarına tabi olmaması demektir; *tekhne* her şekilde *episteme* ile ilgilidir. Zira Foucault'cu etğin *tekhne*'si aynı zamanda bir yaratımdır (*poietike*). Foucault açısından *tekhne*, kişinin kendi hakikatını açığa çıkarma tarzına işaret etmektedir.

⁹ *Parrhesia*, etimolojik olarak *pan* (tüm/her şey) ve *rhema* (söylenen) sözcüklerinin birleşimi olup, her şeyi söylemek ya da açık sözlülük anlamına gelir (Foucault, 2005b: 10; 2018: 11-13).

deneyimine doğru nasıl dönüştüğünü ortaya koyar.¹⁰ Antik Yunan toplumunda hakikatin anlatıcısının hakikate sahip olma konusunda herhangi bir şüphe taşımadığı; bilgisinin doğruluğu ile gerçekliğin örtüştüğü; düşüncesinin aynı zamanda hakikati dile getirdiği kabul edilir. Modern epistemolojiye yabancı gelen bu örtüşme hakikatin nasıl dönüştüğünü anlamayı sağlar. Antik Yunan'da hakikat anlatıcısının bilgisinin hakikatinden şüphe edilmez; sadece onun hakikat anlatıcısı olacak ahlaki niteliklere haiz olup olmadığı sorulur. *Parrhesia*'nın kavramsal izleğinde¹¹ soydan (*genos*) yaşama (*bios*) doğru dönüşüme işaret eden *Sokratik parrhesia* ile birlikte, kendiliğin hakikatle ilişkisi tamamen etik bir hüviyete bürünür. Artık *parrhesia* sadece açıklıksızlık edimi ile belirlenmez; *parrhesiastes*'in aynı zamanda *logos*'uyla *bios*'unu birbirine uydurması beklenir. *Sokratik parrhesiastes logos* ile *bios*'un armonik bir akort tuttuğu, ontolojik uyum arz eden bir insana işaret eder (Foucault, 2005b: 79). Hakikati yaşam biçimi ile örtüştürmek anlamına gelen bu tutum, etik ekseninde bireyin kendilik ile kurduğu bilinç ilişkisine işaret eder. Bu haliyle felsefi bir etkinlik olan *parrhesia*, bireylerin kendileriyle olan özel ilişkilerini şekillendirmeye yarayan bir pratiktir. Burada kişi hakikati bilebilmek için kendisine dair hakikati bilmeye uğraşır; kendi kendisine hakikati anlatır; hem kendisi için hem de başkaları için kaygılanır. Bu kaygı da yaşam tarzını, diğerleriyle ve kendiyile olan ilişkisini sorgulayıp, değiştirmesini sağlar (Foucault, 2005b: 83-84).

SONUÇ

İnsanların özneye dönüştürülme biçimlerinin tarihini yazmakla ilgilenen Foucault, bu amacı gerçekleştirmek üzere özneleştirme biçimlerini soykütüksel bir incelemeyle ele alırken, öznenin bildiği varsayılan hakikatin de tarihini yazmış olur. Bilgi eksenlerinin ve dolayısıyla söylemlerin arkeolojik analizi, söylemin üretimini, denetimini ve paylaşımını kuramsal ilkelerle betimlerken; soykütüksel inceleme bilgi alanlarının nasıl oluştuğunu ve bu alanlarda bilgi/bilme öznesinin iktidar tarafından nasıl kurulduğunu ve hangi hakikatleri üstlendiğini açığa çıkarır. Bu haliyle iktidar bir yanda bireylerden bir bilme alanı çekip çıkarma anlamında onları özneleştirir öte yandan bireyleri artık özne olamadıkları bir konumda tutarak, onları nesnelere dönüştürür. Söylem düzeyinde iktidar, özneliliğin üretimini denetlemek adına bilme alanlarına müdahale eder ve hakikati sürekli olarak yeniden yazar. Bilgi alanının öznesi, öznelikten arındırılmış, rasyonellik ve evrensellik temalarıyla irtibatlandırılmış, mevcut epistemeye içkin bir konuma işaret eder. Bilme alanlarının öznesi ise, kendilik ilişkisi vasıtasıyla etik ekseninde sonsuz olarak değişir ve kendini kurar. Bu sürekli dönüşüm temasının ahlaki vurgusu, bilme öznesinin sözde bilimsellik ile donatılmış bilgi öznesine başkaldırması ve kendi hakikatini “kendine hâkim olarak” üstlenmesidir.

“Bugünkü hedef ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmek” ise ve bu reddiye yeni öznelilik biçimlerinin geliştirilmesiyle mümkünse, hakikate ulaşma iddiasıyla öne sürülen bilgiler, söylemler ve özneleşme biçimleri her çağda farklı olacaktır. Genel ve evrensel bir özne tarihinin mümkün olmadığı anlamına gelen bu olumsuzluk, kişinin kendisiyle ve hakikatle kurduğu ilişki

¹⁰ Bu bağlamda Antik Yunan söz konusu olduğunda Foucault Euripedes'in tragedyalarını, Ksenepheones, İsokrates, Platon ve Aristoteles'in Yunan politik yaşamına ilişkin metinlerini ve *Sokratik parrhesia* örneği olarak yeniden Platon metinlerini inceleme konusu yapar. Hıristiyanlığa uzanan Helenistik döneme ilişkin olarak ise cemaat yaşamında Epikuroşçuları, kamusal yaşamda Kinikleri ve kişisel ilişkilerde ise Plutarkhos, Galenos, Seneca ve Epiktetos'un metinlerini ele alarak Hıristiyan pratiğine sızan *parrhesia*'nın nasıl hakikati itiraf etme yükümlülüğüne evrildiğini gösterir. *Doğruyu Söylemek* hakikat anlatımının evrimini Hıristiyanlığa kadar getirirken, çeşitli retrospektif yazılarında ve 1984 tarihi *College de France* derslerinde Hıristiyan hakikat rejiminin kendini açıklama teknikleri ile doğruyu söyleme yükümlülüğünü nasıl inanca dayandırdığını ve bu ikili mekanizmanın ruhun arınmasının teminatı olarak nasıl işlediğini ortaya koyar. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci kitabında ise hakikatin Hıristiyanlıktan modern Batı düşüncesine kadar nasıl iktidar tarafından dayatıldığını gösterir (Ayrıntılı çözümler için bkz: Foucault, 1992a; 1993; 2010;2018).

¹¹ Foucault için *parrhesia* incelikli ve derin anlamlara sahip, önemli bir sorunsallaştırma odağı oluşturan bir kavramdır. Buna yönelik olarak Foucault *parrhesia*'yı tragedyada, siyasette ve felsefede üç şekilde inceler: Her bir inceleme birbirinden farklı özelliklerin ortaya çıktığı (her bir *parrhesia* farklı mekânsal düzenlemeleri, farklı diyalog türlerini ve farklı ilişki biçimlerini içerir) ve doğruyu söyleme yükümlülüğünün çok farklı biçimlerde (sözgelimi tragedyada *genos* [soy], siyasette *nomos* [yasa] ve felsefede *bios* [yaşam]) ele alındığı incelemelerdir. (Ayrıntılı çözümler için bkz: Foucault 2005b).

biçiminin de farklılaşması anlamına gelir. Bu haliyle hakikatin olumsal; doğruluk rejimlerinin ve hakikat istencinin tarihsel oldukları açıktır. İktidarın kendini yenileyen stratejileri ve aygıtları ile sürekli olarak söylemleri de yenilediği kabul edildiğinde, iktidar tarafından dayatılan öznellik biçimlerinin ve kişilerin kendi hakikatlerinin de yeniliğe açık olduğu aşikârdır. Tıpkı söylem ve özne gibi verili dönemin epistemesinde birtakım pratikler ve stratejiler aracılığıyla kurulan hakikat, ister dışsal isterse içsel olsun her koşulda bir iktidar etkisidir. Bu bakımdan Foucault'da hakikatin iktidardan ayrı düşünülmesi olanaksızdır. Bu bağlamda Foucault'da hakikatin iktidar ile olan kopmaz bağları, onun her zaman iktidar tarafından dayatılan değiştirilemez bir alan olması anlamına gelmez; kuşkusuz hakikatin iktidar ile olan bağı koparılamaz ama başka türlü bir iktidarın hakikatinin de başka olacağı inkâr edilemez. Bu ise başka türlü düşünebilmenin, başka türlü bilmenin ve başka türlü eylemenin her zaman mümkün olması anlamına gelir. Son tahlilde Foucault'da hakikat, tarihselliği ve bütün olumsallığıyla özneleşme ve özgürleşme olanaklarını arttıran bir iktidar etkisi olarak ortaya çıkar.

KAYNAKÇA

- Deveci, C. (1999). "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayırıştırılmazlığı", *Doğu Batı*, Sayı 9, s. 25-43.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*, (Çev. Turhan Ilgaz), İstanbul: Hil Yayınları.
- Foucault, M. (1992a). *Ben'in Yapımı*, (Çev. Levent Kavas), İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Foucault, M. (1992b). *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri*, (Çev. Selahattin Hilav), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2005a). *Büyük Kapatılma Seçme Yazılar 3*, (Çev. I. Ergüden & F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005b). *Doğruyu Söylemek*, (Çev. Kerem Eksen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005c). *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Yazılar 1*, (Çev. I. Ergüden & O. Akınhay & F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005d). *Özne ve İktidar Seçme Yazılar 2*, (Çev. I. Ergüden & O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2006a). *Deliliğin Tarihi*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Yayınevi.
- Foucault, M. (2006b). *Kliniğin Doğuşu*, (Çev. İnci Malak Uysal), Ankara: Epos.
- Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011). *Toplumun Savunmak Gerekir*, (Çev. Şehsuvar Aktaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*, (Çev. Ferda Keskin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2017a). *Hermenötüğün Kökeni*, (Çev. Şule Çiltaş Solmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2017b). *Subjectivity and Truth*, (Trans. Graham Burchell), London: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2018). *Hakikat Cesareti*, (Çev. Adem Beyaz), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Keskin, F. (1997). "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", *Toplum ve Bilim*, Sayı 73, s. 30-44.
- Keskin, F. (1999). "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu Batı*, Sayı 9, s. 15-23.
- Revel, J. (2005). *Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*, (Çev. Kemal Atakay), İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Tuğrul Bey'in Mutasavvıflarla İlişkileri

Mustafa Akkuş¹  İzzetullah Zeki² 

¹ Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü Konya, Türkiye, akkus75@hotmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

² Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Burdur, Türkiye, izzetullahzeki@yahoo.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmiş

Geliş: 01.05.2020

Kabul: 05.06.2020

Yayın: 29.06.2020

Anahtar Kelimeler:

Tuğrul Bey,
Mutasavvıflar,
Selçuklular.

XI. yüzyılın ortalarında Horasan merkezli güçlü ve büyük bir devletin temellerini atarak İslam'ın sancaktarlığını yapmaya başlayan Selçuklular, kendilerinden önce bölgede Ehl-i Sünnet çizgisinde siyaset yapan muktedir Sultan Gazneli Mahmud'u kendilerine örnek almışlardır. Sünnî İslam âlemini temsil eden Abbâsîlerle yakın temas halinde olup Fâtımî-İsmâîlî davetine karşı halkın manevi önderleri sayılan mutasavvıfları desteklemiş, toplumu huzur ve sükûnete davet eden tasavvufun yayılmasını sağlamışlardır. Bu konuda ilk adımı bizzat Büyük Selçukluların kurucu sultanı Tuğrul Bey'in attığı görülmektedir. Gün geçtikçe Gaznelilere karşı üstünlük elde eden Tuğrul Bey ve Çağrı Bey daha Dandanakan Zaferini kazanmadan önce birtakım erenleri ziyaret ederek hayır dualarını almışlardır. Bu doğrultuda ilk olarak Tuğrul ve Çağrı Beyler, Horasan'ın Meyhene bölgesinde ikamet eden dönemin en nüfuzlu mutasavvıflarından olan Ebu Said Ebu'l-Hayr'ı ziyaret ederek elini öpmüş, kurulacak devletleri için dua ve destek talebinde bulunmuş, Ebu Said Ebu'l-Hayr da Tuğrul ve Çağrı Beylere Horasan ve Irak'ın kendilerine bağışlandığını müjdelemiştir.

Mutasavvıfların maddi ve manevi destekleriyle Horasan'ı hâkimiyeti altına alan Tuğrul Bey, daha sonra İran'ın en ücra köşelerine kadar hâkimiyetini taşımak üzere en büyük şehirlerinden olan Hemedân'a doğru yola çıkmıştır. Bölgenin manevi liderleri sayılan ünlü mutasavvıf ve şairler Baba Tâhir-i Uryân, Baba Cafer ve Şeyh Hamşad'ı ziyaret edip her birinin elini öperek hayır duasını almıştır. Tuğrul Bey'e "Ey Türk" diyerek hitap eden Baba Tâhir-i Uryân, ona nasihatlerde bulunarak iktidar ve hâkimiyeti temsil eden ve idari tasarrufun kendisine verildiğine işaret eden sembolik hediyeler takdim etmiştir. Tuğrul Bey de erenlerin bu manevi destek ve dualarıyla Horasan, İran ve Irak bölgesini tamamen fethederek Bağdat'ı Şîî tahakkümü ve Fâtımî tehdidinden kurtarmıştır. İhsan, ikram, sevgi ve hürmetle ulema, üdeba arîfân zümresinin ve genel olarak İslam âleminin gönlüne taht kuran Tuğrul Bey, gayret ve çabaları ve mutasavvıfların destek ve dualarıyla çok kısa sürede bölgeye hâkim olarak adına hutbe okutup sikke bastırmıştır. Tuğrul Bey'in riyaset ve himayesinde kurulan medrese, hanikah, tekke ve zaviyelerde ilim, irfan ve mefkûreleriyle geleceği aydınlatacak birçok âlim ve ârif yetişmiş, bunlar da düşünceleriyle Selçuklu Devletine yön vermişlerdir.

Tuğrul Bey's Relationships with Sufis

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 01.05.2020

Accepted: 05.06.2020

Published: 29.06.2020

Keywords:

Tughril Bey,
Sufis,
Seljuks

The Seljuks, which were dubbed as the sanjak of Islam by laying the foundations of a strong and enormous state from the 11th century onward in Khorasan, took up the model of Sultan Mahmud, who was able to set the politics in the region in accordance with Ahl al-Sunnah before them. They were in close contact with the Abbasids, representing the Sunni Islamic world, and supported the Sufis which invited society to peace and tranquility and were regarded as the spiritual leaders of the people against the invitation of Fatimid-Isma'ilis and ensured the spread of Sufism. It was observed that the first step in this matter was taken by the founding sultan of the Great Seljuks, Tughril Bey. Tughril Bey and Chaghri Bey, who gained superiority against the Gaznavids day by day, visited some of the saints before the battle of the Dandanakan and welcomed their prayers. Accordingly, Tughril Bey and Chaghri Bey visited the great Sufis of the era who lived in Meyhene region of Khorasan, kissed Abu Said Abu'l-Khayr's hands and asked for prayer and support for the states to be established. Tughril and Chaghri Bey were later told by Abu Said Abu'l-Khayr that Khorasan and Iraq were donated to the brothers.

Tughril Bey, who captured the spiritual Khorasan through the spiritual support of the Sufis, set out further towards Hemedân, which is one of the biggest cities of Iran. He visited Baba Tâhir-i Uryân, Baba Jafar and ShaikhHamshad which were famous Sufi and poets, and considered the spiritual leaders of the region. He kissed their hand and welcomed a prayer. Baba Tâhir-i Uryân, who appealed to Tughril Bey as a Turk, presented him gifttaans he had worshipped in favor of the latter for years. With these spiritual support and prayers of those who have settled, Tughril Bey saved the Baghdad from the Fatimid threat by completely conquering the region of Iran and Iraq. Tughril Bey, who was great, welcomed by the scholars, and arifs of the Islamic world with gratitude, love, and respect conducted a sermon and proceeded coins in his name. Many scholars were formatted in the institutions established by Caghri Bey and these people of knowledge educated at the medrese, hanikah, tekke and zaviyes of him later shaped and influenced the Seljuks via their thoughts.

Atıf/Citation: Akkuş, M. ve Zeki, İ. (2020). Tuğrul Bey'in mutasavvıflarla ilişkileri, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 29-42.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Tasavvuf, XI. yüzyılda mezhep çatışmalarının şiddet kazandığı bir dönemde insanları şiddetten uzak hoşgörü ve mütevizliliğe davet eden önemli bir disiplin haline gelmiştir. Genellikle Türkler, İslam'ın güler yüzü olarak da tabir edilen tasavvufi zümrelerin telkiniyle İslam'ı kabul etmişlerdir. Tasavvuf'un temel ilkesi hoşgörü ve mütevizliliği benimseyen Selçuklular, Fâtımîlerin Şî-İsmâîlî davetine karşı Ehl-i Sünnete dayalı bir politika izleyerek geri planda toplumu ayakta tutan temel dinamiklerden olan mutasavvıflarla iyi münasebetler kurmaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda Tuğrul Bey ve Çağrı Bey, Horasan bölgesindeki nüfuzlu mutasavvıfları yakinen ziyaret ederek hayır onların dualarını almışlardır. Bu çerçevede Tuğrul Bey, Hemedân'daki üç meşhur mutasavvıf Baba Tâhir-i Uryân, Baba Cafer Ebherî ve Şeyh Hamşâd'ı ziyaret ederek el öpüp nasihat almıştır. Yine Tuğrul Bey, kardeşi Çağrı Bey ile Horasan Meyhene'deki meşhur mutasavvıf Ebu Said Ebü'l-Hayr'ı ziyaret edip elini öpüp duasını istemişlerdir. Ardından Şeyh Ebu Said de Horasan ve Irak'ı Tuğrul Bey ve kardeşine bağışladığını dile getirmiştir (Köymen, 1976: 21; Purgârî ve Murteza, 2010: 29-48) Selçukluların kuruluş aşamasındaki bu gelişmeler göz önünde bulundurularak Tuğrul Bey'in mutasavvıflarla ilişkileri gözden geçirilmiş, Farsça, Türkçe ve Arapça araştırmalarda böyle bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Bu eksikliğin giderilmesi ve konunun önemine binaen Selçukluların kurucu sultanı Tuğrul Bey'in Horasan erenleriyle münasebetlerinin kaleme alınması elzem görülmüştür.

Tuğrul Bey'in Dini Kişiliği

Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk kurucu sultanı es-Sultânü'l-muazzam Şâhânşâh Rüknuddîn Ebû Tâlib Tuğrul Bey Muhammed b. Mîkâil b. Selçuk'un 385/995 yılında Seyhun boylarındaki Cend şehrinde dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Babası Mîkâil, gayr-ı müslim Türklere karşı yapılan bir seferde şehit düştüğü için Tuğrul ile ağabeyi Çağrı'yı dedeleri Selçuk Bey, İslam ahlakı ve terbiyesi ile yetiştirmiştir (Sümer, 2012: 344-346). Hanefî ve Ehl-i Sünnet akaidi üzerine yetiştirilen Tuğrul Bey, 1035 yılında Nesâ'da muhtariyeti kazanan, 1038'de Serâhs ile kuruluşunu gerçekleştiren, 23 Mayıs 1040/9 Ramazan 431 tarihinde Gaznelilere karşı kazanılan Dandanakan zaferiyle de Horasan'da bağımsızlığını ilan eden Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk Sultanı olarak tahta çıkmıştır. Hemen ardından elde ettikleri zaferi mümtaz elçi Ebu İshak Fukâî ile Abbâsî Halifesi Kâim Biemrillah'a bildirmiştir. Elçiyle gönderdiği mektupta kendisini, Yabgu ve Çağrı'yı halifenin mevalisi olarak tanıtmıştır (Cüzcânî, 1962: 248; Turan, 1969: 66). Abbâsî Halifesi de gönderdiği elçisi Hibbetullah b. Muhammed el-Memûnî ile Irak ve Kûhistan'ın menşurunu Tuğrul Bey'e göndermiştir. (Şebânkâreyî, 1984: 100; Râvendî, 1954: 106; Turan, 1969: 106).

Halifenin elçisi üç yıl Selçukluların başkentinde kalmış (Râvendî, 1954: 106), 447/1055 yılında Irak'ın Şia'nın tahakkümünden kurtarılmasıyla beraber halifenin davetiyle çokça hediyelerle Bağdat'a giden Tuğrul Bey, halife tarafından büyük bir hürmetle karşılanarak, adına hutbe okunup sikke bastırılmıştır. Halifenin adının ardından hutbelerde namı geçen Büveyhî Hükümdarı el-Melikü'r-Rahîm Sultanü'd-Devle b. Bahaü'd-Devle'nin adı hutbelere kaldırılarak, Tuğrul Bey tarafından tutulanıp Taberek Kalesine hapsedilmiştir. Tuğrul Bey ise yaklaşık iki yıl Bağdat'ta kaldıktan sonra 449/1057 yılında Rey'e dönmüştür. Tuğrul Bey'in Bağdat'tan ayrılmasından kısa bir süre sonra Büveyhîlere bağlı Türk asıllı Arslan el-Besâsîrî, Fâtımîlerin de desteğiyle Bağdat'ı tekrar zapt ederek halifeyi tutuklamış, burada Fatımî Halifesi el-Mustansır Billâh adına hutbe okutup sikke bastırmıştır. Halife Kaim Biemrillah Tuğrul Bey'den yardım istemiş, ancak bu esnada Tuğrul Bey ana bir kardeşi İbrahim Yınal isyanıyla meşgul olduğundan halifenin talebini bir süre yerine getirememiştir (Şebânkâreyî, 1984: 100; Nîşâburî, 1953: 18).

Halifenin yardım mektubunu alan Tuğrul Bey'in dönemin kaynaklarının tabiriyle ciğerleri yanmış, derhal veziri Amîdü'l-Mülk Kündürî'ye mektubun çaresine bakılacağına dair kısa bir cevap yazmasını istemiştir. Tuğrul Bey'in tam istediği şekilde mektubu hazırlayan vezir zarfın üzerine: "Onlara geri dön. Karşı koyamayacakları bir ordu ile gelir, onları yurtlarından hor ve aşağılanmış olarak çıkarırım" (Neml27/37) ayetini yazarak sultana takdim etmiştir. Yazılan ayeti çok iyi anlama ve yorumlama kabiliyetine sahip olan Tuğrul Bey, vezirin faziletini kavrayarak ona altın üzengi ve eyerli bir deve hediye etmiştir. Bu esnada Mahariş adlı bir Arap Emirinin elinde gözaltında tutulan halifenin kendi el yazısıyla "Allah aşkına yetiş ey emir! Müslümanlara yetiş ki! Zındık ve karmâtîler Müslümanlara öfkelenerek şiarlarını yaymaya başladılar" şeklinde ifadeler içeren bir mektup Tuğrul Bey'in eline geçmiştir. İsyanı bastırarak İbrahim Yınal'ı öldüren Tuğrul Bey, Zilhicce 451/Ocak 1060 tarihinde yerleri titreten ordusuyla Musul'a girerek ve Arslan el-Besâsiri'yi yakalayarak başını Halifeye göndermiş, Halifeyi de gözaltına tutulduğu yerden kurtararak Bağdat'a getirtmiştir. Dönemin kaynakları onların Bağdat'ta buluşmalarını anlatırken Tuğrul Bey'in birkaç adım Halifenin atının ardından yayan yürüdüğünü, Halifenin "Ey Rükneddin bin" dediğini ve bundan böyle sultanın lakabının "Rüknüddeve"den "Rüknüddin"e dönüştüğünü, Bağdat minberlerinde Tuğrul Bey'in adına hutbe okunup sikke bastırıldığını zikretmişlerdir (Nişâburî, 1953: 18; Şebânkâreyî, 1984: 101). Ayrıca Tuğrul Bey'in şan ve şöhretinin çok yükseldiği ve halifenin kızına talip olduğunu aktarmışlardır (Nişâburî, 1953: 20; Şebânkâreyî, 1984: II, 101; Râvendî, 1954: 108; Turan, 1969: 101).

Râvendî, Tuğrul Bey'in bu isteğinin halifenin çok hoşuna gitmediğini, fakat danışmanlarının Tuğrul Bey'le arasının bozulmaması gerektiği tavsiyesine uyarak kızı Seyyide Hatun'un Tuğrul Bey'le evlendirilmesine razı olduğunu rivayet etmektedir (Râvendî, 1954: 100). Bağdat kadısı dört yüz gümüş dirhem ve bir miskal altın mehir belirterek nikâhı kıymıştır.¹ Bu esnada Tebriz'de bulunan Tuğrul Bey, zifafa girmek üzere Rey'e yönelmiş, henüz Rey'e ulaşmadan hastalanarak Ramazan 455/Eylül 1063 tarihinde yetmiş yaşında vefat etmiştir (Turan, 1969: 102). Halifenin kızı Seyyide Hatun da aynı tarihte Bağdat'a gönderilmiştir (Nişâburî, 1953: 21; Şebânkâreyî, 1984: II, 101).

Tuğrul Bey, kaynaklarda kan dökmekten hoşlanmayan, merhametli, asil, hoş davranışlı, kusur ve hataları bağışlayan, sabırlı, kibirden uzak, cömert, dürüst ve dindar bir hükümdar olarak zikredilmektedir (Sümer, 2012: 345). O, şerî ve örfî kaide ve kurallara vakıf bir sultandı. Âlimleri seven ve destekleyen bir sultan olan Tuğrul Bey, adaletli davranmayı adet haline getirmişti. Ülkesindeki yargı işlerini Dâdbey olarak bilinen Emir-i Dâd'a teslim etmişti. Aldığı kararları mutlaka ulemanın gözetim ve kontrolünden geçirirdi (Köymen, 1976: 134). Tuğrul Bey'in âlim, arif ve şairlere karşı duyduğu saygı, onlara verdiği değer tarih kitaplarında defalarca vurgulanmıştır. Onun mütevazılığı ve dindar kişiliğinin anlaşılması için ona atfedilen: "Kedime bir köşk yapıp da yanında bir cami inşa etmezsem Allah'tan utanırım" sözü dindar kişiliğini kâfi derecede tanımlamaktadır (Turan 1969: 102). Samimi bir Müslüman olan Tuğrul Bey, beş vakit namazını cemaatle kılmaya çalışırdı. Fermanlarının başına kendi el yazısıyla Allah bana yeter anlamına "el-Hasbiyellâh" ifadesini yazardı. Vefat edeceği sırada kendine: "Benim durumum bir koyuna benzer. Yününü kırpma için ayakları bağlandığı zaman boynunun kesileceğini zanneder ve ıstırap çeker; serbest bırakılınca

¹ Tuğrul Bey'in halifenin kızıyla evlenmesi konusunda hanımı Altuncan Hatun'un istekli ve ısrarcı olduğu rivayet edilir. Kaynaklarda mü'min bir kadın olarak bahsedilen Altuncan Hâtun 1060 yılında Cürcan'da rahatsızlanmış, hastalığı süresince büyük bir üzüntü içerisinde yanında bulunan eşi Tuğrul Bey'e yüce bir düşünce ve gayenin ürünü olan şu son sözleri ve isteğini söylemiştir: "Halifenin kızı ile evlenmek için ne gerekiyorsa yap. Böylece hem bu dünya hem de ahiret saadetine ulaşırsın" Altuncan Hâtun'un bu isteğinin altında yatan büyük bir mefkûrenin olduğu şüphesizdir. O bu evlilik ile İslam'ın iki büyük toplumu ve devletini bütünleştirmeyi hedeflemiştir. Onun, Selçuklu hanedanını peygamberimizin mübarek Ehl-i Beyti ile akrabalık bağları ile birleştirerek bir kutsiyet kazandırma çabası, Halifelik ve hükümdarlık gücünü tek bir ailede toplamayı ve İslam Devleti'ni tekrar güçlü dönemlerine ulaştırma gibi yüce bir gayeyi düşündüğü görülmektedir. Nitekim Altuncan Hâtun, sahip olduğu bütün servetini bu evliliğin gerçekleşmesi durumunda halifenin kızı ve Tuğrul Bey'in müstakbel eşi Seyyide Hanım'a verilmesini vasiyet etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kitapçı, 1994: 14-42.

sevinir; sonra kesilmek için bağlanır; yünü kırılmak için bağlandığını zanneder, sükûnet bulur, fakat boynu kesilir. Yakalandığım bu hastalık, boynu kesilmek üzere bağlanan koyunun durumuna benzer” diyerek mütevazılığını ve ahirete inanmışlığını dile getirmektedir (Köymen, 1976: 140).

Ulemâya daima hürmet ve tazimde bulunmaktan geri durmayan Tuğrul Bey, onların sert uyarıları ve eleştirilerine karşı daima sükûnet ve ihtimamla karşılık vermiştir. 429/1038 yılında Gazneli Mesud'un hâkimiyetindeki Nişâbur'a girdiği sırada huzuruna gelen Nişâbur baş kadısı Kadı Sâid'i ayakta karşılamış ve tahtının yanına bir koltuk koyarak oturtmuştur. Kadı Sâid, Tuğrul Bey'e: *“Padişahın ömrü uzun olsun. Bu oturduğun koltuk Sultan Mesud'un tahtıdır. Akıllı ol! Allah'tan kork! Mazlumları iyi dinle! Ben bunları söylemeye ve senin hakkını vermeye geldim. Yoksa ben dersle meşgulüm”* diyerek endişelerini dile getirmiştir. Buna karşın Tuğrul Bey: *“Senin gelmeden rahatsız olmam. Buyurduklarını yaparım. Nasihatlerini benden eksik etme”* diyerek saygılı davranmış, Hanefi baş kadısı olan Kadı Sâid'e hürmet ve tazimde bulunarak halkın korku ve endişelerini giderip huzurla evlerine dönmelerini sağlamıştır (Beyhakî, 1940: II, 674).

Nizamülmülk'ün ifadesiyle *“Tuğrul Bey, sofrası açık cömert bir sultandı. İnsanlara türlü türlü yemekler yedirmekle meşhurdu. Herhangi bir toplantı veya ava çıktığı zaman yirmi deve yükü yiyecek götürür, yanındakilerle beraber sahrada yedi. Çöldeki yemek zenginliğini gören Türk emirler şaşkınlıkla izlerlerdi. Bu özellik tüm Türkistan hanlarına özgüydü”* (Nizâmülmülk, 1968: 170). Tuğrul Bey, Ehl-i Sünnet mensubu sıkı bir Hanefi'ydi. Nizâmülmülk'ün tabiriyle *“Sultan Mahmud, Sultan Mesud, Tuğrul Bey ve Sultan Alparslan döneminde hiçbir dinsiz, Hıristiyan veya Râfîzî çöle bile çıkamazdı. Veya bir Türk'ün önünden geçemezdi. Zaten Horasan emirlerinin hemen hepsi saf ve berrak Hanefî ve Şâfiydiler. Irak bet mezheplerine (Bâtînlere) asla izin verilmezdi. Onlar Türkleri geçerek Müslümanlara eziyet edemezlerdi. Divana memur olarak girenlerin mutlaka Ehl-i Sünnet Hanefî veya Şâfiî olmaları şarttı”* (Nizâmülmülk, 1968: 215).

Tuğrul Bey'in hedefi İslam âleminin birliğini koruyarak Ehl-i Sünnet düşüncesini hâkim kılmaktı. Nitekim Abbâsî Halifesi Kâim Biemrillah'a gönderdiği mektupta: *“Hz. Muhammed (s.a.v.)'e hizmetle şeref kazanmak, takdis edilmek ve bizzat hacca giderek yolları açmak, asileri tenkil eylemek ve Mısır-Suriye şaşkınlıklarını (Şiî Fâtımîler) savaşıarak...”* (Turan, 1969: 98) cümlelerini dile getirmesi Ehl-i Sünneti hâkim kılma amacı ve siyasetini göstermektedir. Nitekim 447/1055 yılında Bağdat'a girdiğinde İslam âlemini temsil eden Abbâsî Halifesi tarafından saygın bir şekilde Türkçe terennümlerle karşılanmıştır (Turan, 1969: 98). İkinci Bağdat seferinde (451/1060) Fâtımîlerin izlerini Bağdat'tan silip süpüren Tuğrul Bey, İslam halifesini izzet ve itibarını yeniden kazandırarak hilafetin başına getirmiş, doğu ve batını sultanı lakabıyla İslam âleminin gönlüne taht kurmuştur (Turan, 1969: 100).

Tuğrul Bey'in Mutasavvıflarla İlişkileri

Selçuklular, İslâm dünyasının liderliğini üstlenmeden önce İslâm dünyasında siyasi, mezhebî ve fikrî parçalanmışlığın yanında, tasavvufî sahada da bütünlükten uzak, İslâm akaidinin dışına çıkmış sûfilik anlayışları yaygınlaşmıştı. Fâtımîlerin, Şiî-İsmâilî akidesini yayma çabasıyla yürüttükleri ve Sünnî dünyayı yok etmeyi amaçlayan siyasi ve fikrî faaliyetlerin yanına bu heteredoks sûfilik hareketleri de katılmıştı. Şiî kaynaklı fikirlerden etkilenen bazı sûfiler, islâm'ın bâtinî yorumlarına yönelmişler, dinin zâhirî emirlerini kâle almayan, onların geçersizliğini kabul eden noktalara kadar varan yorumlarla insanların kafalarını karıştırmaya yol açmışlardı. Şiî kaynaklı düşüncelerden etkilenenlerin yanında, Hint düşüncesinden etkilenen bazı gruplar da hulûl vb. düşüncelere itibar etmeye başlamışlardı. İslam için tehlikeli olan bu fikrî cereyanların çürütülmesi ancak inancında samimi ve bilgi sahibi âlimler ve ariflerin siyasi güç tarafından da desteklenmesiyle başarılabilirdi (Ocak, 2002: 120).

Bu amaçla 431/1040 yılından itibaren İslam âleminin sancaktarlığı ve liderliğini üstlenen Selçuklular, Ehl-i Sünnet çizgisine bağlı kalarak kitap ve sünnete dayalı bir dini siyasetle Fâtımîlerin yaymaya çalıştıkları, toplumu tehdit eden bâtinî cereyanlara karşı mücadele etmeyi temel ilke haline getirmişlerdir. Bu dönemde mutasavvıflar yaygın olan mezhep çatışmalarına son vermiş, huzur ve istikrara davet eden âlim, arif ve zahitleri koruma altına alarak himaye etmiş, ihsan ve ikramda bulunmuş ve böylece Sünnî İslâm çizgisinde bir tasavvuf anlayışının gelişip yayılmasına katkı sağlamışlardır (Râvendî, 1984: 99). Dindarlık, sadakat, vefakârlık ve samimiyet gibi vasıflarıyla meşhur olan Tuğrul Bey, mutasavvıflara ilgi göstermiş, hankah, medrese, ribat, tekke ve zaviyelerinde ziyaret ederek hayır dualarını almıştır. Onun, Selçuklu Devleti'nin kurulma sürecinde ve sonrasında defalarca mutasavvıflarla görüştüğü görülmektedir. Tuğrul Bey'in Dandanakan Zaferi öncesi Horasan'da ziyaret ederek duasını aldığı büyük mutasavvıflardan biri Ebu Said Ebu'l-Hayr'dır (Purgârî ve Hüseyinî, 2010: 31). Ebu Said Ebu'l-Hayr'la Dandanakan öncesi Horasan'ın Meyhene bölgesinde görüşmüş olma ihtimali kuvvetli olmakla beraber, bu görüşmenin Dandanakan Zaferi sonrası gerçekleştiğini öne sürenlerin de bulunması, Tuğrul Bey'in bölge halkı üzerinde çok etkisi olan bu meşhur mutasavvıfla birçok kez görüştüğünü göstermektedir (Purgârî ve Hüseyinî, 2010: 31; Nuzderî, 2000: 212).

Tuğrul Bey'in Dandanakan Zaferi sonrası görüştüğü, ilk defa Râvendî'nin aktardığı mutasavvıflardan biri de ilim, irfan ve zühdüyle döneme damgasını vuran Baba Tâhir-i Uryân'dır (Ravendî, 1984: 99). Nakledildiğine göre; Tuğrul Bey, 447/1055 yılında Hemedân'a gittiğinde şöhret yapmış olan üç şeyh Baba Tâhir-i Uryân, Baba Cafer Ebherî ve Şeyh Hamşâd'ı ziyaret ederek onların nasihatlerini dinlemiştir (Ravendî, 1984: 99; Ocak, 2009: 375-377; Yazıcı, 1991: 370-371). Rivayetlerini Râvendî'ye dayandıran muasır İranlı araştırmacılar Salih Purgârî ve Seyid Murteza Hüseyinî de Tuğrul Bey'in 447/1055 yılında Hemedân'a giderek bahsi geçen mutasavvıflarla görüştüğünü ifade etmektedirler (Purgârî ve Hüseyinî, 2010: 31). Özetle Râvendî'nin naklettiği konu sıralamasına göre Tuğrul Bey'in Baba Tâhir-i Uryân, Baba Cafer ve Şeyh Hamşâd'la daha önceki dönemde değil de, sultan olduktan sonra görüştüğü anlaşılmaktadır (Râvendî, 1984: 100). Muhtemelen birçok kez görüştüğü Ebu Said Ebu'l-Hayr ile görüşmelerinin ilkinin ise bağımsızlığını ilan etmeden önce yani Dandanakan savaşı öncesinde vuku bulduğu kesinlik kazanmaktadır.

Tuğrul Bey'in birçok mutasavvıfı dergâhında ziyaret etmesinin yanı sıra onları kendi mekânında ağırlamaktan, meclisindeki ilmi münazaralarına katılmalarından ve sohbetlerinden istifade etmekten de zevk aldığı bilinmektedir. Onun dönemi sadece sûfilere değil, ulemaya da büyük değer verilen bir zamandır. Nitekim Mutezilî âlim Ali b. Hasan es-Sandalî (ö. 1091) Sultan Tuğrul Bey'le birlikte Bağdat'a gelmiş, sonra Nîşâbur'a dönerek burada vaazlar vermişti. Bu âlimin Tuğrul Bey'den sonra kendisini saraya davet eden Selçuklu Sultanına: *"Meliklerin hayırlısı, ulemanın ayağına gidendir; ulemanın şerlisi de meliklerin ayağına gidendir. Böyle olmak istemediğim için gelmedim"* şeklindeki cevabı, bu dönem âlimlerinin düşünce dünyası ve bakış açısını göstermesi bakımından örnek olmuştur. (Ocak, 2002: 123-124). Ayrıca bu rivayet başta Tuğrul Bey olmak üzere Selçuklu sultanlarının saraylarını daima âlim ve ariflere açık tuttuğunu, birçok âlimin ve mutasavvıfın onları ziyaret ettiğinin de göstergesidir.

Ebu Sâid Ebu'l-Hayr

Büyük Selçuklu döneminin en önemli ve büyük mutasavvıflarından biri olan Ebû Saïd Fazlullah b. Ebu'l-Hayr el-Meyhenî, 1 Muharrem 357/7 Aralık 967 tarihinde Serâhs ile Ebiverd bölgelerinin arasında kalan Meyhene bölgesinde dünyaya gelmiştir (Nefisî, 1956: 2). Dönemin büyük tasavvuf üstatlarından Ebu'l-Kâsım Bişr-i Yâsîn'den şiir ve edebiyat dersi almış, daha sonra fıkıh ve tefsir öğrenmek üzere Serâhs'a Ebû Ali Zâhir b. Ahmed'in yanına gitmiştir. Ardından dönemin

meşhur mutasavvıflarından Lokmân-ı Serahsî ile tanışmış, o da Ebû Nasr es-Serrâc'ın talebelerinden olan Şeyh Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî ile tanıştırmıştır (Yazıcı, 1994: 220).

Ebu'l-Hayr, daha sonra Merv bölgesine giderek büyük Şâfiî fakihleri Ebû Abdullah Hazrî ve Ebû Bekir Kaffâl'dan ilim öğrenmiştir. Ardından Serâhs bölgesine giderek tasavvuf erleriyle tanışmış, Nîşâbur'a giderek Abdurrahman es-Sülemî'den hırka-i irşat almıştır. İrşat makamına yükseldikten sonra memleketine dönerek bir hankah kurmuş, müritlerini çevresine toplamıştır (Nefisî, 1956: 5). O, kemale ermek için türlü çileler çekmiş, kendini ağaçlara bağlamış, kuyulara asmış, nefisini terbiye etmek için Serâhs'ın tuvaletlerini temizlemiştir. Daha sonra Abdülkerim Kuşeyrî ile tanışmış, ikinci irşat hırcasını Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kassâb'dan almıştır. Hocasının vefatı üzerine tekrar memleketi Meyhene'ye dönmüş, bir tekke kurarak riyazette bulunmuştur (Yazıcı, 1994: 220).

Ebu Said Ebu'l-Hayr, Büyük Selçuklu Devleti'nin erken dönemlerinde İran'da yaşayan büyük mutasavvıflar arasında yer almıştır (Bausani, 1968: 297). Her iki Türk sultanı Gazneli Mahmud ve Tuğrul Bey onu hankahında ziyaret ederek hayır duasını almıştır. Tuğrul Bey, Dandanakan Zaferi öncesinde kardeşi Çağrı Bey'le Ebu Said Ebu'l-Hayr'ı hankahında ziyaret ederek elini öpmüş ve hayır duasını istemiştir. Sadece hayır duayla yetinmeyen Şeyh, Horasan ve Irak'ın idari tasarrufunun Tuğrul Bey'e bırakıldığını söylemiştir (Purgarî ve Hüseyinî, 2010: 31). Köymen'in aktardığına göre; Tuğrul Bey ile Çağrı Bey, büyük sûfi Ebu Said Ebü'l-Hayr'ın desteğini almak üzere Meyhene'ye giderek elini öpmüş ve dergâhında beklemişlerdir. Büyük mutasavvıf kaide ve kuralı gereği bir saat boynunu önüne eğip murakabeye daldıktan sonra Çağrı'ya Horasan'ın, Tuğrul'a Irak'ın verildiğini dile getirmiştir (Köymen, 1976: 21). Selçukluların Ebu Said Ebü'l-Hayr ile münasebetlerinin Tuğrul Bey haricinde de devam ettiği görülmektedir. Tuğrul Bey'in ana bir kardeşi İbrahim Yınal Ebu Said Ebü'l-Hayr'ı ziyaret ettiği gibi Sultan Sencer de, Ebu Said Ebü'l-Hayr'ın hankahının hadimine ziyarette bulunmuştur (Purgarî ve Hüseyinî, 2010: 32). Sûfilerin ibadet ve sülûkleri için özel kaide ve kurallar koyan Ebu Said Ebü'l-Hayr'ı, başta Selçuklu sultanları olmak üzere Nizâmülmülk gibi muktedir vezirler de onun hankahını ziyaret ederek manen desteğini almışlardır (Purgarî ve Hüseyinî, 2010: 35).

Ebu Said Ebü'l-Hayr, aynı zamanda tasavvufun şeriata uygun bir disiplin haline gelmesi için çaba göstermiştir. Onu vefatından sonra Aynü'l-Kudat Hemedânî, Abdülkerim Kuşeyrî, Hâce Abdullah Ensârî, İmam Ahmed Gazali, Şeyh Fethe ve Şeyh Bereke Hemedânî tasavvufu şeriat ve İslam akaidi çizgisine getirmek için çabalamışlar, tasavvufun aslını kitap ve sünnete dört elle sarılmak olarak görmüşlerdir (Câmî, 2015: 336; Ocak, 2002: 127). İmam Gazzâlî'nin “*Şeriat hakikatlerden müteşekkildir. Hakikat ise tamamen şeriattır. Hakikatin temel şeriattır*” şeklinde görüşünü desteklemiştir. Ulema ile sûfiler arasındaki ihtilafı azami ölçüde ortadan kaldırmayı, tasavvufun meşruiyet kazanıp bir disiplin haline gelmesini sağlamışlardır (Sıddıkî, 2013: 87).

Baba Tâhir-i Uryân

XI. asrın Cibâl bölgesinin meşhur şair, arif ve âlimlerden olan Baba Tâhir-i Uryân, yaşadığı bölgeye nispetle “Meşâyih-i Cibâl”, keşif ve sırlara sahip olmasından dolayı “Evliyâ-ı Mestûr” olarak anılmıştır. Fakat tasavvufta önemli bir yere sahip olup, pir, peder, ata, dede aksakal, mürşid-i kâmil, kalenderlerin reisi anlamlarına gelen “baba” lakabıyla şöhret bulmuş, dünyevi işlerden uzak kaldığı için de çıplak, duru anlamlarına gelen “uryân” lakabıyla da ün kazandığı görülmektedir. Baba Tâhir'in Arapça olarak kaleme aldığı, şiir ve veciz sözleri daha sonraki mutasavvıflar tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. En önemli eseri “*Pehleviyât*” olarak meşhur olup Uryân-ı Hemedânî'nin Gönül Yanıkları anlamına gelen “*Sûhte-i Dil-i Uryân-ı Hemedân*” adlı edebi eseridir. Bunun dışında “*el-Kelimâtü'l-kışâr*”, “*Serencâm*” adlı şiir ve veciz cümlelerden müteşekkil eserleri de bulunmaktadır (Ahmedzâde, 2011: 5; Âzadî ve Âzadî 2014:1-21).

Yürek yakan şiirleriyle halkın gönlüne taht kuran Baba Tâhir-i Uryân'ın ne zaman Hemedân'ın hangi bölgesinde dünyaya geldiği, çocukluğu, nerede nasıl bir eğitim aldığı konusunda fazla bilgi bulunmamaktadır (Gunâbâdî, 1955: 9). Fakat bazı araştırmacılar, akranları ve dönemindeki olayları göz önünde bulundurarak onun 326/937 yılında dünyaya gelip 410/1019 yılında vefat ettiğine dair fikir yürütmüşlerdir (Han, 2011: 151; Âzadî ve Âzadî 2014; 1-21). Bazıları da onun doğum yılını 390-391/1000-1001 yılı, vefat yılını ise 450/1059 olarak göstermişlerdir (Gunâbâdî, 1955: 11). Baba Tâhir'in asla bir yurt ve yuva tutmadığı, Hemedân'ın dağlarının eteklerinde mağaralarda yaşadığı, ev ve barkının insanların gönlü olduğu nakledilmektedir (Han, 2011: 151; Âzadî ve Âzadî 2014; 1-21). Onun hakkında en net bilinen konu ise 447/1055 yılında Tuğrul Bey'le Hemedân'da buluşmasıdır (Han, 2011: 151). Doğum ve vefat tarihinin de bu görüşme yılına göre tahmin edildiği söylenebilir.

Râvendî'nin naklettiğine göre Tuğrul Bey, Hemedân'a gittiğinde şehrin dışında Hadır olarak şöhret kazanan bölgede mutasavvıflar Baba Tâhir, Baba Cafer ve Şeyh Hamşâd ayakta beklerlerken gördü (Gunâbâdî, 1955: 11). Ordu kafilesini durdurarak bineğinden indi, veziri Amîdü'l-Mülk Kündûri ile sûfilere yanına giderek ellerinden öptü. Âşık ve meczup bir şekilde ayakta duran Baba Tâhir, Tuğrul Bey'e: *"Ey Türk! Tanrının kullarına karşı nasıl davranırsın"* dedi. Tuğrul Bey ise: *"Sen nasıl buyurursan"* şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Baba Tâhir: *"Tanrının buyurduğunu yap ki O: adalet ve ihsanı emreder"* (Nahl 16/92) ayetini okuyarak karşılık verdi. Tuğrul Bey ise ağlayarak öyle yapacağını dile getirir. Bunun üzerine Baba Tâhir, Tuğrul Bey'in ellerini tutarak: *"Beni kabul ettin mi"* dedi. Tuğrul Bey ise: *"Evet kabul ettim"* dedi. Ardından Baba Tâhir yıllarca abdest aldığı parmağındaki ibriğin kırık kolunu sultanın parmağına takarak: *"Âlem memleketini bunun gibi senin eline veriyorum ki adalet üzere ol"* diyerek Tuğrul Bey'e nasihatte bulundu. Sultan, ibriğin kırık kolunu aldığı anda içinde muskaların olduğunu gördü. İbriğin kırık kulpunu saklar, savaşlarda parmağına taktı (Râvendî, 1984: 100). Râvendî bu olayı rivayet ettikten sonra Tuğrul Bey hakkında *"Hz. Muhammed (s.a.v.)'in dininde onun gibi saf ve temiz inançlı bir sultanın geldiği görülmedi"* ifadesini kullanmıştır (Râvendî, 1984: 100; Ocak, 2002: 121-122). Mehmet Altay Köymen bu olaydan bahsederken *"Baba Tâhir-i Uryân parmağındaki yüzüğünü adalet ve sadakatle davranacağını vaat eden Tuğrul Bey'in parmağına taktı"* şekliyle yorumlamaktadır (Köymen, 1976: 21).

Baba Tâhir-ı Uryân ve diğer hem-sohbetleri, Tuğrul Bey'e sadece nasihat etmekle yetinmemişlerdir. Aksine ona halka karşı sert muamele etmemesi konusunda da ikazlarda buldukları görülmektedir. Tuğrul Bey devletinin kuruluş sürecinden itibaren ulemâ ve sûfilere büyük itibar göstermiş, onlarla görüşmek ve nasihatlerine uymayı kendisi için âdeta bir vecibe addetmiştir. Buna benzer uyarıların Tuğrul Bey'in Nişâbur'a girdiği sırada Gaznelilerin Nişâbur Baş kadısı Kadı Said'den geldiği de bilinmektedir. Âlim ve ariflerin Tuğrul Bey'e açık ve net bir şekilde endişelerini dile getirmeleri bazı Oğuz kabilelerinin bıraktıkları yağma ve tahrip faaliyetlerinden kaynaklanmaktaydı. Nitekim Tuğrul Bey, umum Selçuklulara nispet edilemeyecek bu tür olumsuz eylemleri reddetmekte, âlim ve arifleri temsil eden her iki kesimin liderlerine güven aşulamakta, kendilerinin böyle bir özelliğe sahip olmadıklarını, önerilen nasihatleri yerine getireceğini dile getirmektedir. Ayrıca Râvendî'nin naklettiği bilgilere bakıldığında Tuğrul Bey'in sûfilere gösterdiği saygı, onların sözlerine verdiği değer kadar, Türklerde mevcut "Cihan hâkimiyeti fikri"nin zamanın sûfilerince de bilindiği ve âdeta teşvik edildiği görülmektedir (Ocak, 2002: 122).

Baba Cafer el-Ebherî

Büyük Selçuklu dönemi Hemedân mutasavvıf ve muhaddislerinden olan Ebu Muhammed Cafer b. Muhammed b. Hüseyin el-Ebherî'nin 350/961 yılında memleketi Ebher'de dünyaya geldiği, burada hadis, tarikat ve marifet ilmini tahsil ettiği, daha sonra Hemedân'a yerleşerek birçok talebe yetiştirdiği ve 428/1036 yılında vefat ettiği nakledilmektedir (Damavandî, 2010: 110). Baba Cafer ve

diğer iki arkadaşı Baba Tâhir ve Şeyh Hamşâd'ın temel tasavvuf kaynaklarında yer almamaları, bunların gizli ve zanlı fırkalara mensup olabileceklerini intibayı uyandırıyor da muhaddislerin ondan şeyh ve hadis hafızı olarak söz edip rivayette bulunmaları, bunların şeriata bağlı muhaddis, şair ve keramet sahibi birer arif olduklarını göstermektedir (Sıddık el-Ğammârî el-Hüseynî, 1996: 281; Damavandi, 2010: 107).

Baba Cafer, yirmi iki babdan oluşan, hakiki fakirliği konu edinen, ayet, hadis, şiir ve veciz sözlerle kaleme alınan *Âdâbü'l-Fukerâ* adlı edebi eseriyle bilinmektedir (Damavandi, 2010: 107). O, ayrıca eserinde Cibâl bölgesinin bilinmeyen mutasavvıflarından bahsetmektedir. Farsça ve Arapça şiirlerle veciz ifadelerle yer verdiği gibi, rüya, keramet, feraset ve sema gibi tasavvufi istilâh ve prensiplere önem göstermektedir. “*Kul Allah dışından her şeyden hür olmadığı müddetçe hür olamaz*” şeklinde düşüncelerini somut bir şekilde ortaya koymaktadır. (Damavandi, 2010: 117). Farsçanın Pehlevice lehçesinde kaleme aldığı şiirinde “*beni ucuza sattığından anlaşıldığına göre tüccar olmadığına anlaşılır*” ifadesiyle karşısındaki insanın kendisini anlamadığını ima etmektedir. Horasanlı bir adam Baba Cafer'e: “*Şeyhim bana kolayca hakikate ulaşmanın yolunu göster*” dediğinde: “*Tedbirden çık takdire in*” diyerek kadere bağlı kalmayı mutluluğun yolu olarak göstermiştir (Damavandi, 2010: 115).

Rivayet edildiğine göre bir gün Baba Cafer, Baba Tâhir'e gidererek: “*Sen neredesin? Ben dün havas ile Allah'ın kapısında huzur bulduk. Sen yoktun!*” demiştir. Buna Baba Tâhir: “*Doğru söylüyorsun. Sen havasla kapıdaydın. Ben ise içeride ahass (daha has olanlar) içerideydim. Ondan Beni göremedin*” şeklinde cevap vermiştir (Nişâburî, 1971: 244).

Râvendî'nin ifadelerinden Baba Cafer, arkadaşı Baba Tâhir ve Şeyh Hamşâd ile adeta Tuğrul Bey'in mânâ ordusunu teşekkül ettirdikleri, ona ve ordusuna moral vererek büyük zaferlere adım atmalarına manevi destek verdikleri sonucu çıkarılabilir (Râvendî, 1984: 100; Damavandi, 2010: 115). Nitekim Tuğrul Bey ilmin ve ulemânın devleti koruyan bir duvar ve onu ayakta tutan bir direk mesabesinde görerek, ulemânın medeniyetin meşalesi ve ümmetin öncüsü olduğu düşünen, mutasavvıflara saygı ve hürmetin devletin bekası için elzem bulunduğunu idrak etmiş bir sultandır.

Râvendî, *Râhatü's-Südûr* adlı eserinde Baba Cafer'den, Tuğrul Bey'in Hemedân'ı ziyareti sırasında söz etmekte, hatta elini öperek tazim ettiğini öne sürmektedir (Râvendî, 1984: 100; Damavandi, 2010). Ulaştığımız araştırmaların sıkça üzerine durdukları konu ise Tuğrul Bey'in söz konusu mutasavvıfları ziyaret tarihidir. Bazı muasır tarihçiler Râvendî'nin zikrettiği (Râvendî, 1984: 101). Bu ziyaretin saltanat sonrası gerçekleştiği, zira Tuğrul Bey'in Hemedân yolculuğunun 1055 yılında vuku bulduğu ve bu erenlerin dualarıyla önemli zaferler elde ettiğini ileri sürmüşlerdir (Gunâbâdî, 1955: 11). Bazı çağdaş tarihçilerin de Râvendî'nin naklettiği rivayetin 431/1040 yılındaki Dandanakan Zaferi öncesi gerçekleştiğini, zira yapılan hesaplamalarla Baba Cafer Ebherî'nin büyük ihtimalle bu zaferden önce ölmüş olabileceği ihtimalini dillendirmeleri. (Gunâbâdî, 1955: 11). Tuğrul Bey'in Hemedân'a 1055 yılından öncede bir yolculuk yapma olasılığını akla getirmektedir.

Şeyh Hamşâd (Hemşâ)

Hemedân'ın meşhur üç mutasavvıf ve meczuplarından olan Şeyh Hamşâd'ın adı kaynaklarda Râvendî'nin naklettiği Tuğrul Bey'in Hemedân ziyareti sırasında geçmektedir. (Râvendî, 1984: 101; Larî, 2017: 143). Tuğrul Bey'in elini öperek hayır duasını aldığı mutasavvıflar arasında yer alması en az diğer akranları Baba Tâhir ve Baba Cafer kadar makam ve mertebeye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fakat buna rağmen diğer arkadaşları kadar bilinmemesi, ilgili kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmamasına ve dolayısıyla kendisi ile ilgili araştırma yapılmasına engel teşkil etmiş olmalıdır.

Hakkında bilinen yegâne olay, Tuğrul Bey'le görüşmesi, onunla tanışarak safında yer alıp manevi destekte bulunmasıdır.

Hâce Abdullah-ı Ensârî

Gazneliler ve Selçuklular döneminde yaşayan ve “Pîr-i Herat” olarak şöhret kazanan âlim, ârif ve şeyh Hâce Abdullah-ı Ensârî, 397/1006 yılında Herat'ta dünyaya gelmiştir (Hidayet, 2006: 34). Ensârî ve Herevî olarak bilinen ve tam künyesi Ebû İsmâil Hâce Abdullah b. Ebû Mansûr el-Ensârî el-Herevî olan, Peygamber Efendimizin ashabından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyuna mensup olduğu rivayet edilmektedir. Onun ailesinin Hz. Osman döneminde Ahnef b. Kays ile Herat bölgesine geldiği zikredilmektedir (Ensârî; 1984: 9; Zehebî, 1988: 10). Hâce Abdullah-ı Ensârî, İlim, irfan ve tasavvufî düşünceleriyle Gazneli-Selçuklu sultanlarını derinden etkilemiştir (Uludağ, 1997: 473). Tuğrul Bey'in veziri Amîdü'l-mülk Kündürî'nin Eş'arîlerle mücadelesi onu psikolojik olarak rahatlatmış ve bu esnada ilmî faaliyetlerine hız vermiştir. 473/1080 yılında görme duyusunu kaybetmesine rağmen ilmî faaliyetlerine talebelerinin yardımıyla devam etmiş, farklı alanlarda eserler bırakarak yüzlerce talebe ve mürit yetiştirmiştir. Tasavvufta Ebû Saîd Ebû'l-Hayr ve Ebû'l-Hasan Harakânî'den çok etkilenen Ensârî, sema gösterileri düzenlemiş ve şiirler yazmıştır. Hanbelî mezhebine bağlı olan Ensârî, Eş'arîler ile kelim usulünü kabul eden Hanefî ve Şâfiî âlimleri şiddetle tenkit etmiştir. Münâcât ve ilahileriyle meşhur olan Ensârî, başta *Tabakâtı's- Sûfiye* ve *Kitâbü Menâzili's-Sâirîn* adlı eserleri olmak üzere birçok eser kaleme almış ve nice talebeler yetiştirerek 481/1088 yılında vefat etmiştir (Ensârî, 1988: 1).

Abdülkerim el-Kuşeyrî

Tuğrul Bey döneminin önemli mutasavvıflarından biri de şüphesiz Abdülkerim el-Kuşeyrî'dir. Kuşeyrî, şeriat ve tarikatı birleştirerek ve aradaki farklılıkları ortadan kaldırarak kaleme aldığı *Risâle* adlı eserinde tasavvufun ilkeleri, ayin, cezbe ve ısrar hakikate kavuşulacağı üzerine durmuştur (Purgarî ve Hüseyinî, 2010: 34). Şâfiî fakihî, Eş'ârî kelamcısı ve Horasan mutasavvıflarının üstadı İmam Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha b. Muhammed el-Kuşeyrî en-Nîşâburî, 376/986 yılında Nîşâbur'un Üstüvâ bölgesinde dünyaya gelmiştir (Zehebî, 1984: XIX, 10). Ebû Bekir Muhammed et-Tûsî'den Şâfiî fikhını öğrenen Kuşeyrî dönemin meşhur kelamcısı İbn Fûrek'ten Eş'arî kelimini tahsil etmiştir. Hocası İbn Fûrek'in vefatı üzerine Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin yanına gitmiş, ardından Ebû Ali Dekkâk'ın sohbetine katılarak Eş'arî kelamı üzerine çalışmaya devam etmiştir. Bir müddet sonra üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'ın kızıyla evlenerek medresesinde ders vermeye başlamıştır. Kuşeyrî, tasavvufta Ebu'l-Hasan Harakânî'yi rehber edindiğini: “*Onun ziyaretine gittiğimde tesirinde kalarak dilim tutuldu*” şeklinde dile getirmiştir. (Uludağ, 2002: 93). Sûfilîğin barsam hastalığına (kalp ile göğüs arasında olan iltihap) benzediğini, başlangıcının hezeyanlı olup sonunun sükûnete bırakacağını, bu ikisini yakalayan kişinin hidayete kavuşacağını dile getirerek sûfilîği ilginç bir benzetme ile tarif etmiştir.

Kuşeyrî'nin risalesi ve mektuplarından gördüğümüz kadarıyla birkaç kez Tuğrul Bey ile görüştüğü anlaşılmaktadır. Nîşâbur yönetimi Gaznelilerden Selçuklulara geçince birçok Eş'arî kelamcısı gibi Kuşeyrî de Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Mu'tezilî veziri Amîdü'l-mülk Kündürî'nin Mu'tezilî politikasının altında ezilmiştir. Kündürî'nin bulunduğu konumun siyasi gücünü de kullanarak muhaliflerine karşı giriştiği sindirme politikası Eş'arîlerin büyüklerinden olan ve o dönemde Nîşâbur'da ikamet etmekte olan Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî ve diğer âlimleri sıkıntıya sokmuştur. İşlerin büyümesi üzerine içlerinde İmâm Kuşeyrî'nin de bulunduğu Eş'arî topluluğu, Tuğrul Bey'in huzuruna gelerek Sultanla görüşüp, kendilerine yapılan haksız uygulamanın kaldırılmasını istemişlerdi. Tuğrul Bey'le yapılan görüşme netice vermemiş, Sultan Eş'arîler hakkında yanlış bilgilendirildiği için, Kuşeyrî'nin başkanlığında gelenlerin isteklerini reddetmiştir. Bunun

üzerine İmâm Kuşeyrî, bu yanlışlığı düzeltmek ve yapılan hareketin yersizliğini anlatmak gayesi ile bir risale kaleme almıştır (Ocak, 2002: 88-89).

Kuşeyrî, Vezir Kündürî'nin yaptığı baskı ve eziyetlere rağmen Tuğrul Bey'i sorumlu tutmamış, onun Eş'ariler hakkında yanlış bilgilendirildiği için kendilerinin isteklerini reddettiğini mektubunda da dile getirmiştir. Kuşeyrî 455 /1063 senesinde Nişabur'da yaşanan olayları anlattığı ve Eş'arî'yi savunup onun faziletlerinden bahsettiği mektubunun devamında Tuğrul Bey'in ömrüne dua etmektedir. Onun sünneti ihya eden birisi olduğunu ve onunla birlikte bidatçilerden hiç bir grubun ortada kalmadığını, fakat daha sonraları onun meclisinde bulunan bazı yanlış fikirli insanların Eş'arî'nin kitaplarında olmadığı halde birtakım sözleri Eş'arî'ye isnat ederek Tuğrul Bey'e bildirdiklerini, dolayısıyla da Eş'arî'yi Sultanın gözünde kötü bir kimse olarak tanıttıklarını anlatmaktadır. Kendilerinin Sultanın yüce meclisine giderek Eş'arî konusundaki bu isnat edilen şeylerin Eş'arî tarafından söylenmediği, onun eserlerinde Sünnet'e muhalif şeylerin bulunmadığını belirttiğini, Sultanın ise: *"Biz eserlerinde bu yanlış fikirleri söyleyen Eş'arî'ye lânet ediyoruz. Eğer o bunları söylememişse, bizim yaptıklarımızdan sana bir şey yok, yaptığımız şeyden sana bir zarar ulaşmıyor"* şeklinde cevap verdiğini, kendisinin ise cevaben; *"Eş'arî benim anlattığım insandır, o asrında mezhep konusunda tek şahıstır"* şeklinde Eş'arî'yi savunup *"ehli kible nasıl tekfir edilir?"* diye sorduğunu anlatmaktadır. Ancak Kündürî'nin etkisinde kalan Tuğrul Bey'in vezirini tercih ederek Kuşeyrî başkanlığında gelen heyetin taleplerine müspet bir cevap vermediğini de kaydetmektedir (Ocak, 2002: 89-90).

Yaşanan bu hadiseler üzerine Kuşeyrî, Nişabur'u terk ederek Bağdat'a yerleşmiş, 456/1064 yılında Kündürî'nin vefatı üzerine tekrar Nişabur'a dönerek ders vermeye başlamıştır. Tasavvufu Ehl-i Sünnete uygun bir şekilde yaşamaya çalışan Kuşeyrî, semayı savunmuş, zaviyesinde mürit ve talebeleriyle sohbet meclisleri düzenlemiştir. Başlangıçta Ebû Saîd Ebu'l-Hayr'ın aleyhinde olan Kuşeyrî, sonradan onun kerametlerini görünce ona karşı saygılı olmaya çalışmıştır. Kısacası hem Gazneli ve hem de Selçuklu dönemine şahit olan Kuşeyrî, tasavvufu taklitçilikten ziyade ilmin ışığında şeriata uygun bir şekilde yaşamaya çalışmıştır (Sıddıkî, 2013; 87). Tefsir, kelim ve tasavvuf alanlarında, *et-Teysir fi İlmi't-Tefsir*, *Risâletü'l-Kuşeyriyye* ve *Letâifü'l-İşâret* gibi eserlerini yazarak birçok talebe yetiştirmiştir. Gazneli-Selçuklu dönemine kelâmî ve tasavvufî düşünceleriyle damga vuran Kuşeyrî, 465/1072 yılında vefat etmiştir (Zehebî, 1984: XVII, 10).

Tuğrul Bey'in iktidarı döneminde Selçukluların İslâm âleminin liderliğini ele almalarıyla birlikte siyasi birlik temin edildiği ve Sünnî İslâm'a muarız olan Şî'î Fâtımîlere karşı üstünlük kurulduğu için, Selçuklu Sultanları bu halin devamı hususunda gerekli gayretleri göstermişlerdir. Bu çabada en büyük destek ulemeden ve sûfilerden gelmiştir. Dönemin mutasavvıfları insanları ibadete, ihlâsa ve birliğe çağırmışlar, Tuğrul Bey de bu hususlarından dolayı sûfilere korumuş ve onlara destek olmuştur. Hem âlim hem de ârif hüviyetine sahip sûfiler sayesinde birlik ve dayanışma oluşmuş, bu da toplumdaki içtimaî ahengin yanında, sûfilere toplumda önemli bir mevki kazandırmıştır. Sûfiler elde ettikleri bu statülerini devletin dini siyasetine uygun olarak kargaşa ve fikrî anarşiye karşı Selçukluları destekleyerek kullanmışlardır. Bu açıdan Tuğrul Bey'in birçok mutasavvıfla görüşüp onların toplum ve halk üzerindeki yatıştırıcı ve teskin edici etkilerinden istifade etmesi gayet tabiidir.

Tuğrul Bey dönemi Selçuklu toprakları kitap ve sünnete sıkı sıkıya bağlı, Ehl-i Sünnet çizgisinden şaşmayan birçok mutasavvıfın yaşadığı ve yetiştiği bölgeler olmuştur. Bu dönemde yaşadığını bildiğimiz ancak Tuğrul Bey'le bizzat temas kurup kurmadığı bilgisine ulaşamadığımız Tuğrul Bey dönemi ve sonraki yüzyılda ilmi ve irfanlarıyla Selçuklu Devleti'ni aydınlatan birçok âlim ve arifler mevcuttur. Tuğrul Bey, dönemin önemli âlimi ve sûfisi Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 1021), büyük hadis âlimi Ebu Bekir el-Beyhakî (ö.1065), Kuşeyrî'nin hocası ve 405/1014 yılı Nişabur

kadısı büyük âlim Ebu Ali ed-Dekkâk (ö.1015), Hindistan'da yetişen büyük sûfilerden Ebu Hasan Ali b. Osman el-Hucvîrî (ö.1072), Nizamiye Medresesi'nin ilk müderrisi olan Ebu İshak eş-Şirazi (ö.1083), Kuşeyrî çizgisiyle devam eden, şerî ölçülere uygun ve onlarla çelişmeyen tasavvuf anlayışıyla bilinen Kuşeyrî'nin öğrencisi Ebu Ali el-Fâamedî (ö.1084), Nîşâbur Medresesi müderrisi ve ilim ve irfanda İmam Muhammed Gazzâlî (ö.1111)'yi etkileyen İmamul-Harameyn el-Cüveynî (ö.1085), Selçuklular devrinde Ebu Ali ed-Dakkâk ve es-Sülemî gibi büyük sûflerin yanında yetişen, aynı zamanda Şâfîî âlimi olan Abdurrahman ed-Davudî (ö.1075), Ebu İshak eş-Şirazi'nin en büyük öğrencilerinden Ebu'l-Kasım el-Askerî (ö. 1080) gibi birçok mutasavvıfla muhtemelen defalarca görüşmüş olmalıdır (Ocak, 2002: 122-130; Purgarî ve Hüseyinî, 2010: 42). Dönemin kaynaklarında zikrettiğimiz bu sûfilerle Tuğrul Bey'in görüştüğüne dair herhangi bir bilgi olmaması veya bize kadar ulaşmaması onların sultanla bir münasebetinin olmadığını göstermez. Vele ki Baba Cafer, Baba Hamşâd gibi o dönemde çok meşhur olmayan sûfilerle görüşüp de zikredilen ve dönemde meşhur olan mutasavvıfları ihmal etmesi tabii ki düşünülemez.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Büyük Selçuklu Devleti'nin kurucu Sultanı Tuğrul Bey, dindar, vefakâr ve samimi bir Müslüman sultan olduğu için kendisi gibi Ehl-i Sünnet müdafii ve gaza ve fetihleriyle ün kazanan Gazneli Mahmud döneminde Gaznelilere karşı önemli bir mücadeleye girmediği görülmektedir. Fakat Sultan Mahmud'un vefatından kısa bir süre sonra Gaznelilerin başına geçen Sultan Mesud'un işret meclisleriyle uğraşıp dini değerlerden uzak kalması, mutasavvıfların Tuğrul Bey liderliğindeki Selçuklulara desteklemesiyle bir nevi bölge halkının teveccühü Selçuklu Türkmenlerine kaymış, meşruiyeti de sağlayarak İslam'ın sancaktarlığını üstlenmeye başlamışlardır. Tuğrul Bey de bu mesuliyeti uhdesine almadan önce yönetmeye aday olduğu bölgelerin manevî liderleri sayılan mutasavvıflarla görüşerek, Selçuklu Devleti'nin bağımsızlığını ilan etme zeminini aramıştır. Bu doğrultuda Horasan'ın piri Ebu Said Ebu'l-Hayr ile görüşerek onun hayır duasıyla, Horasan hâkimiyetinin Selçuklulara verildiğinin manevî müjdesini de aldıktan sonra Dandanakan Savaşının yapıldığı sefere çıkmıştır. Ardından İran'ın manevî liderleri, keramet, özlü şiir ve kelimeleriyle Hemedan'da ikamet eden Baba Tâhr-i Uryân, Baba Cafer ve Şeyh Hamşâd'ı ziyaret ederek onların maddi ve manevî güçlerinden faydalanmayı düşündüğü görülmektedir.

Toplumunu kavga, çatışma ve şiddetten uzak, huzur ve sükûnete davet eden mutasavvıflar Selçuklu sultanının yanında yer alarak, onların Horasan ve İran bölgelerine önemli bir çatışma yaşamaksızın kısa sürede hâkim olmalarını sağlamışlardır. Tuğrul Bey'in Nîşâbur'a girmesi bunun tipik örneğini teşkil etmektedir. Bu sonuca göre mutasavvıflar, Tuğrul Bey'i sadece manevî açıdan değil, fiilen kendilerine bağlı toplulukların da Selçukluların yanında yer almalarını veya karşı çıkmamalarını sağlamıştır. Mutasavvıflar adeta Selçuklu Devleti ile halk arasında bir köprü görevi görmüşlerdir. Tuğrul Bey'in mutasavvıflarla bu olumlu münasebetleri sadece Horasan ve İran'ın fethiyle sınırlı kalmamış, Horasan erenlerinin sayesinde Anadolu da tam bir Türk yurdu haline gelmiştir. Ayrıca tasavvuf, Selçuklular döneminde yeni bir boyut kazanmıştır. Daha önceki dönemlerde meşruiyeti tartışılan tasavvuf, bu dönemde Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi âlimlerin çabaları sonucunda bir disiplin haline gelmiş, kitap ve sünnet çizgisinde hakikate giden bireysel bir çaba olarak tanımlanmıştır. Bu tarifi ruhuna uygun olarak sûfilerle âlimler arasındaki ihtilaf da bertaraf edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmedzâde, N. (2011). *Tashih-i Kelimât-ı Kısâr-ı Baba Tâhir-i Uryân*, Tahran Üniversitesi Edebi ve Beşeri Bilimler Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Tezi, Tahran.
- Âzadî, A. R. ve Âzadî, M. (2014). “Be Dünbâl-ı Manâ-i Vahid Der İbarât-ı Kesir, Nigah-i Enderhem Metni Be Dû Beytihây-i Baba Tâhir ve Kelimât-ı Kısâr-ı O”, *Neşriye-i Sabık Danişkede-i Edebiyat-ı Danişgah-ı Tebriz*, (299) 1-21.
- Bausani, A. (1968). *Religion In The Seljuq Period*, Edt. A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beyhakî E. (1040). *Târîh-i Beyhakî*, nşr: Said Nefisi, Tahran. Ez İntişârât-ı Kitâbhân-i Sanâyî.
- Câmî, N. (2015). *Nafahatü'l-Üns Min Hadaratü'l-Kuds*. Tahran: Sûhen.
- Cüzcânî, M. (1962). *Tabakât-ı Nâsrî, I*. Abdülhay Habîbî Kandeherî, Kâbil: Puhoney.
- Damavandi, M. (2010). Baba Cafer-i Ebherî, Arif-i Gümnâm-ı Mıntıka-ı Cibal ve Âdâbü'l-Fukerây-i vey. *Du Fasılânâme-i İlmî Puzûhiş-i Edebiyat-ı İrfânî Danişgâh-ı ez-Zehrâ, 1 (2)*, 106-123.
- Ensârî, A. (1988). *Kitâbü Menâzili'-Sâirîn*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbü'l-İlmiye.
- Ensârî, A. (1962). *Tabakâtü's-Süfîye*. Edt. Abdülhey Habîbî, Kâbil: Kâbil Devlet Basımevi.
- Gunâbâdî, M. (1955). *Tevzih-i Şerh-i Fârisi Ber Kelimât-ı Kısâr-ı Şeyh-i Ecel Baba Tâhir-i Uryân*. Tahran: Salih Hüseyiniye Emir Süleymanî Yayınları.
- Han, M. (2011). Girayış-i Sûfiyâne ve İrafânî Der Eşâr-ı Faris-i Devre-i Selcûkiyân. *II. Uluslar arası Selçuklu Kültür ve Medeniyet Araştırması Sempozyumu, Selçuklularda Bilim ve Düşünce*, Editörler: Mustafa Demirci, Ali Temizel, Mehmet Ali Hacıgökmen, Sefer Solmaz, Bildiriler, Konya, 19-21.
- Hidâyet. M. (2006). *Tezkire-i Rıyazu'l-Ârifîn*. tsh: Ebü'l-Kâsım Râdpar ve Gita Aşiderî, Tahran. Puzişişgâh-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mutalaât-ı Ferhengî.
- Lari, R. (2017). “*Tekmile-i Nafahatü'l-Üns*”. tsh: Mahmud Âbidî, Tahran. Miras-ı Mektep.
- Kitapçı, Z. (1994). “Asrın Olayı Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Halife El-Kâim'in Kızı Seyyide İle Evlenmesi ve Bazı Tarihi Gerçekler,” *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, I, 14-42.
- Köymen, M. (1976). *Tuğrul Bey ve Zamanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Nefisi, S. (1956). *Suhenân-ı Manzûm-ı Ebû Saîd Ebü'l-Hayr*. Tahran. İntişârât-ı Kitâbhâne-i Şems.
- Nizâmülmülk, H. (1968). *Siyerü'l-Mülûk*. Tahran: Benigah-i Neşr-i Kitap ve Tercüme.
- Nişâburî, Z. (1953). *Selçûknâme, Zeyl-i Selçûknâme Ebu Hamid Muhammed b. İbrahim*. Tahran: Kelâle Hâver.
- Nişâburî, N. (1971). *Garâyibü'l-Ku'rân ve Regâyibü'l-Furkân, III*, . thk. Zekeriya Hameyrât, Beyrut: DKİ.
- Nuzderî, İ. (2000). Selcûkiyân ve Sûfiyân. *Mecelle-i Puzişiş-i İnsânî, 1 (2)*, s. 209-214.
- Ocak, A. (2009). Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat. Dinî ve İlmî Hayat. İstanbul. *TDV, XXXVI, s, 375-377*.
- Ocak, A. (2002). *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Taabiat Vakfı.
- Purgarî, S. ve Hüseyinî, M. (2010). Tasavvuf ve Peyamedhay-i İçtimâi Ân Der Devre-i Selcûkiyân. *Târîh Der Âyine-i Puzişiş, 7 (3)* s, 29-48.
- Râvendî, M. (1954). *Râhatü's-Südûr ve Âyetü's-Sürûr Der Târîh-i Âl-i Selcûk*. tsh: Muhammed İkbâl ve Mücteba Minovî. Tahran: Emir Kebir Yayınları.
- Sıddık el-Ğammârî el-Hüseyinî, A. (1996). *El-Müdâavî Li'l-İle'li'l-Câmii's-Sağir ve Şerh'il-Münâvî*. Kahire: Dârü'l-Kütüb.
- Sıddikî, N. (2013). Ciryânhay-i Tefekkür ve Endişe-i İrafânî Der Asr-ı Selcûkî. *Mutalaat-ı Tarih-i Ferhengi Puzişişnâme-i Ecümen-i İrani Tarih, 3 (9)*, s, 49-67.
- Sümer, F. (2012). Tuğrul Bey”, *TDV, XLI*, İstanbul. 344-346.
- Şebânkâreyî, M. (1984). *Mecma'u'l-Ensâb II*. Tahran: Emir Kebir Yayınları.

- Turan, O. (1969). *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Uludağ, S. (2002). Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *DİA*, XXVI, İstanbul. s.473-475.
- Uludağ, S. (1997). Herevî, Hâce Abdullah. *DİA*, XVII, İstanbul. s. 222-224.
- Yazıcı, T. (1991). Baba Tâhir-i Uryân. *DİA*, IV, İstanbul. s. 370-371.
- Yazıcı, T. (1994). Ebû Saîd Ebü'l-Hayr. *DİA*, X, 1994, İstanbul. s. 220.
- Zehebî, Ş. (1984). *Siyerü 'Alami'n-Nübelâ*, XVII. nşr: Şuayb el-Arnâvut ve Muhammed el-Araksusî, Beyrut. Müessesetü'r-Risale.

EXTENDED ABSTRACT

Sufism, in the 11th century, has become an important discipline that invites people to tolerance and humility away from violence in a period when sectarian conflicts have become violent. The Turks accepted Islam with the suggestion of the Sufi emeralds, which are also called the smiling faces of Islam. The Seljuks, who possess the aforementioned qualification and nature of Sufism, tried to establish good relations with the Sufis who hosted the communities by following a policy based on the People of the Sun, against the invitation of Fatimî and İsmâîlî. Accordingly, Tughril Bey and Chaghri Bey visited the influential Sufis in the Khorasan region and received their good prayers. In this context, Tughril Bey visited three famous Sufis Baba Tâhir-i Uryân, Baba Jafar and Shaikh Hamshad in Hemedân and kissed them. Tuğrul Bey also visited his famous Sufi Abu Said Abu'l-Hayr with his brother Chaghri Bey and took the prayer and blessings. Then Sheikh Abu Said stated that he donated Horasan and Iraq to Tuğrul Bey and his brother. Considering these developments during the establishment phase of the Seljuks, Tughril Bey's relations with Sufis were revised and it was observed that such a study was not done in Persian, Turkish and Arabic studies. It was essential to eliminate this deficiency and to write relations with the Khorasan clans of the founding sultan of the Seljuks, based on the importance of the subject.

Although it is strong that Tughril Bey met with Abu Said Abu-Hayr before the Dandanakan in the Meyene region, there are also those who claim that this meeting took place after the Dandanakan Victory. One of the Sufis, whom Tughril Bey met after the Dandanakan Victory and that Râvendî conveyed for the first time, was Father Tâhir-i Uryân, who left his mark with the knowledge and wisdom. According to the report, Tuğrul Bey visited the three Shaikh Baba Tâhir-i Uryân, Baba Jafar and Shaikh Hamshad, who made a reputation when he went to Hemedan in 447/1055 and listened to his advice. The Iranian researchers Salih Purgârî and Seyid Murteza Huseynî, who based on Râvendî, also suggest that Tughril Bey went to Hemedan in 447/1055 and met the aforementioned Sufis. In a nutshell, according to the order of the subject narrated by Râvendî, it is certain that Tughril Bey met with Baba Tâhir-i Uryân, Baba Jafar and Shaikh Hamshad and met with Abu Said Ebu'l-Khayr before Dandanakan.

It is seen that the founding Sultan of the Great Seljuk State, Tughril Bey, was a religious, loyal and sincere Muslim sultan, and he did not consider it difficult to go into fierce clashes against Ghaznavids during the time of Gazneli Mahmud, who gained fame with his people and conquests. However, the fact that Sultan Mesud, who became the head of the Ghaznavids shortly after the death of Sultan Mahmud, was away from religious values and led the Seljuks to assume the sanctuary of Islam under the leadership of Tughril Bey. Tughril Bey also sought the grounds to declare the independence of the Seljuk State without shedding blood, by meeting with the Sufis, who are considered to be the spiritual leaders of the regions they are candidates to manage before taking this responsibility. In this direction, after the meeting of Horasan, Abu Said Abu-Khayr, after receiving his prayer, he turned to the Dandanakan Victory. Then, the spiritual leaders of Iran visited Baba Tâhir-i Uryân, Baba Cafer and Sheikh Hamşad, who resided in Hemedan with their miracles, poems and words, and benefited from their material and spiritual powers.

The Sufis, who invited the society to a peace and tranquility away from fighting, conflict and violence took the side of the Seljuk sultan and made them, dominate in the Khorasan and Iran regions in a short time without conflict. The introduction of Tuğrul Bey to Nişâbur is a typical example of this. According to this result, Sufis Tughril Bey ensured that the communities that were not only spiritually but also in their ranks and who were affiliated with them also stood by the Seljuks and did not oppose it. Sufis, the Sufis served as a bridge between the Seljuk State and the people. As it is seen in the following years, Tughril Bey's positive relations with Sufis were not only limited to the conquest of Khorasan and Iran, and thanks to the Horasan saints, Anatolia became a complete Turkish homeland. In addition, Sufism gained a new dimension during the Seljuk period. Sufism, whose legitimacy was discussed in previous periods, became a discipline as a result of the efforts of scholars such as Qushayrî and Ghazzali, and it was defined as an individual effort to the truth. In accordance with the spirit of this recipe, the conflict between Sufis and scholars was also eliminated.

Koşmayan Ayakkabılar Hakkında Heideggerci Bir Soruşturma

Mersiye Bora 

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye
mbora@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 26.04.2020

Kabul: 05.06.2020

Yayın: 29.06.2020

Anahtar Kelimeler:

Martin Heidegger,
Araç,
El-altındalık,
Beden,
Yeryüzü.

Bu çalışmada, yürüme kabiliyetini kaybetmekte olan bir çocuğun “Ayakkabılarım neden koşmuyor?” sorusu Martin Heidegger’in *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)* ve *Sanat Eserinin Kökeni (Der Ursprung des Kunstwerkes)* adlı çalışmalarında tartışmış olduğu aracın varlığının anlamı göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da varlığının anlamını hizmetsellik olarak belirttiği aracın, *Sanat Eserinin Kökeni*’nde karşımıza güvenilirlik olarak çıkması çocuğun sorusu çerçevesinde aracın varlığını sorgular. Soru böylece aracın araçsallığını ve Dasein’in hergünlüğünde karşılaştığı şekliyle onun el-altındalığının tekrar ele alınmasını gerekli kılar. Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*’nde aracın hizmetselliğinin onun güvenilirliğinin bir sonucu olduğunu iddia eder. Bu çalışma, güvenilirlik ve yeryüzü arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurularak beden ve yeryüzü arasında bir bağıntı olduğunu iddia eder. Yeryüzünün dünyayı açığa çıkarmak için gizlenmesi, Dasein’in hergünlüğünde bedenin gizlenmesi ile paralellik gösterir. Dasein’in bedeninin ilgilenecek muamele etme ile varolanları varlıklarına serbest bırakabilmesi için gizlenmesi gerekir. Bu gizlenme *Sanat Eserinin Kökeni*’nde sanat eseri aracılığıyla ortaya çıkan yeryüzünün dünya ile olan kavgasında kendini gizlemesine benzer. Beden ve yeryüzü arasındaki kendini gizleme ya da geri çekme bağıntısı, çocuğun ayakkabıları hakkındaki sorusunda ortaya çıkar. El-altında-olan, Dasein’in muamele etmesinde kendini geri çeker, bununla birlikte aracın Dasein’in kullanımında kendini geri çekmesi Dasein’in bedeninin geri çekilmesiyle mümkündür. Çocuğun ayakkabılarının kullanımında kendilerini geri çek(e)memesi araç olarak ayakkabıların hizmetselliğini ve bu hizmetselliğin altında yattığı var sayılan güvenilirlik kavramını sorgulamaya açar. Çocuğun sorusundan anlaşılan onun dünyasının üzerine yükseldiği temel beden ve ayakkabı aracı arasındaki ilişkide güvenilirliğini kaybettiğidir.

A Heideggerian Inquiry on the Shoes which are not Running

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 26.04.2020

Accepted: 05.06.2020

Published: 29.06.2020

Keywords:

Martin Heidegger,
Equipment,
Readiness-to-hand,
Body,
Earth.

This study searches the meaning of equipment considering the question of a child who has been losing his mobility. The child’s question of “Why are not my shoes running?” is going to be thought within Martin Heidegger’s concept of equipment focusing on his discussions about being of equipment in his *Being and Time (Sein und Zeit)* and ‘The Origin of the Work of Art’ (*Der Ursprung des Kunstwerkes*). I believe that this question deserves to reread readiness-to-hand of equipment in terms of usability in *Being and Time* and the notion of reliability which is defined as being of equipment in ‘The Origin of the Work of Art’. Reliability as being of equipment comes into the scene with the concept of the earth in ‘The Origin of the Work of Art’ where Heidegger argues that serviceability of equipment vibrates in its reliability. Considering the relation of reliability and earth this study further argues that there is a connection between earth and body in terms of their manners. Dasein’s body should hide in its concerned dealings with the entities within-the-world. That kind of hiddenness resembles concealment of the earth for the sake of unconcealment of the world. The connection between body and earth manifests itself through the question of the child. Ready-to-hand withdraws itself in Dasein’s concerned dealings, however, this withdrawal could happen on the condition of the withdrawal of Dasein’s body in its dealings.

Atıf/Citation: Bora, M. (2020). Koşmayan ayakkabılar hakkında heideggerci bir soruşturma, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 43-55.



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)”

GİRİŞ

Martin Heidegger özellikle *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)* ve *Sanat Eserinin Kökeni (Der Ursprung des Kunstwerkes)* adlı çalışmalarında aracın (*Zeug*)¹ varlığı konusunu ele almıştır. Bu çalışmada aracın varlığı konusu, yürüme yetisini gün geçtikçe kaybetmekte olan bir çocuğun annesine sorduğu “Ayakkabılarım neden koşmuyor?” sorusu göz önünde bulundurularak incelenecektir.² Bu sorudan yola çıkarak ve tekrar soruya dönerek Martin Heidegger’in aracın varlığı anlayışı *Sanat Eserinin Kökeni*³ ve *Varlık ve Zaman*⁴ eserleri bağlamında ele alınacaktır. Aracın varlığı konusunu sorgulayan bu araştırmanın asıl kaynakları olarak yukarıda adı geçen bu iki metnin seçilmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan ilki, SEK’te van Gogh’un resmi ile kendi varlığını güvenilirlik olarak ortaya çıkaran ayakkabının, çocuğun sorusunda adeta güvenilirmez varlığı açığa çıkan bir araç olarak belirmesidir. Bu belirme araçsallığın anlamında çelişki yaratır. İkinci sebep ise çocuğun, koşma eylemini ayakkabılara atfetmiş olmasıdır. Çocuğun sorusunda açığa çıkan bu atfediş, VZ’deki Dasein’in araç anlayışını onaylar niteliktedir. Heidegger, ilk kez 1927 yılında yayımlanmış olan VZ’de kullanışlılık/hizmetlilik olarak ortaya koyduğu araçsallık anlayışının, 1949 yılında yayınlanan SEK’te aracın araçsallığı olarak güvenilirliğin bir sonucu olduğunu söyler. Bununla birlikte Heidegger SEK’te araç için “kullanımlık” dediği salt nesne ve sanat eseri arasındaki bir konumdan bahseder (Heidegger, 2007: 19). “Kullanımlık nesnelere genellikle çevremizde, bize yakın ve gerçek nesnelere” (Heidegger, 2007: 19). Kullanımlık nesnelere salt nesne gibi “bitmiş olarak, kendi içinde” bulunur, bunun yanı sıra sanat eseri gibi “insan emeğinin bir ürünüdür” (Heidegger, 2007: 19). Fakat salt nesneden ve sanat eserinden farklı olarak mütevazılığa yani kendi kendine yeter bulunuşa sahip değildir. En yakında bulunan gerçek nesne olarak kullanılmayan ayakkabıların güvenilirliği şüphelidir. Buna göre varlığının anlamı hizmetlilik olan aracın altında yatan güvenilirlik nosyonu Heidegger’in van Gogh’un ayakkabıları resmettiği tablolarından birinin estetik deneyimi ile açığa çıkmış olur. Biz, okuyucu olarak SEK’te aracın güvenilirliği konusunun işlendiği sayfalarda yeryüzü kavramı ile de ilk kez karşılaşırız. Bu çalışmada sırasıyla, VZ’de el-altına-olan araç incelenecek, daha sonra aracın varlığı ile Dasein’in tartışmalı bedensel doğası ele alınacaktır. Araç ve beden ilişkisinden araç ve dünya ilişkisine geçilecek ve SEK’te belirtilen dünyanın kuruluşu için yeryüzünün öneminden bahsedilecektir. Daha sonra yeryüzünün dünya ile ilişkisinde ve Dasein’in bedeninin onun hergünlüğünde el-altında-olanla ilgilenerek muamelesi sırasında, yeryüzü ve bedenin geri çekilme ya da gizlenme suretiyle ortak davranışlar sergiledikleri iddia edilecektir.

El-altında Olan: Araç

Varlık ve Zaman’da üç farklı varlık türünden bahsedilir. Bunları şöyle sıralayabiliriz; insanın varlık türü olarak varoluş (*Existenz*), el-altında-olan araçların varlık türü olarak el-altındalık (*Zuhandenheit*) ve araçsal özelliklerini kaybeden mevcut-olanların varlık türü olarak mevcut-olmaklık (*Vorhandenheit*). Bu bölümde diğer varlık türleri ile ilişkisinde aracın varlığı olan el-altındalıkta Heidegger’in meşhur çekiç örneğinden yola çıkılarak değinilecektir. Daha sonra aracın varlığının anlamı yukarıda bahsedilen çocuğun sorusu doğrultusunda incelenecek ve koşmayan ayakkabıların aracın araçsallığının yanı sıra Dasein’in bedensel doğasının da ontolojik bir sorun olarak oraya çıktığı iddia edilecektir. Aracın araçsallığı ve Dasein’in bedenselliğinin iç içe olduğu gösterilecektir.

¹ Kaan H. Ökten *Varlık ve Zaman* (2018) çevirisinde bunu “malzeme” olarak çevirmiştir. Fakat bu çalışmada *Zeug*’araç olarak çevrilecektir. Bunun sebepleri şunlardır: *Zeug Sanat Eserinin Kökeni*’nde Fatih Tepebaşı tarafından araç olarak çevrilmiştir, bu eser göz önünde bulundurulduğunda malzemenin salt nesne ile karışma olasılığı oldukça yüksektir. Bir diğer sebep ise, araç kelimesinin malzeme kelimesine nazaran ekipmanı ve eşyayı daha fazla çağrıştırmasıdır. Kaan H. Ökten’in *Varlık ve Zaman* çevirisinden yapılan direkt alıntılarda, çevirmenin çevirileri değiştirilmeden aktarılmıştır.

² ‘Ayakkabım neden koşmuyor?’ sorusu Duchenne *Musküler Distrofi (DMD)* diye adlandırılan kas hastası bir çocuğa aittir. DMD hastası çocuğun annesi 11.06.2019 tarihli Fox TV Ana Haber bülteninde bunu aktarmıştır.

³ Bundan sonra SEK olarak kısaltılacaktır.

⁴ Bundan sonra VZ olarak kısaltılacaktır.

Çekiç, onu kullanan usta için el-altında-olandır. Usta işlerken, örneğin bir kulübe inşası için kalasları birbirine çakarken bu eylemi elinin altındaki çekicinin hangi malzemelerden meydana geldiğini düşünmeden yapar. Ustanın işine dalmasıyla elinin altındaki çekiç adeta onun için görünmez olur. Usta çekici mutlaka bir şey ortaya koymak için kullanır, buradaki sebep yağmurdan, sıcaktan kaçınarak sığınacak bir barınak inşa etmektir.⁵ Çekiç, her zaman bu inşaat alanındaki diğer alet edevatla birlikte düşünülür. Aslında çivi, kalas ve ustanın alet çantasındaki diğer ekipmanlar olmadan çekicinin çekiçliğinden bahsedemeyiz. Çekicinin çekiçliği, ustanın onu kullanmasıyla, yani kulübe yapmak için çivi çakmasıyla meydana çıkar. Bununla birlikte, Dasein'in ustalığı da çekiç, çivi, kalas gibi araçların el hüneri ile manipüle edilerek bir ürün ortaya konmasında imkandır. Ustanın çekici kullanması çekicinin varlığını açığa çıkarır, yani, usta çekiçle işledikçe çekici kendi varlığına serbest bırakır. Usta çekici varlığına serbest bıraktıkça, orada bir kulübe yükselir. Orada bir kulübe yükseldikçe de ustalıktan bahsedebiliriz. Bu durumda ne tek başına çekicinin araç varlığı, ne de araç olmadan tek başına usta Dasein'in imkânı söz konusudur. Heidegger'e göre zaten tek bir araç diye bir şey var olamaz. "Malzemenin varlığına hep bir malzeme bütünü aittir. Malzeme bu bütün içinde ne ise o olabilmektedir" (Heidegger, 2018: 116). Bu bütünlük içinde araçlar birbirlerini imler. Bir başka deyişle, çekiç çiviye, çivi kalası, kalas da başka araçları işaret ederek bir bütünlük içinde kendilerini gösterir. Dasein'in dünyada diğer varolanlarla birlikte varoluş şekli işte bu ustanın araçlarla ilişkisi gibidir. Dasein'in etrafındaki varolanlara bakışı bir-şey-için-bakıştır (*Umsicht*). Bir-şey-için-bakış hem etrafa yani yakın çevreye bakmak hem de bir erek için bakmak manasındadır (Sinclair, 2006: 53). Bir-şey-için- bakış, bakılan şeyin ne olduğu ve ne işe yaradığını; Dasein'in o şeyin içinde bulunduğu kontekste aşına oluşunu kapsar. Ustanın çekice bakışı pratiktir. Fakat bu bakış, çekiç çivi çakma işlemini yerine getiremediğinde, örneğin çekicinin tahta olan sapı demir olan başından ayrıldığında, ustanın çekice olan bakışı teorik bakışa dönüşür.⁶ Çekiç, bir-şey-içinliğini kaybederek demir ve tahtadan oluşan iki parçanın birleşmesinden meydana gelen bir mevcut-olana dönüşür. Bu örnekten yola çıkarak Dasein'in dünya-dahilinde varolanlarla (innerweltlich Seienden) karşılaşmasında ya da ilgilenerek muamele etmesinde el-altında-olanın mevcut-olana öncelliğinin altını çizmek gerekir. Heidegger, bunu şu sözlerle dile getirmiştir:

"Örneğin ilgilenme sırasında en yakın el-altında-olan varolanın kullanışsız yani belirli bir kullanım için uygunsuz olduğu görülebilir. İş malzemesinin arızalı olduğu veya malzemenin uygun olmadığı ortaya çıkabilir. Bu durumda bile *malzeme* daima ve her durumda el-altındadır. Kullanışsızlığı keşfeden, seyredilerek tespit edilen nitelikler değil, kullanılarak muamele eden bir-şey-için bakıştır. Kullanışsızlığı bu şekilde keşfedilince malzeme dikkat çeker. *Dikkat çekme* el-altında-olan malzemeyi belirli bir el-altında-olmama içinde sunar. Ama bunda şu yatar: Kullanışsız olan öylece yerde kalır –şu veya bu görünüme sahip olup bu görünüme sahip bir el-altında-olanlık olarak daima mevcut olandır o. Saf mevcut olma, kendini buradaki malzemede bildirmiş olur. Ancak akabinde kendini ilgilenilen el-altında-olmaklığına yani tamir edilmesi gereken malzeme haline yeniden geri çeker" (Heidegger, 2018: 122).

⁵ Barınak, Dasein'i hem gizleyen hem de koruyan olarak ona ormanın içinde bir yaşam alanı açar. Buna göre çekiç ile sığınak yapma örneği dünya-içinde-varolma olarak Dasein'in dünyada bulunuşunun, evindeymişçesine yaşamasının yanında Dasein'in varolanları varlıklarına serbest bırakarak kendi varlığını da inşa etmesi olarak okunabilir.

⁶ El-altında-olan araç işlerken kullanılamaz hale gelip de işimize engel olması durumunda, mevcut-olandan önce el-altında-olmayan olarak kendini gösterir. El-altında-olmayan, el-altında-olana ihtiyacımız ölçüsünde rahatsızlık verir (Heidegger, 2018: 123). Araç, bir türlü görevini yerine getiremediğinde ve işimize mani olmaya devam ettiğinde el-altında-olan, mevcut-olana dönüşür. Heidegger'in de belirttiği gibi "El-altında-olmaklık öyle kolayca kaybolup gitmez. Bilakis kullanılmaz olanın dikkat çekişi onun veda edişi gibidir. Bu sırada el-altında-olmaklık bir kez daha kendini gösterirken el-altında-olanın dünyevi niteliği de kendini beyan etmiş olur" (Heidegger, 2018: 124).

VZ’de kullanışlılık olarak tabir edilen aracın varlığı SEK’te hizmetsellik olarak tekrar karşımıza çıkar. Fakat, SEK’i yazdığı dönemde Heidegger aracın kullanışlılığı ya da hizmetselliğinin onun güvenilirliğinden geldiğini iddia etmiştir. Bununla birlikte, hizmetsellik kaybedildiğinde, güvenilirlik de ortadan kalkmış olur. Buna göre, eskiyen araçlar hizmetselliğini kaybettiğinde güvenilirliğini de kaybederek öylesine şey olur, eskiyen aracın hizmetselliği sıradanlığa dönüşür (Heidegger, 1993: 160).⁷ Buradan, aracın güvenilirliğinin hizmetselliğinden geldiği sonucu çıkarılmamalıdır, aksine, Heidegger’e göre hizmetsellik güvenilirliğin içinde titrer/tınlar (*vibrate*) ve onsuz hiçbir şeydir (Heidegger, 1993: 160). Fakat hizmetsellik için söylenen bu ortadan kalkış bu çalışmanın motivasyonunu oluşturan soruda olduğu gibi araçta bir yıpranma ya da form bozukluğundan meydana gelmiyorsa, değiştirildiğinde ya da tamir edildiğinde hala aracın hizmetselliğinden bahsedemiyorsak, bu tür bir varolanın el-altındalığının nasıl kaybolduğu sorusunu sormamız gerekir. Yürüme kabiliyetini kaybeden bir çocuğun ayakkabısı, SEK’te güvenilirlik olarak isimlendirilen ayakkabının varlığına bir tezat oluşturur mu? Formunu kaybetmeden, eskimeden, çocuğun ayaklarına küçük gelmeden ayakkabının koşmak için kullanılmıyor olması, yani koşmaya yarayan hizmetselliğini ve dolayısıyla el-altındalığını farklı bir şekilde kaybetmiş olması, araçla olan ilişkide Dasein’in bedenselliğini işin içine katmamızı zorunlu kılar.

Beden ve Araç İlişkisi

Heidegger felsefesinde Dasein’in bedeni oldukça tartışmalı bir konudur. Başak Keki’ye göre Emmanuel Levinas’ın hiçbir zaman karnı acıkmayan Dasein tespiti, Heidegger’in bedeni reddi ile alakalı oldukça çarpıcı bir gözlemdir (2016: 327). Andrea Hurst, Helen Keller’in deneyimini Heidegger’in Dasein analitiği ile ele aldığı çalışmasında, Dasein’in Keller’in aksine fiziksel bir engeli olmayan bir yetişkin bedenine sahip olduğunu, ayrıca engelli ya da bakıcıya muhtaç bir çocuk olmadığını iddia eder (2003). Bu yorumlar, her ne kadar ilk bakışta engelli bir çocuğun sözlerinden yola çıkıldığı takdirde Dasein hakkında söyleyeceklerimizin ancak Dasein’in evrenselliğinin reddiyesine yarayacağı izlenimini verse de, koşmayan ayakkabıların fenomenolojik önemi Dasein analitiği göz önünde bulundurulunca bir ontolojik mesele olarak açığa çıkar. Heidegger’in Dasein analizi onun hergünlüğünü anlamakla başlamalıdır. Dasein hergünlüğünde nesnenin karşısında duran, kendini ondan soyutlayabilen bir varolan değildir. Heidegger’in fundamental ontolojisi işte bu hergünlüğü felsefenin konusu yapar. Hergünlükte Dasein dünyanın içine adeta batmıştır, dolayısıyla kendini dünyadan soyutlayabilen bir özne olarak anlamaz. Heidegger’in temel ontolojisi geleneksel Batı felsefesinin üzerine yükseldiği özne ve nesne, zihin ve benden gibi ayrımları yıkmayı amaç edinir. Heidegger’de beden tam da bu sebepten problemlidir. Charles Guignon’a göre, Heidegger zihin-beden ikiliğine düşmemek için –çünkü Kartezyen geleneğe göre beden zihin ile tezat bir şekilde okunur– bedene olan referanslardan kaçınmıştır (2009: 198). Heidegger, Dasein’in bedensel doğasının VZ’de ele alınması uygun düşmeyen bütün bir problemi barındırdığını, dünya-içinde-varolma olarak Dasein’in mekansallığını anlattığı bölümde, bedensellik problemini tanıdığını bir parantezin içine adeta sıkıştırmıştır (Heidegger, 2018: 173). Bununla birlikte, Dasein’in bedenselliğini el-atında-olanın varlığı doğrultusunda ve Dasein’in mekansallığı çerçevesinde anlatmaya çalışmıştır. Anlamı pek de açık olmayan bir şekilde eldivenlerin, sağ ve soldan oluşan bir çift olması dolayısıyla Dasein’a yön gösterdiğini ve fakat çekiç için bunun mümkün olmadığını söylemiştir. Böylece, Dasein’in bedenselliği, bu örnekte, el-altında-olan eldivenler aracılığıyla Dasein’in mekansallığına yedirilmiştir.⁸ Öte taraftan, Heidegger, VZ’den yıllar sonra *Zollikon*

⁷ Heidegger’in bu iddiası yalnızca gündelik Dasein’in eskiyen araca bakışı olarak düşünülebilir. Oysa ki Nazım Hikmet’in *Memleketim* şiirinde bahsettiği eskimiş ayakkabıları, güvenilirliği sıradanlığa dönüşmüş alelade bir şey olmanın aksine, sürgünde bir şairin dünyasını açar. Tıpkı van Gogh’un ayakkabılar resminin köylü kadının dünyasını açıklaması gibi.

⁸ Bu konunun daha derinlemesine ele alındığı bir çalışma için bkz.: (Keki, 2016)

Seminerleri'nde beden anlayışına açıklık getirmeye çalışır.⁹ Heidegger, bu derslerde *Körper*, yani belirli bir zamanda ve mekanda yer kaplayan fiziksel bir organizma olarak beden ve *Leib* yani ilişkisel olarak burada olan ve bizim eylemlerimizin ikamet ettiği yaşayan beden olarak iki tür beden anlayışı tarifler (Guignon, 2009: 198). İlk beden anlayışını doktorların üzerine çalıştığı fiziksel beden olarak, *res extensa* olarak anlayabiliriz; ikinci tür beden anlayışı ise yaşayan, dünyadaki varolanlar ile alışkanlık ilişkisi içinde ve kendisi de bir ilişkiler bütünü olan bedendir. Bu derslerde Dasein'in bedeni *leiben*¹⁰ olarak tanımlanmıştır. Burada önemli olan Dasein'in anlamlı bir kontekstte hareket etmesidir. Herhangi bir *leiben* anlam açıklığından ortaya çıkar ve ona katkı sağlar. Heidegger'e göre *leibenin* ufku algılanan, görülen ve işaret edilen şeye kadar uzanır (2001: 197). Heidegger *Zollikon Seminerleri*'nde *leiben*i anlattığı esnada şöyle bir örnek verir: *leiben* onun "şimdi" görüyor ve işaret ediyor olduğu pencerenin tahtalarına kadar uzanmaktadır. Bununla birlikte yalnızca *leiben* ile herhangi bir pencere tahtasının anlamını deneyimlemenin mümkün olmadığını, "pencere tahtası" diyebilmek için bile varlığın önceden anlaşıldığının varsayılması gerektiğini iddia eder (Heidegger, 2001: 197). Böylece, *leiben* algılanan, görüş alanı içinde erişilen şeye işaret etmedir. *Leiben* duyular dahilinde meydana gelir, fakat varlığın anlaşılması asli olarak, her zaman ve halihazırda *leibene* dahildir (Heidegger, 2001: 197). Heidegger'in *Zollikon Seminerleri*'nde beden etten ve kemikten bir mevcut-olan, yalnızca fiziksel bir varolan değil, kendi derisinin ötesine uzanan, aktif olarak dünyaya yönelen ve dünya ile birbirine geçen, örülen bir bedendir (Aho, 2010: 37). Bu açıklamalar, Dasein'in bedeninin maddeselliğini değilmez, orada-olan [*Da-sein*] olarak okunduğunda Dasein'in bedenselliği onun buradallığını imlerken ora ile bura arasında keskin bir sınırdan bahsedilemez. Dasein'in bedeni bir tür zımnî bilgi ile dünyadadır da denebilir. Kevin Aho'nun da iddia ettiği gibi bedeninin zımnî bilgisi her zaman şeylerin objektif farkındalığından önce gelir (2010: 35). Akoijam Thoibisana bunu şöyle örnelemiştir: "Gece yarısı, yarı uyur vaziyette su içmek istediğimde bedenim beni mutfağa yürütür. Beden, hâlihazırda, kapı nerde, buzdolabı nerede, elektrik düğmesi nerede bilir" (2008: 4).

VZ'de insan, diğer varolanların merkezinde değişmeyen bir töz olarak düşünen bir ben olmaktan ziyade orada, ihtimam-gösterme (*Sorge*) olarak kendi varlığının anlamı sonluluğundan gelen, dünya-dahilindeki varolanlarla ilintililik halinde, dünyada olan olarak vardır. Yukarıda da kısaca bahsedildiği gibi hiç şüphesiz, VZ'de Heidegger, Batı metafiziğinin temsilcisi olarak Descartes'i bellemiş, Kartezyen felsefeyi metafiziğin zirvesi olarak ele almış ve anlaşılır olmak adına kendi ontolojisini Kartezyen ontoloji ile olan zıtlık üzerinden sunmayı uygun görmüştür. Fakat, Heidegger'in beden ve zihin ikiliğini reddetmesi, onun bedeni reddetmesi anlamına gelmez. Heidegger, zihnin karşısında, onun zıttı olarak konumlandırılmış olan bedeni reddeder. Heidegger, ontolojik soruşturmasında önontolojik olan gündelik yaşamı ve gündelik hayatta varolan entitelerle olan ilgilenme (*Besorgen*) ve itina-gösterme (*Fürsorge*) ilişkimizi temele alırken, Descartes, *Meditasyonlar*'ına gündelik hayatı ve etraftaki, en yakınındaki varolanların varlıklarını inkarla başlar. Çünkü duyu edimleri ve inançları onu geçmişte çokça kandırmıştır. Daha sonra bu varolanların varlıklarını kabul etse de metodolojik olarak inkâr edemeyeceği ve şüpheye düşemeyeceği düşünme edimi dolayısıyla uzamsal ve maddesel varolanların varlıklarını temellendirir. Bu tutumuyla Descartes, varolanların varlıklarını, hesaplayan zihnin aktivitesine tabi tutar. Varlığı ihtimam gösterme (*Sorge*) olan insanın, etrafındaki varolanlarla olan ilgilenme (*Besorgen*) ilişkisi zaten Kartezyen felsefenin konusu değildir.

Yukarıda değinildiği üzere, aracın varlığı VZ'de çoğu zaman el-altındalık olarak karşımıza çıkar, araç, yalnızca işlevini yerine getiremediğinde mevcut-olandır. Hubert Dreyfus'a göre VZ'nin ilk bölümü, el-altında-olan aracın ontolojik olarak mevcut-olandan daha temel/fundamental olduğunu

⁹ Jean-Paul Sartre ve Karl Löwith Heidegger'i Dasein'in bedeni problemi konusunda eleştirenlerin başında gelir (Dahlstrom, 2013: 40).

¹⁰ "Bodying-forth" kelimesi Türkçe'ye tercüme edilmesi zor bir kavram olduğu için, kelimenin Almancası tercih edilmiştir.

göstermek üzerinedir (1984: 24). Araçlarla ilgilenme hiçbir zaman mevcut-olana bir değer ya da fonksiyon eklemleyerek inşa edilmez (Dreyfus, 1984: 24). Mevcut-olan, daha ziyade mantıksal uslamlamaya, hesap yapmaya uygundur. Mantıksal uslamlamadan önce buna temel olan hergünlük vardır ve varolanların varlığı el-altında-olanda bir problem varsa mevcut-olan olarak açığa çıkar (Dreyfus, 1984: 24).

“El-altında olanlarla dünya dahilinde karşılaşılır. Buna göre bu varolanın el-altında-olma halindeki varlığı dünya ve dünyasallıkla herhangi bir ontolojik ilişki içindedir. Dünya bütün el-altında-olanların içinde zaten hep ‘burada’ vardır. Tüm karşılaşılana birlikte dünya (tematik olmasa da) öncel olarak zaten keşfedilmiştir” (Heidegger, 2018: 136).

Fundamental ontoloji, Dasein’in hergünlüğünün analizinden başlar, bu sebeple Dasein’in el-altında-olanla karşılaşması mevcut-olanla karşılaşmasından daha öncedir. Dasein, hergünlüğünde pratik bağlamda hali hazırda anladığı varolanların varlığını ancak pratik amaçlarını yerine getiremediği zaman mevcut-olan olarak anlar. Ayrıca, Dasein, hiç bilmediği herhangi bir dünyaya değil, aşına olarak hali hazırda tanıdık dünyada da olduğundan, dünya-içinde-varolmaya fırlatıldığından, el-altında-olanla karşılaşması mevcut-olandan öncedir. Varlık türü el-altında olan araçla karşılaşmamız, her zaman dünya içinde, zamansal ve amaçsal yönelimle aracın gördüğü işlevin, uzamsal bir sınırla ayrılmamış bütünlüğü içinde gerçekleşir. Bu bağlamda bir sonraki bölümde dünya ve araç arasındaki bağıntı incelenecektir.

Araç ve Dünya İlişkisi

Heidegger, VZ’de dört çeşit dünya tanımı sıralar (2018: 110-111). İki “ontik bir tasarım olarak dünya içinde mevcut olabilen varolanların tümlüğünü” ima ederken, ikincisi ilkinde varolan olarak belirtilen mevcut olanların varlık alanını ima eden ontolojik olarak dünyadır. Heidegger, buna örnek olarak matematik dünyasını göstermiştir ve buradan hareketle bu dünyanın içinde varolanlar olarak matematiksel nesnelere düşünülebileceğini belirtir. Dünyanın üçüncü tanımı ise yine ontiktir fakat bu kez Dasein için içine girer. Bu dünya Dasein’in içinde yaşadığı dünyadır; kamusal olan “biz” olarak birlikte yaşanan dünyayı ve Dasein’in kendisine ait “zati” olanı/dünyayı, bir başka deyişle Dasein’in içinde, evinde olduğu “çevreleyen-dünyayı imler” (2018: 110-111). Bu dünya “...fili Dasein’in kendisi olarak ‘yaşadığı’ bir ‘içinde oluş’ olarak” vardır (Heidegger, 2018: 111). Heidegger’e göre dünyanın üçüncü tanımı ontik ve önontolojiktir. Dünyanın dördüncü tanımı ise “ontolojik-varoluşsal *dünyasallık* kavramını imler” (2018: 111).

Heidegger VZ’de dünyayı tırnak içine aldığı anda onu yukarıda belirtilen ilk anlamında kullanır, tırnak içine alınmayan dünya ile Dasein’in içinde yaşadığı dünyayı kastettiğini söyler (Heidegger, 2018: 111). Buradan yola çıkarak, Heidegger’in SEK’de van Gogh’un resmine bakarak anladığı köylü kadının dünyasının üçüncü anlamdaki dünya olduğu, Dasein’in içinde yaşadığı ontik olan olduğu düşünülebilir.

VZ’de Dasein’in dünyasının hâlihazırda bir anlamlılık bütünü olarak onun meskeni olduğunu ve Dasein’in dünya ile dünya içindeki varolanlara aşına olduğunu söylemiştik. Heidegger, VZ’de dünyanın kurulumundan ya da inşasından bahsetmezken SEK’te, Zeynep Direk’ in de belirttiği gibi, sanat eserine dünya kurucu ve dünyanın varlığını belirleyici ontolojik bir değer atfetmiştir. Direk’e göre SEK göz önünde bulundurulduğunda “sanat eserinin tesisinden önce ne bir dünya sahnesinden ne de hatta bir yeryüzünden” bahsedilebilir (2012: 107). Önce, dünya kuran sanat eseri vardır.¹¹

¹¹ Dünya kuran eser, Yunan tapınağında Yunan dünyası için tarihsel bir öncelikte vardır. Adeta Yunan dünyasının varlığı tapınağın oradallığıyla mümkündür.

Yukarıda bahsedildiği gibi varolanların varlığı VZ’de üç türde kategorize edilmiştir ve bu eserde şeyin (*Ding*) varlığının üzerinde pek durulmamıştır.¹² SEK’te ise şey üç tarzda ve birbiriyle alakalı olarak anlatılır.¹³ Şeyin SEK içinde beliren üç tarzı olan salt nesne, araç ve eseri, Heidegger’in de başvurduğu bir yöntem olarak, örnekleyerek anlatmak uygun düşmektedir.

Mermer parçası salt nesnedir çünkü kendi başına oluşur ve kendi içinde bitmiş olarak bulunur. Ayakkabı, bitmiş olarak kendi içinde bulunur fakat insan emeğinin ürünü olduğu için kendi başına oluşamaz. Van Gogh’un ayakkabılar resimleri ise insan emeğinin ürünüdür fakat kendi başına oluşmuş ve hiçbir şeye zorlanmayan salt nesneye benzerler. Araç, yarı salt nesne ve yarı sanat eseridir çünkü nesnel/şeyssel özellik taşıdığı halde kendi kendine yeten bir bulunuşu yoktur. Araç, bağımsız bir şekilde kendi kendine durmaz (Heidegger, 1993: 154-155). Heidegger araçtan hem VZ’de hem de SEK’te bahseder. Fakat, VZ’de el-altında-olan olarak görmüş olduğumuz araç, SEK’te yarı salt nesne ve yarı eser olarak karşımıza çıkar. VZ’de “aletin aletselliği sanat eserinden değil, *Dasein*’ın dünya içre olanlarla meşguliyetinden yola çıkarak düşünülür” (Direk, 2012:108, dipnot 4).

SEK’te aracın varlığını soruştururken tuttuğu yol, Heidegger’i köylü kadının dünyasına getirmiştir. Heidegger’ in aracın varlığını soruşturuyor olmasının sebebi ise aracın en bilindik şey (*Ding*) olmasıdır. Aracın araçsallığını basitçe tanımlamaya çalışan Heidegger, özgün olmak adına felsefi kuramlara başvurmamak için –felsefi kuramlara başvurması daha önceki yorumların müdahalesini kabul ettiği manasına gelir– herhangi bir imgeye ihtiyaç duyar. Van Gogh’un ayakkabılar resmine de ilk olarak imgesel olduğu için başvurur.¹⁴ Yarı sanat eseri olarak araçtan yola çıkan Heidegger eserin eser varlığını anlamayı amaçlar. Eserin eser varlığı *Dasein*’ın içinde-olduğu (*In-sein*) dünyayı kurar. Varolanların varlığı *Dasein*’ın hergünlüğü ya da gündelik pragmatik muamelesinin dışında ama teorik de olmayan bambaşka bir ışık altında sanat eseri sayesinde meydana çıkar.

“Ayakkabı aracının boş içinin, karanlık ağzından iş basamaklarının güçlükleri adeta sızıyor. Ayakkabının sert yapılı ağırlığında, üzerinde sert rüzgârların estiği tarlanın uzun, birbirini hatırlatan çizgiler yardımıyla uzun gidişin uysallığı toplanır. Derinin üzerinde nem ve toprağın çukurları var. Tabanlarda, çöken akşamdan dolayı tarla yolunun yalnızlığı karışır. Ayakkabıda toprağın sessiz çılgılığı, olgun başakların sessiz ödülü ve kışı yaşayan tarlanın, nadasa bırakılmış tenha tarlanın açıklanmamış başarısızlığını fısıldar. Bu araç yardımıyla ekmeğin güveni, sıkıntıyı atmanın verdiği dile getirilemez sevinci, doğumun verdiği çalkantı ve ölüm tehdidindeki titremenin şikâyetsiz korkusunu hissederiz. Bu araç toprağa aittir ve köylü kadının dünyasında yurt tutar. Araç bu yurt tutmuş aitlikten kendi içindeki dinginliğini yaratır” (Heidegger, 2007: 24).

Yukarıdaki alıntıya göre, Heidegger’e konuşan resim, ayakkabı aracının yeryüzüne¹⁵ ait olduğunu ve köylü kadının dünyasında korunduğunu, muhafaza edildiğini anlatır. Resmin, Heidegger’e

¹² VZ’de, Heidegger şeyin (*Ding*) maddesel, uzamsal töz manasında *res* olarak anlaşılmasından kaçındığı gibi, eski Yunanların şeyler için kullandığı ‘*pragmata*’ deyimini benimsemiş görünür (2018: 115). Fakat, şey, hiçbir zaman SEK’te olduğu gibi soruşturulmamıştır. VZ’de şey, ya *res* olarak mevcut-olana ya da *pragmata* olarak el-altında olana dahil edilmiştir.

¹³ Bunların ilişkisel okumasını yapan Derrida’ya göre salt nesne, araç ve eser her biri şey olarak birbirinin içine geçmiş vaziyette düşünülmelidir (2009: 305).

¹⁴ Fakat buradan ayakkabı resminin temsili olduğu sonucuna gidilemez, çünkü SEK’in seyri göz önünde bulundurulduğunda Heidegger ilk önce herhangi bir araç ve bir şey olarak ayakkabının varlığını sorgulamak için işe koyulurken herkesin gözünde canlandırabileceği bir imge seçmeye çalışmıştır. Seçtiği imge olarak van Gogh’un pek meşhur ayakkabılar tablosu/ tablolarından birini (ki van Gogh bunlardan bir sürü resmetmiştir, Heidegger de bunun farkında olduğunu belirtmiştir) düşünmemizi ister. Daha sonra ise, Heidegger ona konuşan tek bir eserden yola çıkarak resimdeki ayakkabıların köylü kadının dünyasını nasıl açtığını adeta şiirsel bir dille anlatır. Heidegger, kadının gündelik hayatını, ayakkabının yeryüzüyle ilişkisini, resmin filozofa açtığı alanın içinden tasvir eder. Böylece ilk aşamada temsili bir imge olarak düşünülen resmin temsili olup olmaması, Heidegger’in eseri deneyimlemesiyle önemsizleşir. Çünkü eser, kendi açtığı ve varolanların varlıklarını açılmadığı alana Heidegger’i kendi dünyasından çekip çıkararak dahil eder ve köylü kadının dünyasını ona açar.

¹⁵ Yukarıdaki alıntıda toprak olarak çevrilmiştir

konusmasıyla birlikte yeryüzü ile ilk defa karşılaşmış oluruz. Böylece araç SEK'te, yeryüzü ve Dasein'in dünyası arasındaki bağlantı olarak ortaya çıkar. Heidegger' in van Gogh'un köylü ayakkabıları resmini deneyimlemesi ile aracın varlığı güvenilirlik olarak meydana çıkmış olur.

“Yalnızca burada, ayakkabılar ne ise odur. Hatta köylü kadın çalışırken ayakkabılar hakkında ne kadar az düşünürse, onlara ne kadar az gözü kayarsa, onların ne kadar az farkında olursa, ayakkabılar oldukları gibidir. Kadın, onlarla yürür ve ayakta durur. Ayakkabılar, işte böyle hizmet etmiş olur. Aracı kullanırken bizim aracın karakteriyle karşılaşmamamız gerekir” (Heidegger, 1993: 159).

Heidegger'e göre, aracın güvenilirliği sayesinde köylü kadın kendi dünyasından emindir. Zira aracın güvenilirliği yalın dünyaya emniyet hissi verir ve yeryüzüne, onun daimî isteminin özgürlüğünün güvenini telkin eder (Heidegger, 1993: 160). Böylece, aracın hizmetselliği onun güvenilirliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Her ne kadar aracın varlığının güvenilirlik olduğu SEK'te dile getirilse de, VZ'de aracın, dolayısıyla dünyanın güvenilirliğinin Dasein'in varlığının bir ön koşulu olarak hali hazırda bulunduğu iddia edilebilir. Araç, Dasein'in hizmetinde olmadığı zaman araç varlığından mahrum kalır çünkü ilksel olarak Dasein'in hizmetindedir. Mevcut-olan, yalnızca el-altında-olanda bir problem ortaya çıktığında kendini gösterir. Bu da deforme olma, işlevini kaybetme gibi durumlarda meydana gelir. Aracın varlığına güvenilirlik tespiti yapanın, resimden bunu çıkaran Heidegger olduğu ve Heidegger'e göre köylü kadının kendi ayakkabılarını hizmetsellik çerçevesinde anlıyor oluşu gözden kaçmamalıdır. Tıpkı yeryüzünün gizlenerek¹⁶ Dasein'in ikamet ettiği dünyayı açığa çıkarması gibi ayakkabının kendi varlığı da köylü kadına açık olmaksızın, ondan gizlenerek filozofun eseri deneyimlemesinde açığa çıkar.¹⁷

Asıl sorumuza geri dönersek, ayakkabının çocuk için artık koşmuyor oluşu Heidegger' in SEK'te “güvenilirlik” olarak tanımladığı aracın varlığına ters düşer. Heidegger, VZ'deki el-altındalığın (*Zuhandenheit*) hizmetselliğinin SEK'te güvenilirliğin bir sonucu olduğunu iddia eder. El -altında-olan ve onun varlığı olarak hizmetsellik VZ'de her zaman bir anlam bütünü (*Bedeutung*) ve dünyadaki diğer varlıklarla alaka içinde anlaşılmalıdır (*Verweisung*). Öyle ki el-altında-olan, işlevselliğinde kendi şeyliğini geri çekecek ki Dasein kendi varlığını tasar(ım)layabilsin (*Entwurf*).¹⁸ Öte taraftan el-altında-olan araç, alet yahut eşya, Heidegger'e göre, eskiyip yıpranınca alelade bir şeye dönüşür ve güvenilirlik ondan geçer. Fakat, buradaki ayakkabının koşmaması durumu, ayakkabının eskimişliğiyle ya da ayakkabının çocuğa küçülmesiyle alakalı değildir. Bir yetişkine göre açıktır ki, çocuk yürüme kabiliyetini kaybedişini ayakkabının işlevini yitirmesiyle anlatmaktadır. Varolanları mevcut-olana indirgemeye meyilli yetişkin aklı, koşamama edimini ayakkabılardan bağımsız olarak düşünebildiği için çocuğun ayakkabılarını koşma edimi ile birlikte anlamasını hatalı bulabilir. Çocuğun anladığı ne hatalı ne de yanlıştır, çocuk varolan ayakkabısını mevcut-olana indirgemez. Çünkü Dasein, dünya-çinde-varolmadır, orada-olmadır. Dasein'in oradalığı dünya içinde olagelmesi ve onun varlığının dünyadaki ilişkisellikten ibaret olduğunu, hergünlüğümüzde etrafımızdaki şeylere tabi olduğumuzu ve o şeyleri kendileri olmaya, kendi varlıklarına bağışlayabildiğimiz, bir başka deyişle varolanları varlıklarına serbest bırakabildiğimiz sürece hergünlüğümüzde Dasein olabildiğimiz anlamına gelir. Dasein'in aksine Descartes'in *cogitosu* varolanları varlıklarına serbest bırakmaz, bilakis, varolanların

¹⁶ Bizim, yeryüzüne olan bilimsel, teorik ya da teknik müdahalemiz yeryüzünü açığa çıkarmaz. Yeryüzünün içini açıp bakamayız. Nasıl taş ağırsa ve bu taşın ağırlığı teraziyile ölçmeye kalkıldığında bizden kaçıyor, yeryüzü de bu tarz müdahalelerde bizden kaçacaktır. Yeryüzü, yalnızca kendisini gizleyen ve dünyayı koruyan olarak açığa çıkar (Heidegger, 2007: 37).

¹⁷ Dünya ve yeryüzü ilişkisi olarak *kavga* için bkz: (Heidegger, 2007: 39)

¹⁸ “Tasarlama, Dasein'in kendi varlığını ona göre tertip ettiği ve üzerinde düşünülmüş bir plana kendini ilişkilendirdiği bir şey değildir. Bilakis Dasein zaten kendini hep tasarlamıştır ve var olduğu müddetçe de tasarlayıcıdır” (Heidegger, 2018: 227-228).

gündelik yaşamda çabasızca kendine bıraktığımız varlıklarını onlardan alır ve onları tek bir çeşit varlığa, mevcut-olana indirger. Oysa ki mevcut-olan, Heidegger'e göre el-altında-olanda bir problem olduğu ve ona teorik olarak yaklaştığımız zaman varolanın büründüğü varlık biçimidir. Öte taraftan çocuğun ayakkabılarının artık koşmuyor oluşu o ayakkabıları ne el-altında-olan ne mevcut-olan olarak anlamamıza imkân verir. Çocuğun koşmayan ayakkabıları el-altında-olan olamaz çünkü çocuğun onunla ilgilenmesinde ayakkabılar kendilerini geri çekmez, çocuğun ayakkabılarına yöneldiği görülmektedir. Koşmayan ayakkabı mevcut-olan da olamaz çünkü çocuk ayakkabıları ile hala onların hizmete, kullanışlılığı, işe yararlığı çerçevesinde ilgilenir. Bununla birlikte hizmete, yerine getiremeyen, ona “en yakın ve gerçek” nesne olan ayakkabı, koşmayı garantilemediğini açığa çıkardığı anda güvenilirlikten de uzaktır. VZ’de araç hizmete, kullanılabilirlik çerçevesinde manipüle edilebilir ve bizim emrimizde olan olarak anlaşılmıştır. Fakat Heidegger’in sonraki eserlerinde araç yalnızca bizim emrimizde olan olarak sınırlandırılmaz.

Araç, Beden ve Yeryüzü İlişkisi

Hubert Dreyfus araç anlayışını tarihsel olarak üç aşamada irdeler (1984). Ona göre araç farklı şekilde de olsa her zaman kullanışlılığı imlemiştir. İlki eski Yunandaki gibi araca ona uyan cevabı vererek kullanma, ikincisi aracı bir fonksiyonu yerine getiren fayda sağlayan olarak kullanma, üçüncüsü ise kullanıp atma, yani tüketme. Dreyfus’a göre, VZ’deki araç ikinci anlamdadır, fakat Heidegger daha sonraki çalışmalarında Parmenides aracılığıyla eski Yunandaki “*the useful*” kullanışlı olana döner (Dreyfus, 1984: 26). “Kullanmak (*to use*) ilk olarak şeyi ne idiye ve nasıl idiye o olmaya bırakmak demek. Bir şeyi serbest/özgür bırakmak kullanılan şeyin onun özsel doğası için ilgilenilmesi demektir. Bir şeyle uğraşmada ya da muamelede, elimizin o şeye ‘uyması’ gerekir” (Dreyfus, 1984: 26). Burada, bir şeyin umursanmasından kasıt, onun özsel doğasından ötürü onunla ilgilenilmesinden ileri gelir. Bizim ilgilenmemiz, kullanılan şeyin açığa çıkardığı duruma cevap vermemizle olur. Bu da araçla ilgilenmemizde onun bizim emrimize amade olmasıyla değil, bizim onun çağrısına uyum içinde cevap verip vermeyişimizle alakalıdır. Fakat VZ’de çekicinin özsel doğasından bahsedemeyiz, çekicinin fonksiyonu onun neye koşulduğu (bir-şey-içinliği) ile alakalıdır (Dreyfus, 1984). Çekiçle çakmada her ne kadar elle manipülasyon durumu gözetilse de elden hiç bahsedilmez. Buna göre araca ‘uyan cevap’ tan bahsedemeyiz (Dreyfus, 1984: 27). Yine de çekiç, kâğıt bardak gibi kullanılıp atılan bir şey de değildir. O sebeple çekiçle ilgilenmeden (Besorgen) bahsedilebilir fakat bu Dreyfus’a göre bir zanaatkarın kişisel eşyalarıyla ilgilenmesinden ziyade bir işçinin endüstriyel araçlara gösterdiği ilgiye benzer (1984: 27). Dreyfus’un bu görüşlerinde dikkat çekici olan, Heidegger’in çekiç örneğinde elin varlığını göz ardı ettiğini iddia etmesidir. El, el-altında-olanın anlatımında gerçekten de göz ardı edilmiş midir?

Aho’ya göre Heidegger bedeninin gündelik hayatta oynadığı rolü tamamen gözden kaçırmıştır (2010: 36). Fakat, VZ’de Heidegger’in gözden kaçırdığı ya da göz ardı ettiği bedenin Dasein için önemi kişi için el-altında-olanın, mevcut-olana dönüşme deneyimiyle görünür hale gelir. Aho, arabayı yanlış anahtarla açmaya çalıştığında yalnızca anahtarın mevcut-olan olarak kendini göstermediğini aynı zamanda yanlış anahtarı tutan elin de kapı kolu ile birlikte farkına varıldığını iddia eder (2010: 40). Heidegger her ne kadar VZ’de Dasein’in bedeninin Dasein’in gündelik yaşamındaki önemini gözden kaçırmış ya da göz ardı etmiş olursa olsun, Dasein’in el-altında-olmayan ile ilgilenmesinde beden kendisini gösterir. Dasein’in bedeninin bu yolla kendini gösterdiği düşünüldüğünde, Heidegger’in VZ’de Dasein’in bedeninden pek de bahsetmemesi ve bedenin VZ’de kendini gizlemesi, fundamental/temel ontolojideki el-altındalığın asli olarak mevcut-olmaklığı öncelediği varsayımının vurgulanmasına hizmet ettiği iddia edilebilir.

Bu çalışmanın motivasyonunu oluşturan çocuğun sorusuna geri döndüğümüzde el-altında-olmayan ayakkabıyla ilgilenmenin, el-altında-olanla ilgilenmede gizli kalması gereken Dasein'ın bedenini kendini geri çekememesiyle(saklayamamasıyla) alakalı olduğu söylenebilir. Bedenin kendini gizleyememesi ya da geri çekememesi el-altında-olanın kullanışlılığında ya da hizmetselliğinde problem yaratır.

“Dünyada var olanlar, belli amaçlar için kullanılabilirler sürece el'e-amade'dir (*Zuhanden*). Bu şu anlama gelir: Bu var olanların *kendilerinin ötesinde* belli işlevler ve gayelere *gönderimde* bulunmaları gerekir. Bunu ise ancak Dasein bu imkanlıklara *sahip olduklarını anladığı* için yapabilirler. Dolayısıyla Dasein'ın 'dünya-içre-olma'sının (*Ind-der-Welt-sein*) sarıh bir anlamı vardır. Bu, var oluşumuzun el'e-amade olanla mutlak surette bağlı olduğu, biri olmadan diğerinin de olamayacağı anlamına gelir” (Lewis ve Staehler, 2019: 115)

Çocuk ayakkabının imkanlılığı olarak koşma edimini anlamıştır, ayakkabı kendi kendine koşma imkanlılığı ya da olasılığı taşımaz. Ayakkabının koşmuyor oluşu, çocuğun bir araç olan ayakkabıyı yanlış anladığı manasına da gelmez. Yalnızca ayakkabının imlediği ve el-altında-olan ayakkabının anlamı olarak koşmanın artık çocuğun olasılığı/imkanlılığı olmadığı anlamına gelir. Çocuğun sahip olmuş olduğu ve sonradan kaybettiği bu olasılık, ayakkabının hizmetselliğini değil onun içinde tınladığı ve SEK'te aracın araçsallığı olarak karşımıza çıkan güvenilirliği sorgulatır. Aracın araçsallığındaki güvenilirlik, kendi kendine var değildir. Köylü kadının dünyasında kendini gizleyerek dünyanın açığa çıkmasını sağlayan ve onu koruyan yeryüzünün dünyanın sarsılmaz temeli olmasıyla alakalıdır. Heidegger, van Gogh'un resmine baktığında hergünkülünde bir köylü kadının dünyasını hayal etmiştir. Heidegger o ayakkabıların yürüme edimini kaybeden birinin dünyasına ait olabileceğini düşünmediği için köylü kadının hizmetsellik olarak anladığı aracın varlığının güvenilirlik olduğuna bir filozof olarak kanaat getirmiştir. Bir filozof olarak Heidegger, aracın araçsallığını güvenilirlik olarak tanımlarken köylü kadının pratiğini imgeler, imgesinin kaynağı ise “mütevazı var bulunuşu ile kendi başına oluşmuş ve hiçbir şeye zorlanmayan” haliyle salt nesneye benzeyen sanat eseridir (Heidegger, 2007: 19). Heidegger, aracın araçsallığının güvenilirlik olduğu varlığına kendi estetik deneyimiyle varmıştır. Bu deneyim “hiçbir şeye zorlanmayan” sanat eserinin açtığı alanın açıklığında meydana gelir. Estetik deneyimle kendini gösteren güvenilirliğin, pratikte ayakkabısıyla “kullanımlık nesne” olarak karşılaşan insan için geçerli olup olmadığı belli değildir. Bu sebeple köylü kadının ayakkabısının hizmetselliğinden değil, filozofun hizmetselliğin içinde tınladığını iddia ettiği güvenilirlikten kuşulanılmalıdır.

Aracın güvenilirliği, bir bakıma dünyanın da güvenilirliğidir. Dünyanın güvenilirliği ise yeryüzünün onu kollamasından, gizlemesinden gelir. Sanat eserinin öneminin bir dünya kurması ve onu deneyimleyeni adeta varolanların varlıklarını gösterdiği bir açıklığa çekmesi olduğunu belirtmiştik. Filozof Heidegger gibi, sanat eseri karşısında insan, daha önce baktığı fakat görmediği ya da işitip de duymadığı şeyleri duyar ve görür. Sanat eseri, bizi poetik düşünmeye zorlar, bize konuşur ve bizi kendi açıklığına çeker. Bu açıklıkta, şeylerin varlığı kendini bizim gündelik uğraşlarımızdan ya da muamelemizden bağımsız olarak gösterebilmiştir.

SEK çerçevesinde, dünyanın güvenilirliğinin onun yeryüzü üzerinde yükselmesinden kaynaklandığı iddiasında bulunulabilir. Yeryüzü hem koruyan hem de kapatan, henüz açığa çıkamamış bir temeldir. Dünya, yeryüzü üstüne kurulmuştur, onu açmaya çalışır. Yeryüzü bu açılmaya direnirken dünyayı korur. Yeryüzünün dünya kurulumundaki rolü sanat eseri aracılığıyla açıklanmışken yeryüzünün Dasein için ne ifade ettiği ve yeryüzü Dasein ilişkisi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Dasein'in Bedensel Doğası ve Yeryüzü

VZ'de Dasein'in varlığının ihtimam-gösterme oluşuna öntolojik bir kanıt olarak *Cura* mitinden bahsedilir. Mite göre 'İhtimam-Gösterme' nehir kenarında dolaşırken killi toprağa şekil verir (Heidegger, 2018: 301-302). Daha sonra verdiği şekle Jüpiter'den ruh üflemesini ister, Jüpiter ondan isteneni yapar. Sıra bu yaratılan şeye isim vermeye gelince Jüpiter, 'İhtimam-Gösterme' ve 'Toprak (*Telus*)' aralarında anlaşamaz. Satürn, Toprak'ın yaratılan şeye bedenini armağan ettiğini ve adının "homo" yani topraktan gelen olacağını söyler (Heidegger, 2018: 301-302). Mite göre, ihtimam gösterme (*Sorge*) SEK'te yeryüzü olarak karşımıza çıkmış olan toprağa şeklini verir. Buna göre Dasein'in şekli ya da formu ihtimam-göstermenin yoğunlaştığı yeryüzüdür. Dasein'i öntolojik bağlamda ihtimam-göstermenin şekillendirdiği insan olarak anlayacak olursak, yeryüzü ile bedeni bağdaştırabiliriz. Yukarıda da bahsedildiği üzere *Cura* mitinde, yeryüzü adeta Dasein'in bedeninin malzemesidir. Fakat burada bedenin yeryüzü materyaliyle yoğunlaşarak meydana gelmesinden daha önemli olan beden ve yeryüzünün gizlenmedeki ortaklığıdır. Mitten yola çıkarak, VZ'de dünya-içinde-varolma olarak Dasein'in bedeninin, SEK'teki yeryüzü gibi gizlenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Dasein'in dünya-dahilinde varolanlarla ilişkisinde beden gizlenecek ki varolanlar kendini açığa çıkarabilirsin, ya da varolanların varlığı salıverilsin. Çekiçle vurmaktan elden bahsedilmeyip, el-altında-olandan bahsedilmesi tam da bu sebeptir. El, anca kendini geri çektiğinde el-altında-olanın varlığı serbest kalmış olur. Fakat el, kendini sonradan geri çekmez.

"...bir-şey-uğrunalık bir-şey-içinliği imlemektedir. Bu da bunun-içinliği, bu da ilintilendirilmenin neredeliğini, o da ilintililiğin ne-ileliğini imlemektedir. Söz konusu ilişkiler kendi aralarında asli bir tümlük oluşturacak şekilde birbirlerine kenetlenmişlerdir. Onlar, Dasein'in kendini öncel olarak kendi dünya-içinde-varolmasını anlamasını sağlayan anlamlandırmalar olarak ne ise öylelerdir. Bu anlamlandırma ilişkisi bütününe *anlamlılık* diyoruz" (Heidegger, 2018: 142).

Aynı şekilde, bu önem ilişkileri de dünyanın dünyasallığının ön koşullarındandır. Dasein'in gündelik ortalama hayatını, hergünlüğünü idame ettirebilmesi için belki de yalnızca sonluluğunu değil bedenini de göz ardı etmesi gerekir. Bir başka ifadeyle dünyanın açığa çıkması için yeryüzünün geri çekilmesi gerektiği gibi Dasein'in hergünlüğü için onun bedeninin de geri çekilmesi gerekebilir. El-altında-olanın kullanımda kendini geri çekmesinin ön koşulu olarak Dasein'in bedeninin geri çekilmesi gerekebilir. Örneğin, bir garsonun hergünlüğünde ellerinin servis sırasında titrememesi gerekir. Elleri titreyen bir garson için çay servisi yaparken çay tabağının üzerindeki çay bardağının hareket etmesinde aracın Dasein'in kullanımında kendi geri çekmesinden bahsedemeyiz. Çünkü titrek ellerin tepside masaya servisi esnasında tuttuğu tabağın üzerinde sabit duramayan çay bardağının çıkardığı ses el-altında-olanla ilgilenmede dikkat çekmemesi ve gizlenmesi gereken elleri açığa çıkarır. Garson dökmeden çayı masaya servis ediyor olsa bile ellerin sıcak çay dolu ince cam bardağa uyduğu ve garsonun bu işte kabiliyetli olduğu söylenemez. Dünya-içinde-varolma "bizim şeyleri kullanmadaki asli kabiliyetimiz" (Lewis ve Staehler, 2019: 116) ise bahsedilen garsonun servis sırasındaki kabiliyetsizliği dünya-içinde-varolan olamadığını mı gösterir? Cevap olarak, bu durumun yalnızca içinde var olduğumuz dünyanın varolanlarla olan ilgilenmemizde bedenimizi gizleyemediğimiz zaman Heidegger'in tasavvur ettiği kadar korunaklı bir zemin üzerinde olmadığını gösterir. Dasein, varolanlarla ilgilenerek muamele eder ve onları "ustaca kullanır" (Lewis ve Staehler, 2019: 116). Çay bardağı ve tabağının el-altında-olmaları kullanımda kendilerini geri çekmelerini gerektirir, garsonun elinde 'titreyen tabak ve bardak' kırık ya da çatlak olmadığı halde kendilerini onun kullanımında geri çekmez. Bu araçların garson için görünür olmasının sebebi servis anında bedenin kendini gizleyememesidir.

Beden, *Cura* mitinde olduğu gibi yeryüzünün ihtimam-gösterme tarafından şekillenmiş hali ise, Dasein'in bedeni dünya-dahilinde varolanlarla olan ilgilenme ilişkisinde kendini gizleyen olarak ortaya çıkar. İhtimam-gösterme, tıpkı SEK'teki sanatçının malzemeyi zorlamadan eseri ortaya koyması gibi Dasein'a şeklini verir. Zorlanmamış yeryüzünün gizini koruyan olarak açığa çıkması sanat eseriyle mümkünken, aracı kullanmada zorlanmayan Dasein'ın bedeni de görünmeyen olarak açığa çıkabilir. Bununla birlikte, el-altında-olan ile mevcut-olan ayrımı, Dasein'ın bedeninin kendini yeryüzü gibi –açığa çıkararak– gizlemesi varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Çocuğun, aracı kullanmada zorlanan bedeni kullanımda kendini geri çekemez, dolayısıyla beden gizlenemez. Çocuğun bedeni gizlenemediği için de ayakkabılar ne el-altında-olandır ne de mevcut-olandır.

SONUÇ

Bu çalışmada yürüme kabiliyetini kaybetmekte olan bir çocuğun “Ayakkabılarım neden koşmuyor?” sorusu göz önünde bulundurularak Heidegger'in *Varlık ve Zaman* ve *Sanat Eserinin Kökeni* adlı çalışmalarında ortak tema olan 'araç'ın anlamı ele alınmıştır. VZ'de araç, el-altında-olan olarak işlevselliğinde, kullanışlılığında Dasein'ın gündelik uğraşında ya da muamelesinde adeta görünmez olarak varlığını açığa çıkarır. Dasein, aracı kullanırken varolanın varlığını serbest bırakır. VZ'de aracı varlığına serbest bırakma diğer varolanlara atıfla ve Dasein'ın eylemlerinde gerçekleşir. Araç işlevini yerine getiremeyecek bir hal aldığıda önce el-altında-olmayan, daha sonra da mevcut-olan olarak kendini gösterir. Araç, kendini mevcut-olan olarak gösterirken Dasein o aracın ne için kullandığının, aracın atıf yaptığı diğer varolanlarla birlikte bilincine varır.

VZ'de el-altında-olan, mevcut-olandan daha temel bir bulunuş seklidir. Heidegger'in Descartes eleştirisi de Descartes'in bunu yok saymasından gelir.¹⁹ Heidegger, fundamental ontoloji olarak adlandırdığı kendi ilişkisel ontolojisini ve dünya kuramını kurarken Descartes'in düalizmini deşillemek üzere kullanır. Descartes zihni merkeze aldığı meditasyonlarında el-altında-olan aracı yok sayarak işe başlar ve en sonunda düşünen varlık olarak zihni konumlandırır. Descartes'in aracı deşillemek için onunla olan önontolojik ilişkisini yok sayması gerekir. Heidegger'in dünya kavramı, aslında teorik yorumdan önce olana, teorik yorumu mümkün kılan dünya-içinde-varolma durumuna aittir. VZ'deki Dasein'ın dünyası, çevreleyen ve zati dünya, SEK'te köylü kadının dünyası olarak karşımıza çıkar. Araç, VZ'de dünya ve dünyasallık kavramlarını anlamaya yardımcı olan el-altında-olandır, SEK'te yarı eser ve yarı salt nesne olarak tanımlanır.

SEK'te, güvenilirlik olarak tanımlanan aracın varlığına Heidegger'in van Gogh'un resmi karşısında olan deneyimini aktarmasıyla vardık. Heidegger, varolanların varlığını açmada sanat eserini felsefi teorilerden daha makbul görür. Buna göre, VZ'de hizmetsellik olan aracın varlığı, onun güvenilirliğinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmış olur. Sanat eseri varolanların varlığını onların pratik kullanımının dışında bir alanda gösterir. Çocuğun ayakkabıları ile alakalı pratik sorusu da VZ okuyucusunun eserde teorik serimlenişiyile karşılaştığı aracın anlamını çocuğun deneyimi vasıtasıyla görmeye davet edebilir.

VZ'de aracın varlığından güvenilirlik olarak bahsedilmez, araç Dasein'ın emrinde kullanışlılık olarak kendini gösterir. Bu çalışmada VZ'de bahsi geçmese de aracın ve dolayısıyla dünyanın güvenilirliğinin varsayıldığı iddia edilmiştir. SEK'te güvenilirliğin mevzu bahis olduğu durumda, Heidegger'in VZ'de tek bir yerde bahsini açtığı yeryüzü de sahneye çıkar.

SEK'te yeryüzü ve dünya arasındaki ilişkiyi sanat eseri, VZ'de yeryüzü ve beden arasındaki ilişkiyi *Cura* miti meydana çıkarmıştır. Yeryüzü ve dünya arasındaki bağlantıyı sağlayan araçtır, fakat aracın

¹⁹ Burada Descartes'in bilerek yaptığı bir hata olduğu iması yoktur. Descartes, suçluysa da Batı metafiziğinin varlık anlayışını, Heidegger'in sonradan mevcut-olan olarak adlandırdığı şekliyle kabul ettiği, geleneği sorgulamadığı, özne nesne ayrımını keskinleştirdiği için suçludur.

araçsallığı SEK'te yeryüzünün VZ'de ise Dasein'in bedeninin gizlenmesiyle mümkündür. Yeryüzü, VZ'de tıpkı güvenilirlik gibi varsayılmış ve bundan *Cura miti* dışında bahsedilmemiştir. Yeryüzü bize Dasein'in bedenselliği hakkında ya da bedenselliği nasıl düşünmemiz gerektiği hakkında da fikir verir. Öte taraftan, Dasein'in bedenselliği Heidegger felsefesi çalışanlar arasında haklı olarak bir tartışma sebebidir. Heidegger 1960'lı yıllarda verdiği *Zollikon Seminerleri*'ne kadar Dasein'in bedensel doğasının kendi içinde problemlili olduğunu söyleyerek bunun üzerinde pek de durmamıştır.

Bu çalışmada koşmayan ayakkabıları anlamak için beden ve yeryüzü arasındaki ilişkinin ele alınması önerilmiştir. Dasein'in maddesel bedeni, onun varolanları kendi varlıklarına serbest bırakması için görünmez olmak durumundandır. Tıpkı yeryüzünün kendini kapatarak dünyayı açmaması gibi. Ayakkabısı koşmayan çocuğun ayakkabının varlığını serbest bırakmadığı durumda ayakkabının güvenilmez olduğu anlaşılabilir. Bu, her ne kadar Heidegger'in sistemi için bir problem oluştursa da çocuğun sorusu tam da Heideggerci bir sorudur. İnsanın bedenselliği üzerinde durmayan ve insanın eylemlerini dünyadaki varolanlara, özellikle de el-altında-olanla anlamlandıran bir sorudur. Bir çocuğun nahif sorusu olarak önemsizleştirilemez ve geçiştirilemez çünkü başka türlü düşünmeye kapı aralamış ve aracın varlığını bir kez daha sorgulatmıştır.

TEŞEKKÜR

Döndü Şahin'e ve Melike Molacı'ya katkı ve desteklerinden dolayı çok teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

- Aho, K. A. (2010). *Heidegger's Neglect of the Body*. New York, NY: Suny Press.
- Dahlstrom, D.O. (2013). *The Heidegger Dictionary*. London and New York, NY: Bloomsbury Academic.
- Derrida, J. (2009). Restitutions of the Truth in Pointing [*Pointure*]. D. Preziosi (Ed.), *The Art of Art History* içinde (ss. 301-316). Oxford: Oxford University Press.
- Direk, Z. (2010). Heidegger'in Sanat Anlayışı. *Cogito* (64). 206-124.
- Dreyfus, H. L. (1984). Between Technē and Technology: The Ambiguous Place of Equipment in Being and Time. *Tulane Studies in Philosophy*, 32, 23-35.
- Guignon, C. (2009). The Body, Bodily Feelings, and Existential Feelings: A Heideggerian Perspective. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 16(2), pp. 195-199.
- Heidegger, M. (1993). The Origin of the Work of Art. D.F. Krell (Ed.), *Basic Writings* içinde (ss. 139-2012). New York: Harper Collins.
- Heidegger, M. (2001). *Zollikon Seminars*. Medard Boss (Ed.), Franz Mayr and Richard Askay (Trans.). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (2006). *Being and Time*. J. Macquarrie & E. Robinson (Trans.). Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (2007) *Sanat Eserinin Kökeni* (F. Tepebaşı, Çev.). Ankara: De Ki Yayın Basım.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). İstanbul: ALFA.
- Hurst, A. (2003). Helen and Heidegger: Disabled Dasein, Language and Others. *South African Journal of philosophy*, 22(1), 98-112.
- Keki, B. (2016). On Spatiality and the Problem of the Body in Heidegger's Being and Time. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* (22), 315-332.
- Lewis, M. ve Staehler, T. (2019). *Fenomenoloji* (Osman Baran Kaplan vd, Çev.). Ankara: Ayrıntı Basımevi
- Sinclair, M. (2006). *Heidegger, Aristotle and the Work of Art*. New York, NY: Palgrave Macmillian.
- Thoibisana, A. (2008). Heidegger on the Notion of Dasein as Habited Body. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 8(2).
- White, C. J. (2005). Heidegger and the Greeks. In D. H. L. & M. Wrathall, *A Companion to Heidegger* (pp. 121-140). Malden (MA), Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd. doi:10.1002/9780470996492.ch8

Osmanlıların Coğrafya Ders Kitaplarında Kürtler ve Kürdistan

Bekir Biçer 

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya, Türkiye
bekirbicer004@mail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 21.11.2019
Kabul: 28.05.2020
Yayın: 29.06.2020

Anahtar Kelimeler:

Coğrafya Kitabı,
Kürt,
Kürdistan,
Osmanlı Devleti,
Vatan.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecine paralel olarak eğitim sisteminde köklü değişimler olmuştur. Eğitim faaliyetleri devletin görevi olmuş, Maârif Nezâreti kurulmuş ve ders kitapları hazırlanarak mekteplerde okutulmuştur. XIX. yüzyılın son çeyreğinde mekteplerde okutulan dersler arasında coğrafya dersleri de girmiştir. 1872 tarihinden başlamak üzere Mutlakîyet ve Meşrutîyet devrinde iki yüz civarında coğrafya ders kitabı yazılmıştır. Osmanlı Devleti; ders kitapları aracılığıyla Osmanlılık fikrini yerleştirmeyi ve Osmanlı birliğini sağlamayı amaçlamıştır. II. Meşrutîyet devrinde özellikle Balkan Savaşlarından sonra ise ders kitaplarında millî değerler ön plana çıkmaya başlamıştır.

Coğrafya kitaplarında coğrafi bilgiler yanında Osmanlı Devleti'nin siyasi yapısı, din ve cemaatler, ekonomik faaliyetleri, sosyal yapısı ve kültürel özellikleri ile ilgili oldukça kapsamlı ve orijinal bilgiler mevcuttur. Kitaplarda Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan kavimlerin etnik yapısına da yer verilmiştir. Bu çerçevede Osmanlı Devleti'nin asli unsurlarından sayılan Kürtler hakkında önemli bilgiler vardır. Coğrafya kitapları ve coğrafya kitaplarında Kürt varlığı hakkında maalesef çok az bilimsel araştırma yapılmıştır. Kürtlerle ilgili yapılan araştırmaların bir kısmı ise ayrımcı, ırkçı özellikler taşıdığı için Kürtler ve Kürdistan hakkındaki bilgiler istismar aracı olarak kullanılmaktadır.

Bu makalede Osmanlı Devleti'nin son kırk yılında yazılan coğrafya kitapları incelenmiş ve bu kitaplardan Kürtler ve Kürdistan hakkında verilen bilgiler kronolojik olarak tespit edilmiştir. Kitaplardan sadece Kürtler ve Kürdistan hakkında verilen bilgiler seçilmiştir. Derlenen bu bilgilerin arasında, konu bütünlüğünü bozmamak için herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Makalenin sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılmıştır. Bu makalenin amacı bilgilerin bağlamından koparılarak istismar edilmesine engel olmaaktır.

Kurds and Kurdistan in the Ottoman Geography Schoolbooks

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 21.11.2019
Accepted: 28.05.2020
Published: 29.06.2020

Keywords:

Geography Books,
Kurds,
Kurdistan,
Ottoman Empire,
Homeland.

There had been drastic changes in the education system of the Ottomans in parallel with their modernization process. Education became the responsibility of the state, Maârif Nezâreti was founded and schoolbooks were prepared and studied at schools. At the last quarter of the 19th century, geography joined the lessons that were studied in schools. From 1872 on, about two hundred books were written during the age of Mutlakîyet and Meşrutîyet. Ottoman Empire aimed to plant in the idea of Ottomanism and maintain the Ottoman union via schoolbooks. At the period of Meşrutîyet, especially after the Balkan Wars, national values were highlighted in schoolbooks.

Geography books, along with geographic information, contained comprehensive and original information about the political and social structure, religion and cults, economic activities, and cultural features of the Ottoman Empire. Furthermore, the ethnic structure of the peoples that made up the Ottoman Empire also mentioned in the books. In this context, there is crucial information on Kurds who are considered as one of the substantive elements of the Ottoman Empire. Unfortunately, a scarce amount of scientific research has been done on geography books and the existence of Kurds in geography books. Due to the fact that some of the research that was executed about the Kurdish people contains discriminative and racist elements, the information about Kurds and Kurdistan is used as a means of exploitation.

In this article, the geography books written in the last 40 years of the Ottoman Empire have been studied, and the information obtained from these books about Kurds and Kurdistan has been chronologically identified. Only the information about Kurds and Kurdistan has been selected from the said books. In order not to disrupt the integrity of the context, no explanation has been made. At the conclusion section of the article, there is a general evaluation. The purpose of this article is to prevent this information from being taken out of context and misused.

Atıf/Citation: Biçer, B. (2020). Tuğrul Bey'in mutasavvıflarla ilişkileri, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 56-75.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, "Çökmekte olan Osmanlı Devleti'ni ancak eğitim ve öğretmenler kurtaracaktır" görüşü yaygınlaşmış ve bu görüş, toplumun eğitim ve öğretime önem vermesine sebep olmuştur. Osmanlıların savaşlarda sürekli yenilgiler alması ve zayıflamasına rağmen koca imparatorluk, sanki yeniden kurulacakmış gibi coğrafya alanında iki yüz civarında Osmanlı coğrafyası kitabı yazılmıştır. Kaybedilen hiçbir toprak parçası unutulmamış, kaybedilen yerler için 'eskiden bizimdi' veya 'şimdi müstemleke' veya 'geçici olarak terk edildi ama alınacak' ifadeleri kullanılmıştır.

Yazarlara göre Osmanlılar döneminde imparatorluk topraklarını bir arada tutan ortak bağ padişaha duyulan sadakattir. Toprak padişahın mülküdür. Osmanlı Devleti'nin resmi adı Devlet-i Âli Osman, bu devletin toprakları ise Memâlik-i Osmâniye, Memâlik-i Şâhâne veya Memâlik-i Mahrusa-i Şâhâne'dir. Anadolu ise Anadolu-yu Şâhane'dir. Yani Osmanlı Devleti ülke ve bölge adlandırılmasında veya eyalet kurulmasında bölgeleri padişah / Osmanlı merkezli bir isim tercih etmiş, bölgelerde etnik veya siyasi yapısına göre isimlendirme yapmamıştır Türkiye için 'Küçük Asya', 'Anadolu' ve 'Anadolu-yu Şâhane' adı kullanılmıştır. XIX. yüzyılda Mısır'da basılan Arapça bir coğrafya kitabı Türkiye ismini kullanmıştır. Coğrafya kitaplarında Türkiye ismi daha çok XX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Çok az yazar Türkiye ismini kullanmıştır. Hatta Cumhuriyetin ilk yıllarında bile Türkiye ismi kullanılmamış ve daha çok Anadolu ismi tercih edilmiştir.

Mutlâkiyet devrinde devletin varlığı ve bağımsızlığı ancak sultana bağlı olarak sağlanmaya çalışılmıştır. Coğrafi mekânlar, kavramlar ve coğrafi bilgilerin yorumları, Coğrafyayı tanıtmak için verilen tarihi bilgiler yani tarihi coğrafya hep Osmanlı- İslam kültürünü yerleştirme amacı taşımıştır. Özellikle II. Meşrutiyet devrinde vatan kavramı daha çok vurgulanmış ve vatanın bütünlüğü ve vatan sevgisi kazandırmak coğrafya dersinin temel amacı haline gelmiştir.

Yazarlar kitaplarına Allah'a hamd, resulüne salat ve selamdan sonra padişaha dua ve teşekkür ile başlamıştır. Coğrafya nedir, coğrafya çeşitleri, coğrafyanın konusu, dünyanın şekli, hareketleri, kıtalar, okyanuslar, iklimler, mevsimler gibi coğrafya ilmine ait genel bilgiler verildikten sonra Osmanlı coğrafyasına geçilmiştir. Genel olarak Osmanlı coğrafyası, 'Avrupa-yı Osmâni', 'Asya-yı Osmâni' ve 'Afrika-yı Osmâni' şeklinde üçe ayrılarak incelenmiştir.

Kitapların yazılış şekli, içindekiler, konuların önceliği sonralığı farklıdır. Yazımda uyulması gereken kurallar yok gibidir. Her yazar, kendi bilgisine ve kapasitesine göre kitap yazmıştır. Kitapların dili, dönemine göre oldukça sade olup açık ve anlaşılır bir üslupla yazılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, bilgileri kontrol edecek bir kurum yoktur. Bazı yazarlar batılı eserleri alıp kaynak vermeden kullanmıştır. Bazıları mekân isimlerini, Türkçe ve Fransızca olarak birlikte yazmıştır. Yazarlar, bilgi aktarırken kaynak verme ihtiyacını hissetmemiş çoğu kez önceki bilgiler aynen tekrar edilmiştir. Yazarlara göre Osmanlı Devleti'nde nüfus sayımına ait bilgiler yeterli olmadığı ve istatistik ilmi doğmadığı için özellikle nüfusla ilgili bilgiler tahmini olarak verilmiştir.

Ders kitapları, devletin eğitim politikasını, eğitim felsefesini, dünya görüşünü en iyi açıklayan malzemelerdir. Çünkü iktidarlar yeni kuşaklara amaç ve ideallerini en iyi şekilde ders kitapları aracılığıyla verebilirler. Osmanlı Devleti, halkların etnik kökenleri, dinleri, kültürleri ve sahip oldukları vatanlarını anlatma ve ifade etme konusunda çok hoşgörülü olmuştur. Ders kitaplarında halkların tarih ve kimliklerini inkâr veya saptırma gibi bir teşebbüs görülmemiştir. İmparatorluğu oluşturan her kavim ve din mensuplarının din ve kültürleri ders kitaplarında yer almıştır. Mesela

Lazların yaşadığı bölge Lazistan, Tatarların bölgesi Tataristan, Kürtlerin yaşadığı bölgeler ise Kürdistan olarak kabul edilmiştir.

Yazarlar, Osmanlı coğrafyasını kendi anlayış ve birikimlerine göre anlatmıştır. Coğrafi bölge ve mekanların isimlendirilmesinde standart bir ölçü yoktur. Mesela Anadolu'nun sınırlarını tespitinde çok farklı bir yol takip edilmiştir. Bir kısım coğrafya kitapları Anadolu'yu tanıtırken, Anadolu'nun doğu sınırlarını Fırat Nehri olarak belirlemiş ve Fırat Nehri'nin öbür tarafını Kürdistan olarak göstermiştir.

Bu makalede Coğrafya Ders Kitaplarında Kürtler ve Kürdistan hakkında verilen bilgiler incelenecektir. Coğrafya kitaplarından sadece, Kürtler ve Kürdistan ile ilgili bölümler seçilmiştir. Bu sebeple makale derleme niteliği taşımış ve metinsel bütünlük sağlanamamıştır. Coğrafya kitapları Kürt coğrafyası olarak nereleri kabul etmiştir, Kürdistan ismi nereler için ve hangi anlamda kullanılmıştır, yazarların Kürtler hakkındaki bilgi ve kanaatleri nelerdir, Osmanlı birliğini sağlamada Kürtlerin ne rolü olmuştur gibi soruların cevabı aranmıştır. Ama en çok coğrafya ders kitabı yazarları, Kürdistan adını nereler için ve hangi anlamda kullanmıştır, sorusuna cevap bulunmaya çalışılmıştır. Zira bu soruya doğru cevap bulunursa Kürdistan ile ilgili tartışmalar istismar alanı olmaktan çıkacak ve mevcut sorunların çözümü daha soğukkanlı olarak ele alınabilecektir. Metinlerdeki bilgilerin aslına sadık kalınmış kitaplardaki yazım ve bilgi hataları düzeltilmiştir. Bu girişten sonra ders kitaplarında Kürtler ve Kürdistan hakkında verilen bilgilere geçebiliriz.

Ahmed Cevad, *Mâlumati'l- Kâfiye fi- Memâliki'l- Osmâniye*, İstanbul 1289 / 1872.

“Hint - Avrupa nesli, biri Asya şubesi olup beş milleti kapsar. Birincisi Hintliler, İkincisi Tâcıklar yahut Farşlılar, Üçüncüsü Afganlılar, Dördüncüsü Kürtler ve Beşincisi Ermenilerdir”. S. 14, 15. “Kürtler, Kürdistan dağları ahâlisi olup ziyadesiyle esmerdirler”. S. 16. “Kürt lisanı, Fars lisanının bir şubesidir. Afgan lisanı, Beluç lisanı, Kürt lisanı, Ermeni lisanı ve Avest lisanı dahi Fars lisanının şubeleridir”. S. 25, 26.

Enderûnî Hafız Abdullatif Efendi, *Zübdeti'l- Coğrafya*, İstanbul 1289 /1872.

“Diyarbakir vilâyeti, Anadolu-yu Şâhane'ye dâhil olan vilâyetlerden yedincisi Diyarbakir vilâyeti olup kuzeyde Erzurum, doğuda Acem, Güneyde Araf¹ batıda Halep ve Sivas vilâyetleriyle çevrili olup Kürdistan deniliyor ki baş vilâyeti Dicle nehri kenarında kurulan Diyarbakir şehridir”. S. 85.

“Mâmuretü'l-aziz ahâlisi İslam olup çoğunluğu Şâfiî ve lisanları da Arapçadan galat (bozma) olarak Kürt ve saire lisanları olup 75.000 nüfusa ulaşırlar. Erzurum ahâlisi üç millettendir yani Türk, Kürt ve Gürcü milletleri bulunur. Halkı İslam ve Hristiyan'dır”. S. 85.

Ahmed Rifat Efendi, *Lûgat-ı Tarihiyye ve Coğrafıyye*, İstanbul 1299/1881.

“Kürd, Asyâ'da bir kavim olup Dicle'nin doğusunda vâki dağlarda ve Van ve Urûmiye göllerinin güneyinde sâkindirler. Memleketlerine kendi namlarına nisbetle “Kürdistan” ismi verilir. Bunlar çabuk ve cesur olmakla beraber daima hür yaşarlar. Bugün Kürtlerin bir kısmı Osmanlı ve kısmı da Aceme tâbi olarak yaşar. Ekseriya Sünnî mezhebi ve bazıları Şîî ve Nastûrîdir. Bunların kadim Keldânî ve Partlara mensup olduğu zann olunur”. c. VI, s. 77.

“Osmanlı Kürdistan'ı; Ermenistan, el-Cezîre, Irâk-ı Arab ve Acemistan arasındadır. Şehrîzor ve Musul vilâyetleriyle Bağdat vilâyeti'nin bir kısmını teşkil eder. Üç yüz elli bin tahmin olunan ahâlisi, her ne kadar ekseriya cehalet ve bilgisizlik içinde ve bedevi yani göçebe halde yaşıyor iseler de cesur ve kanâatkârdır ve misafirperverliklerine diyecek yoktur.

¹ Araf ismi ile neresi kast edildiği anlaşılamamıştır.

Kürtler bir aralık Osmanlı Devleti'nin bazı vergilerini kabulde tereddüt eylediklerinden 1845 tarihinde Müşir Osman Paşa epeyce bir kuvvet ile Kürdistan'a gönderilmiş idi. Osman Paşa, biraz tazyik ve ufak tefek muhârebelerden sonra birinci reisleri Bedirhân Beğ'i yakınları, akrabalarıyla beraber tutup İstanbul'a göndermekle o tereddüt dahi bertaraf oldu. Ve Bedirhan Beg ve yakınları maaş tahsisıyla Osmanlı Devleti'nin çeşitli yerlerinde iskân edildi". c. VI, s. 77.

Kürdistan-ı Acemî, Acemistan'da Azerbâycan, Irâk-ı Acem, Hûzistan ve Kürdistan-ı Osmânî ile sınırlı bir eyalettir. Dört yüz bin nüfusa sahip olup başkenti Kirmânşâh'dır". c. VI, s. 78.

Hüseyin Hüsni, *İcmal-i Coğrafya (Malumât-ı Umûmiye)*, İstanbul 1300 / 1882.

"Osmanlı Asya'sı denilen Anadolu ile Arabistan yarımadaalarında bulunan Osmanlı Devleti'nin bütün Küçük Asya ile Kürdistan'ın büyük bir kısmını, Suriye ile el-Cezire ve Irak'ı kapsadığı halde İran'a kadar uzanır. Osmanlı Asya'sında yaşayan bütün ahâli 16.500 000 kişi kadardır. Bu ahâli başlıca Türk, Arap, Kürt, Laz, Çerkez, Keldâni, Yahudi, Çingene vs nesillere ayrılmıştır". S. 158.

"Kürdistan mıntıkası, şarkta yer alan Kürdistan birçok dağ yığınlarından ibarettir. Kürdistan kıtası sekiz vilâyete ayrılmıştır. Erzurum, Van, Bitlis, Dersim, Mâmuretü'l-aziz (Elazığ), Diyarbekir, Musul ve Hakkâri'dir". S. 161.

Ahmed Hamdi, *Usûl-i Coğrafya-yı Sağir*, İstanbul 1301/ 1883.

"Dersim vilâyeti, kuzey ve doğuda Erzurum, güney ve batıda Mâmuretü'l- aziz vilâyetleri ile çevrili olup Dersim ve Mazgirt nam sancaklardan ibaret, Kürdistan diyarında ehemmiyeti mevkisine nazaran yeni teşkil olunmuştur. İdare merkezi 15.000 kadar nüfusa sahip Hozat kasabasıdır". S. 148.

Hüsrev, *Memâliki Osmâniye'nin Coğrafya-yı Ticârisi*, İstanbul 1302 /1884.

"Devlet-i Osmâniye'nin cümle arazisi 5489000 km dir. Nüfusu 49.000000 dur. İşte 49 milyon, nüfusun yarısı Türk, kalanı Arap, Ermeni, Rum, Bulgar, Yahûdi, Süryâni, Keldâni, Kürt, Arnavut, Laz, Çerkez, Gürcü ve Tatardan ibarettir". S. 7.

Jan Lapid, *Muhtasar Coğrafya'yı Osmâni*, Mütercimler M. Zeki - M. Kazım, Kostantiniyye 1304 /1886.

"Tarihi açıdan Osmanlı Asya'sı altı kısma ayrılır:

1-Karaman Havâlisiyle Anadolu nâmı diğerle Küçük Asya,

2-Kürdistan,

3-El- Cezire,

4-Irak-ı Arap,

5-Suriye,

6-Arabistan. S. 32.

"Kürdistan genellikle dağlık bir bölgedir ki ekseriya dağları dahi uçurumludur. Dağların yanlarında had ve hesapsız davar sürülerinin güdülmesine mahsus geniş meralar bulunur". S. 38.

Ali Saib, *Coğrafya-yı Mufassal, Memâlik-i Devlet-i Osmâniye*, Kostantiniyye 1304 / 1886.

"Küçük Asya'da diyânet; hâkim olan muvahhide ehl-i İslam (Allah kıyamete kadar sayılarını artırsın) olup mezhepleri Hanefi'dir. Kıtanın içeri bölgelerinde dağlık taraflarında göçebe yaşayan bazı Şii Kürtler de vardır. Erzurum Vilâyeti, Anadolu-yu Şâhane'nin kuzey doğusunda yer alan Küçük

Asya'nın bir parçasıyla kısmen Yukarı Kürdistan'dan ibarettir". S. 181. "Bayezıd ahâlisi ekseriya aşiretlerden oluşmuştur. Aşiretler kilim, halı, seccade dokurlar". S. 204.

"El- Cezire, Asuriye ve Kürdistan:

"Diyarbakir Vilâyeti, Kürdistan'ın bir parçasıdır. Diyarbakir'in eski (kadim) ismi Amed olup Bekir b. Vail'in istilasından sonra Diyarbakir denildi. Serhat sınırında yahut Cezire'nin nihayetinde vâki olduğu için Araplar Amed nâmıyla yâd eylediler. Amed-i Sevda (kara) dahi derler ki böyle isim konulmasının sebebi binalarının kara taştan olmasındandır.

Şehrin ahâlisi resmi lisan olarak Osmanlıca konuşur. Karışımlar yoluyla ekseriyeti Kürt, bazıları Arap lisanlarına dahi âşinâdır. Şehrin haricinde bulunan ahâli umumen Kürt ve Araplaşmış aşiretlerdir. Mardin ahâlisi Umûmiyetle Arap lisanı üzere konuşur, ekserisi Türkçe dahi bilir, aşiretlerden gayri olarak köylerde bulunan ahâli hep Kürt'tür.

Diyarbakir haricinde bulunan ahâlinin Kürt ve Araplaşmış aşiretlerden olduğu malumdur. Kürtlerin asabiyetinde ihtilaf vâki olup İbn Haldun'un yazdığı gibi sahih olan; Kürtler, Fars kavmindendir. Kürtler pek cesur ve bahâdır olurlar. Araplaşmış aşiretler ise kendilerini Rebia'ya nispet ederler. Kürtler ve Araplaşmış tâifeler ikram ve cömertlikte çok meşhurdurlar. Geçim kaynakları noksan olduğu sebeple kanaatkâr olduklarından gıdaları süt ve yoğurttur.

Kürtlerde ittifak bulunmayıp aralarında daima nifak vardır. Her biri haddizatında cesaretine güvenerek yekdiğerine boyun eğmezler. İttifaksızlıklarının sebebini tarihte şöyle okuduk. "Kürt emirlerin önde gelenlerinden Oğuzhan adındaki zat Hz Resul'ün peygamberliğini haber aldığı zaman Buğduz adındaki Kürt ile gitti, peygamberimize saygılarını sundu ve hediyeler takdim etti. Buğduz, huşu ve edeb ile huzura dâhil oldu. Hz. Peygamber onu gördü. O, çirkin görünüşlü, kaba birisi idi. Aslı soruldu, Kürt taifesinden olduğunu beyan edince "Peygamber efendimiz: "Allah'ım onları ittifak üzere kılma çünkü onların ittifakı dünyanın harap olmasına sebep olur" buyurmuştur. S. 362.

"Kürtlerin çoğu ehl-i sünnet cemaatindedir. Yalnız bir azı Emevi Devleti zamanında Şam tarafına gitmiş, oradan garip bir mezhep alarak dönüşlerinde mezheplerinden bir kısmını nakl ederek bir kısmı hala onunla kalmıştır. Bunlara Yezidi deniliyor. Mezheplerini Şeyh Adiy'e nispet ederler. Adiy tarafından ellerinde bir kitap dahi var imiş. Halbuki şeyh, o kitabın içeriğinden ve Yezidilerin kendi hakkındaki vehimlerinden uzaktır. Hülâsa mezhepleri Ehl-i Beyt'e buğz ve düşmanlık etmek, şeytana tapılmaktadır. Neuzü billah.

Bu kısımdan buralarda yerleşik ahâli pek azdır. Bunlardan Musul Vilâyeti'nin Sincar kazasında hayli ahâli vardır. Kürtlerden bir kavim dahi vardır ki vilâyette o da pek az olup birkaç köyde sâkin olurlar. Safevi hükümetinin bıraktığı mezhebe yakın bir yola sapmışlardır. Onlara Türkmen deniyor.

Kürt ahâlinin çoğu dindar, Müslüman olup Kürt ve Zaza olmak üzere iki gruba ayrılır. Zazaların lisanı dahi Kürtçe ise de ekseri lügatta ihtilaf eder. Zaza lisânı, lisan-ı Fârisi'den galattır (bozmadır). Şu kadar ki birçok garip lugatlarla karışım olmuştur. Kürtlerin cesaretinden bahsetmiştik. Rüstem-i Zal, Behram Çubin, Çehmegin, Şirin'e aşık olan Ferhat bunlardandır. İlim ve diyanet sahibi olduklarını söylemiştik. Nice nice te'lif sahibi ve fakih olarak namları Diyarbakir'e nispet olunan ulema ve fukâha bu kavimdedir. Devlet-i Aliyye'de vezâret mansıplarına bu kavimden nail olmuşları sayabiliriz ki bunlar devletin değişik kademelerinde fedakarca hizmet etmiştir. Bir kısmı ise fâzıl ve kemâli tasdik ettiren makbul eserleri ve hünerleri vardır". S. 361, 363.

"Dersim Vilâyeti; Kürdistan'ın bir parçasından ibarettir. Hozat Vilâyeti ahâlisi umumen Kürt taifesinden ibarettir. Ovacık ve Düzyak kazalarının arazisi verimli olup vilâyetin ve ezcümle Kürtlerin gıda ve iaşelerine bu arazi hizmet eder.

Bitlis Vilâyeti Kürdistan'ın bir kıtasından ibarettir. Van Vilâyeti, Kürdistan'ın bir kısmından ibarettir. Hakkâri Vilâyeti Kürdistan'ın bir cüz'ünden oluşmuştur. Musul Vilâyeti Kürdistan'ın bir kıtasından (Kısmen Cezire ile Asuriye'den) ibarettir.

Kürtlerin asabiyetinde (etnik kökeninde) ihtilaf vardır. Dahhâk-ı Mâri diye bilinen meşhur hükümdarın omuzlarında türeyip İblis'in talimi üzere günde iki nefer insan çocuğu ile rahat yaşayan iki hayvan-ı acâibin kurbanı olmamak için dağ ve sahraya bıraktıkları erkek ve kız çocuklarının büyüüp yekdiğeriyle evlenmesinden Kürt nesli türemiş ve çoğalmıştır. Hatta lisanları kendilerine mahsus ve karışık düzme bir şey olduğu rivayet olunuyorsa da, sahih olan; Kürtlerin Fars kavminden doğduğu ve lisanları dahi Fars lisanından galat olarak ancak garip lugatlarla birleşmiş ve karışmış olduğudur.

Kürtler yaratılıştan cesur ve bahâdır olurlar. Rustem b. Zal, Behram b. Çubin, Şirin'in aşığı Ferhad, Eyyubi meliklerinden Selahaddin gibi bunlarda nice nice kahramanlar yetişmiştir. Mezhepçe ehl-i sünnet ve dindar olup yalnız % 1 derecesinde o da bazı köylerde Yezidi mühlit (sapık) bulunur. Yezidilerin bir miktarı da Sincar dağ ve ovalarında yaşarlar. Bunların âyini güneş doğma esnasında yani güneş fevkalâde zuhur ettiğinde üç rekât namaz kılarlar. Ve bunun gibi sünnet dahi aralarında yayılmıştır. Yukarı Kürdistan'da Fars diline benzeyen ve garip olan Kürtçeyle konuşulur". S. 374 - 389.

Mehmed Bedreddin, *Telhîs-i Coğrafya*, İstanbul 1304/1887.

"Asya-yı Osmânî'nin kuzeydoğusunda yer alan Kürdistan kısmı sekiz vilâyete ayrılmıştır". S. 54.

Muhammed Reşad, *Kitabu'd- Durûsu Coğrafîyye*, Birinci baskı, Bulak, Mısır, 1889.

"Asya Türkiye'sindeki Osmanlı Devleti'nin vilâyetleri on dokuza ayrılmıştır. Bunlardan dokuz tanesi Anadolu'dadır. Bunlar Ermeniye, Erzurum, Bitlis, Mâmuretü'l-aziz, Kürdistan, Diyarbekir, Musul.". S. 93, 96.

1-Küçük Asya; Anadolu, Araplar buraya Bilâdü'r-Rum derler. Sınırları Karadeniz, Boğazlar, Ermeniye, Kürt dağları, Şam ve Akdeniz tarafından çevrilmiştir.

2-Osmanlı Ermenistan'ı, eski Ermeni memleketinin yarısıdır. Karadeniz, Çerkez beldeleri, Fars beldeleri, güneyde Kürt dağları ve batıda Anadolu ile çevrilidir.

3-Kürdistan, kuzeyde Ermenistan, doğuda İran, güneyde el-Cezire, Şam ve Anadolu ile çevrilidir". S. 96, 103.

Ahmet Cemal, *Coğrafya-yı Osmâni*, İstanbul 1311 /1893.

Osmanlı toprakları üç kısma ayrılır:

A-Avrupa-yı Osmâni,

B-Asya-yı Osmâni (Kürdistan Kıtasında Bulunan Vilâyât-ı Şâhâne)

C-Afrika-yı Osmâni.

"Asya-yı Osmânî, Anadolu, Kürdistan, el-Cezîre-İrâk ve Ahsâ, Sûriye-Filistîn, Adalar, Hicâz-Yemen nâmlarıyla altı büyük kısma taksim olduğu gibi adı geçen kısımların her biri de birtakım vilâyetleri kapsar. Kürdistan; Anadolu'nun doğusunda Acemistan hududuna kadar olan araziye denir". S. 92.

“Diyarbakir, ahâlisinin ekserisi Türkçe konuştukları gibi bazıları dahi Kürtçe ve Arapça bilirler. Şehrin dışında yaşayan ahâli bütünüyle Kürt’tür”. S. 144.

“Kürdistan Kıtasında Bulunan Vilâyât-ı Şâhâne” başlığı altında Kürdistan’ın idarî taksimatı yapılmaktadır. Buna göre Kürdistan altı vilâyet ve bir müstakil sancaktan oluşmaktadır: Erzurum, Mâmuretü’l-aziz, Diyarbakir, Bitlis, Van, Musul vilâyetleri ve Müstakil Zor Sancağı.

Kürtler; Osmanlı Asya’sının kuzeydoğu tarafında bulunan Erzurum, Mâmuretü’l-aziz, Bitlis, Diyarbakir, Van, Musul vilâyetlerinin ahâlisi olup bu dağlık araziye vatan edinmişlerdir. Kürtler yaratılış olarak cesur, yiğit bir kavim olup cömert ve ikram edici olmalarından başka ev sahipliği ve misafirperverlik adetlerine hala uyarak misafirlerini çokça saygı ve memnuniyetle kabul ederler. Kürtler ve aşiretleri, ziraatla uğraşır; koyun, deve, kısrak gibi hayvanlar yetiştirip kazancıyla geçinirler. Kürtlerin geçim kaynakları bu ikisidir. Evlerinin yiyecek ve giyecek ihtiyacını mümkün oldukça kendi tarımlarıyla ve besledikleri hayvanların yün, yağ ve benzerlerinden temine çalışırlar. İhtiyaçları için gerekmedikçe dışarıya başvurmamak asli adetlerindedir.

Kürtlerin çadırda oturan göçebe kısmı senenin her dönemini çeşitli yaylak ve kışlaklarda geçirirler. Bu yörede “Koçer” denilen bu insanlar tarımla uğraşıp bir yere bağlı olamazlar. Kürtler, istirahatı biraz düşkün olduklarından servet ve geçimleri sınırlı kalmıştır. Servetleri çoğunlukla at, silah ve hayvanlardan ibarettir.

Kürtlerden Osmanlı Devleti’ne çeşitli hizmetlerde bulunarak yüksek makam ve rütbelere ulaşanlar da çoktur. Bugün devletçe en seçkin kurumlardan olan Hamidiye Süvari Alaylarının bir kısmı cesur Kürt kavminden meydana getirildiğinden birçok Kürt, Padişah hazretlerinin kıymetine nail olmuştur. Kürt kabilelerinden nüfusu fazla olanlar aşiretlerinin ismiyle ve fertleri nispeten az olanlar buldukları yerler ile adlandırılır.

Kasabalardaki Kürt kadınları yemek yapmak, dikiş ve el işleri gibi kadınca görevler ile meşgul olur. Aşiret ve köylü kadınları ise koyun sağmak, dağlardan mazi ve kitre toplamak, kasabaya yoğurt, peynir, odun ve benzeri şeyleri götürüp nakit veya hububat ile takas etmek, kilim vesaire dokumak ve benzeri işlerle meşgul olup ırz ve namuslarına tam olarak sahip ve itaatkârdırlar. Hallerine kanaatkâr olup her türlü zorluğa tahammül ederek kocalarının rızasından zerre kadar çıkmazlar. Gösteriş ve süslenmeye de düşkün değildirler. Aşiret kadınları kocalarından fazla çalışıp çabalayarak ailenin geçimi konusunda ortaklığa kadar her türlü yardımcılık vazifesini hakkıyla yerine getirirler.

Kürdistan’da bulunan aşiretlerin en meşhuru ve nüfuzlusu Caf Aşiretidir. Bu aşiretin her takımının bir reisi olup hepsinin reisi de Osmanlı Devleti tarafından seçilip tayin edilir. Caflıların çoğunluğu Müslüman olup Şâfi mezhebindedirler. Kısmen iyi ve kötüyü fark etmez derecede cahil ve birbirlerinin mülklerini çalmaya pek meyillidirler. En cesur takımı Roğzadi olup hepsinin dili Kürtçedir. Caflıların yüz ellide biri okur ve okuyanların da beşte biri Farsça yazabilir. Çoğunlukla Caflılar Veys (veya Vis) mahlasını kullanırlar. Yemekleri buğday ve arpa ekmeği, buğdaydan yarma, yoğurt, peynir ve keşektir. Reisleri dışında giydikleri elbise Süleymaniye ve Şehrizer’ın yerli bezinden üretilen don, gömlek entari ve üzerine de kendilerinin yünden yaptıkları feracedir. Caf Aşireti Diyala Vadisi’nde yerleşiktir. Caflılarda başka Süleymaniye sancağı içinde yazın dağlarda kışın Süleymaniye’nin yarım saat uzağındaki Tancerud Nehri kenarıyla Bazyan kasabasında ve Süleymaniye civarındaki çöllerde yerleşik pek çok aşiret vardır. Aşiret mensupları kendi reislerinin emirlerinden dışarı asla çıkamazlar ve reislerine adeta köle gibi hizmet ederler.” S. 234, 237.

Hüseyin Hüsnü, *Taksimât-ı Devli ve Müstağmirat-ı Millî Hâvi Umûmi Coğrafya- (Muhtasar Coğrafya-yı Osmâni)* Dersaâdet 1312 / 1894.

“Kürdistan kıtası; bu kıta beş vilâyete bölünmüştür. Bunlardan birincisi Erzurum, İkincisi Van Vilâyeti, Üçüncüsü Bitlis Vilâyeti, Dördüncüsü Elazığ yahut Harput Vilâyeti, merkezi Mâmuretü'l-aziz denilen, Beşincisi Diyarbekir Vilâyeti ve Altıncısı Musul Vilâyetidir”. S. 84-86.

Hüseyin Hüsnü, *Umûmi Coğrafya, Muhtasar Coğrafya-yı Osmâni*, Dersaâdet 1312 /1894.

“Kürdistan kıtası beş vilâyete ayrılmıştır: Erzurum, Van, Bitlis, Mâmuretü'l-aziz (Elazığ), Diyarbekir ve Musul...” S. 66, 67.

Ali Cevad, *Memâlik-i Osmâniye'nin Tarih ve Coğrafya Lugatı, c. I*, Dersaâdet 1313 /1895

“Akçadağ: Malatya Sancağı'nda bir kaza merkezidir, kaza 20000 nüfuslu olup ekser ahâlisi Kürtlerdir.

Anadolu: Anadolu'nun kara kısmı olan doğu bölümünde Rusya sınırı, Kürdistan ve Lazistan dağları vardır.

Ankara: Ankara Vilâyetinde göçebe Kürt kabileleri dahi mevcut olup miktarları haylicedir. Başlıca kabileleri dokuz kısma ayrılmıştır. 1. Rışvan, 2. Şeyh Bizinli, 3. Badillis, 4. Terikiyanlı, 5. Mikaili, 6. Yambekli, 7. Kuybanlı, 8. Seyfanlı ve 9. Atinanlı aşiretleri Haymana cihetinde meskun olup ziraate o kadar önem vermezler, koyun, keçi, sığır, deve ve ester besleyip sürülerle İstanbul ve muhtelif mahallere sevk ederler. S. 37.

Bayezid: Erzurum Vilâyetine bağlı bir sancaktır. Yerli sanayi, Kürt aşiretlerinin tezgah maharetlerinden çıkararak cihanın her köşesinde müteber olan nefis Kürt halı, kilim ve seccadelerinden ibarettir.

Başkale: Van Vilâyetine bağlı Hakkâri Livasının kazası olan Elbak kazasının idare merkezidir. Coğrafi mevkii itibariyle Kürdistan'ın meşhur bir merkezidir.

Behisni: Malatya Sancağı'nın kaza merkezidir. Kazanın arazisi oldukça verimli ise de halkın büyük bir kısmı göçebe Kürtler olduğundan çok istifade olunamamaktadır.

Biredost: Şehrizar Sancağına bağlı İran sınırında büyük bir köyün adıdır. Halkı Kürt olup nüfusu 5000 dir.

Bismil: Kürdistan'da Diyarbekir vilayet ve sancağında ve Dicle'nin sol yanında kurulan bir köyün ismidir.

Bitlis: Anadolu'da ve Kürdistan semtinde bir vilâyet merkezi olan bir şehridir. 12, 15 bin raddesinde bulunan nüfusun 1/3 müslim Kürtlerdir. Hicri tarihin 25. yılında Müslümanların eline geçmiş ve Orta Çağ'da bir Kürt hükümetinin merkezi olup sonra Acemlere intikal etmiştir.

Hakkâri: Van Vilâyetinde bir şehir olup Kürtler yaşarlar. Arazisi dağlık ve taşlıktır. Merkez idaresi Çölemerik'tir.

Haydaranlı: Van bölgesinde göçebe bir aşiretin ismidir. Fertleri bugün Hamidiye Alaylarının bir kısmını teşkil eder.

Hisn-ı Mansur yahut Adıyaman: Malatya Sancağının bir kazasıdır. 25000 den fazla nüfusu vardır. Nüfusun yarısından fazlası Kürt olup, genellikle İslam'dır”. S. 7- 86.

Mehmed Celal, *Coğrafya-yı Umûmi*, Dersaâdet 1313 / 1895.

“Arabistan hariç olmak üzere Asya-yı Osmâni 1233777 kilometre karedir. 1898 yılı Salnâmesine göre 12 milyondan ziyade nüfus vardır. Bunun 12 milyonu Anadolu yarımadası ile Yukarı Cezire'de, 3 milyon Suriye ve Mezopotamya havalisindedir. Mevcut nüfusun yarısından

fazlası Türk olup kalanlar Arap, Kürt, Laz, Çerkez, Rum, Ermeni ve Yahûdi kavimlerinden oluşmuştur. İşte bu muhtelif kavimler umûmen Osmanlı yüce adı altında ittifak ederek birleşik bir millet teşkil etmişlerdir”. S. 184, 185.

Yukarı Cezire’de bulunan vilayetler başlığı ile Erzurum, Van, Bitlis ve Mâmuretü’l-aziz ve Diyarbakir ve Hakkari Vilâyetlerini anlatmıştır”. S. 203, 207.

Menemenlizâde Mehmed Tâhir, *Mükemmel Coğrafya-yı Osmâni*, İstanbul 1316 / 1898.

“Van Vilâyetinin nüfusu 45.0000 kadar olup yarısından fazlası Müslüman, kalanları gayrimüslimdir. Van Vilâyetinde Kürt aşiretleri pek çoktur”. S. 118,

“Mâmuretü’l- aziz Vilâyetinin nüfusu tahminen 47.0000 kadar olup bunun 1/3 den ziyadesi Müslüman, kalanları gayrimüslimdir. Malatya ve Dersim taraflarında Kürt kabileleri ve bazı cihetlerde de Süryâniler vardır”. S. 124.

“Musul Vilâyetine bağlı Şehrizer sancak merkezidir, Kürt kabileleriyle meskun şehirlerin mühimlerindenidir”. S. 127.

Ali Tevfik, *Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası, C. III*, İstanbul 1318 / 1900.

“Asya-yı Osmâni Küçük Asya denilen Anadolu yarımadası ile Suriye, el- Cezire, Cezire-i Ulya arazisini, Hicaz ve Yemen kıtalarını kapsar. Osmanlı nüfusu Türk, Tatar, Kürt, Çerkez, Arap, Laz, Rum, Ermeni, Yahudi gibi farklı milletlerden olduğu halde hepsi Osmanlı namı altında birleşmiş ve ittifak etmiş olmakla övünürler”. S. 181, 183.

(Kürt) Dağı, s. 208, Cebel-i Ekrad (Kürt Dağı), S. 305,

“Musul’un Sincar kasabası halkının büyük bir kısmı Yezidi’dir”. S. 352.

“Van Vilâyetinin üçte biri müslim kalanları gayrimüslim olarak takriben 350000 nüfustan ibarettir. Bunların kısmı Kürt’tür Vestan (ahâlisi umumen Kürt’tür) S. 353.

“Siirt ahâlisi Arap ve Kürt lisani konuşur”. S. 370.

“Diyarbakir Vilâyetinin nüfusu 470.000 kadar tahmin olunmaktadır. Bunların cüz’i miktarı göçebe Kürtlerden ibarettir”. S. 371

Abdurrahman Efendi’nin *Coğrafya-yı Umûmi* adlı eserinin 3. cildi olarak *Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası*, tarihsiz.

“Yukarı Cezire’de ve Kürdistan dağlarında yağmur mevsimini takiben Diele suyu yükseliş ve inişler yaşar”. S. 128.

“Osmanlı Asya’sının nüfusu 18.000 000 olarak tahmin edilmektedir. Bu nüfus, Türk, Tatar, Kürt, Çerkez, Arap, Laz, Rum, Ermeni ve Yahûdi gibi farklı milletlerden oluştuğu halde cümlesi Osmanlı adı altında ittifak ve ittihat ile övünürler”. S. 183.

“Lübnan dağ silsilesinin kuzey kısmına Cebel-i Ekrad (Kürt dağı)- Cebel-i Nusayri deniyor”. S. 192. “Cebel-i Ekrad namındaki dağlar da Beyrut’la olan sınırı teşkil eder”. S. 206.

“Van Vilâyetinin üçte biri müslim kalanları gayrimüslim olarak takriben 35.0000 nüfustan ibarettir. Bunların bir kısmı Kürt’tür”. S. 353. “Hoşap’ta Kürt keçeleri imal edilir”. S. 357. “Siirt halkı Arapça ve Kürtçe konuşur”. S. 369.

“Diyarbakir Vilâyetinin nüfusu 47.0000 kadar tahmin edilmektedir. Bunların cüzi miktarı göçebe Kürtlerden ibarettir. Diyarbakir şehir merkezinin 30.000 kadarı Müslüman olmak üzere 47.000 civarındadır. Müslüman halkın büyük bir kısmı Türktür”. S. 370, 373.

“Dersim sancağı Kürt aşiretleri ile meskundur”. S. 379.

Abdurrahman Şeref, *Coğrafya-yı Umûmi*, c. I, dördüncü baskı, Karabad Matbaası, İstanbul 1323 / 1905.

Yazar İran eyaletlerini tanıtırken: “İkincisi Erdelan veya Kürdistan eyaleti olup idare merkezi Kirmanşah’dır” demiştir. S.115.

“Şehrizar, diğer adı ile Kara Çolan Kürt kabileleri içinde mühim bir mevkidir”. 163.

“Van Vilâyeti dağınık bir şekilde yerleşmiştir, dağınık bir takım köylerden ibarettir. Ekseri Kürt aşiretleri ile meskundur”. S. 164.

“Diyarbakir’in eski adı Amed’dir”. s. 167, “Dersim, dağlık bir bölge olup Kürt kabileler meskundur”. S. 168.

Mehmet Tefik, *Coğrafi Askeri Osmâni*, Mayıs 1325 /1907

“Osmanlı Asya’sı, Anadolu, Küçük Asya, Suriye ve Filistin, Kürdistan, el- Cezire ve Irak, Arabistan ve Adalar namıyla altıya ayrılmaktadır”. S. 44.

“Anadolu’nun doğu sınırını Kürdistan sınırlar. El-Cezire, Kürdistan’ın güneyinde ve Fırat ile Dicle arasındaki yerlerdir”. S. 45.

“İran sınırı, Kotur nahiyesi İran’da kalmak üzere bu çayı keserek Kürdistan ile Acemistan yaylasını ayırır”. s. 52.

“Azerbaycan hududu, Urûmiye Gölü etrafındaki vadilerde Türk ve Kürt kabileleri, Ermeni ve Keldâni köyleri, Yahudiler ve Acem memur heyeti karışmıştır. Din ve mezhepler de karışmıştır. Kürtler sünnidir. Diyala Vadisi’ne kadar hudut silsilesi Kürt kabilelerle doludur. Diyala ile Zap arasında kalan yerler ahâlisi Türk, Kürt, Arap unsurlarıyla birçok tarihi eser farklı kavimlerin kalıntısından ve birleşmesinden oluşmuştur”. S. 147.

Mehmet Remzi- Mehmet Vâsıf, *Yeni Coğrafya-yı Osmâni*, İstanbul 1325 /1908.

“Devr-i Sabık’ta (Sultan II. Abdülhamid devri) kitap te’lif etmek, güzel bir eser meydana koymak pek zor idi. Çünkü sansürlerin kadrine uğrayan zavallı eserler bilimsel özelliklerinden uzaklaşan bir harf kitlesi halini alır idi”. S. 7.

“İrk ve taksimi, Osmanlı Devleti’nde nüfus başlıca Türk, Arap, Kürt, Arnavut, Bulgar, Ulah, Sırp, Rum, Ermeni, Yahûdi ve Kıpti ile sair kavimler vardır. Bunlardan Türkler 109.000 milyon kadar olup, Osmanlı hükümetinin muhtevi olduğu ırkın en çoğudur. Lisanları Osmanlı hükümetinin resmi lisanları olan Osmanlı lisanı olup ekseriyetle topluca Küçük Asya’da bulunurlar. Dicle’nin havzası hayli geniş olup asıl Kürdistan denilen dağlık arazi bu havzaya dâhildir”. S. 310.

“Cezire-i Ulya ve Havalisi diye adlandırdığımız kıtaya eskiden Kürdistan ve Ermenistan denilmiş olduğundan Kürtler ve Ermeniler haklarında mâlumat vermeyi faideden hali görmedik. “Kürtler; eski Cardugueslerin² ahfadı (torunları) gibi telakki (kabül) edilmekte iseler de unsur-u ibtidaiyeye (ilkel) gayr-ı mütecanis (heterojen) bir takım unsur gelip karışmıştır. Zira bu kıta-i cibâliye (dağlık bölge) vaktiyle takibat-ıkanuniye ve diniyeden kurtulmak isteyen bir takım şahısların prensleri

² Kürtlerin ataları olarak kabul edilen Karduklardır.

tarafından tart edilen mülhidler (sapık) ve Acem kralları tarafından cevr ve cefa edilen Hristiyanların melce-i (sığınağı) tabiisi idi. Bundan başka birçok Yahûdi esirlerini Nubukadnazar buralara idhal (dâhil) eylemiştir.

Hemen hâli hazırdaki Müslüman Kürtler bu anasır-ı mütecaniseden (homojen) dünyaya gelmiş görünüyorlar. Bunlar sağlam bünyeli, tabiaten muharip, zeki adamlar olup İslam medeniyetine hizmet eden Mısır ve Suriye sultanı Selahaddin Eyyubi gibi birçok ulu kişiler yetiştirmişlerse de hâli hazırda derin bir cehalet içinde hayatlarını sürdürmekte olup maalesef muntazam hayat âdetine malik değillerdir”. s. 312.

“El-Cezire ve Kürdistan’da bulunan mevcut nüfus takriben iki buçuk milyon seviyesindedir. Kilometreye düşen insan sayısı vilâyetlere göre değişmektedir. Müslümanlar mevcut nüfusun 5 / 4’ü Hristiyanlar 5/1’i teşkil etmektedir. Bundan başka Bitlis ve Van vilâyetlerinde takriben 10.000 civarında Yezidi ve birkaç bin Yahûdi mevcuttur. Müslüman nüfusun en mühim uzvu Kürtler olup bundan başka Türklerle bazı Çerkez muhâcirler de vardır. Kürtlerin bir kısmı ziraatla uğraşır ise de ekserisi hayvan beslemeyi ziraata tercih ederler. Sanatları halı imâliyle sınırlıdır. Hayat tarzları ise kanaatkârâne olup yedikleri süten pirinçten, dağlarda toplanan otlardan ibarettir. Eti nadir yerler”. S. 316.

“Halep Sancağının kuzey cihetinde bir miktar Türk, Kürt ve Çerkes ahâli mevcuttur”. S. 459.

Safvet, *Memâlik-i Osmâniye Coğrafya-yı İktisadisi, İstanbul 1329 /1911.*

“Osmanlı Devleti kadar nüfusu muhtelif cins ve ahâlden oluşan bir devlet yoktur denilse mübalağa edilmiş olmaz. Müslim ve gayrimüslim tebaa farklı cinslere mensuptur ve farklı lisan ile konuşurlar. Osmanlı nüfusu, Türk, Arap, Arnavut, Kürt, Boşnak, Rum, Ermeni, Bulgar, Ulah, Musevi, Çerkez, Laz, Gürcü, Tatar ve Kıpti gibi farklı kavimler ile Maruni, Nusayri, Dürzi, Keldâni, Süryâni, Nasturiler, Melkitler ve Yâkubilerden oluşmuştur”. S. 24

“Suriye’nin kuzeyinde yani Antep, Kilis, Urfa havâlisiyle Kürdistan’ın ekser cihetlerinde Kürtlerle ve Irak’ta Araplarla karışık bulunur”. S. 26.

Kürtlerin Aslı ve Menşei

“Kürtlerin ne vâkitten beri Kürdistan’da sâkin buldukları tarihçe meçhul ise de eski zamanlarda Kürtlerin buldukları havalide kurulmuş olan Asuriye ve Mediye hükümetleri mevcut olduğu vâkıtte de Kürtlerin dağlarda gezindikleri tarihin cümle-i beyanatındandır.

Yunanlı meşhur yazar Ksenefon bundan 2400 sene evvel Elaziz ve Diyarbekir vilâyetlerinin bulunduğu yerleri Karduk isminde bir kavmin vatan ettiğini beyan ediyor ki bunların Kürt olduklarında şüphe yoktur. Kürtler Anadolu yarımadasının şarkındaki vilâyet ile Yukarı Cezire’de yaşamaktadırlar. Kürtler dahi Ari kavimlerden sayılır olup ne Medyalıların ne de Asurilerin torunları değildir. Kürtler sağlam bünyeli, dinç ve sert adamlardır. Hatta Kürt ismi Farsçada yiğit, kahraman manasınadır. Kürtler gayr-i muntazam bir hayata ve aşiret halinde yaşamağa alışmışlardır. Çoğu gezgincidir, muharip ve kavgacı olan bu kavim ziyadesiyle yağma ve soyguna düşkündür. Tabiaten zeki iseler de maârif nimetinden mahrumdurlar.

Erzurum, Van, Bitlis, Mâmuretü’l-aziz, Musul, Diyarbekir vilâyetlerinde sâkin olan Kürtlerin miktarı hakkında ihtilaf vardır. Gerçi iki buçuk milyon seviyesinde tahmin edilmekte iseler de her halde bundan çok fazla olduklarından şüphe yoktur. Zira Kürtlerin çoğu dağlarda ve meralarda göçebe bir surette hayatlarını sürdürmektedir. Doğumlar ölümlere nispetle fazladır”. S. 35.

“Bu memleketin nüfusunu teşkil eden kavimler ve unsurlar yekdiğeri ile iyi geçinir ve hiç biri siyasi bir emel ve fikir beslemez, siyasi mevcudiyetlerini ittifak ve ittihatla görürlerse ve vatan uğrunda her türlü fedakârlığı yapmaktan çekinmezler tam bir ahenk ve uyum içinde yaşarlar ise o vâkit bu memleket feyiz ve refahtan ve saâdetten ve istikbalen o kadar emin olmak lazım gelir”. S. 47, 48, 49.

Mehmed Celal, *Coğrafya-yı Umûmi*, II. cilt, 3. Baskı, Dersaâdet 1313.

“Halep Vilâyetinde Cebel-i Ekrad (Kürt Dağı) namıyla uzayan dağlar”. S. 90.

İbnü'l-Nüzhet Cevad, Haritalı Musavver Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası, 1329 / 1911.

“Osmanlı milletlerini vücuda getiren kavimlerden Arplar, Arabistan’ı, Kürtler, Kürdistan’ı, Arnavutlar, Arnavutluk’u vatan edinmişlerdir. Türkler, Rumlar, Ermeniler diğer unsurlar sair kavimler arasında karışık ve evlenmiş olarak bulunurlar”. S. 1, 2,

“Kürtler; Kürdistan, Kürtlerin cemiyetle meskun olduğu kıtadır. Kürtler, İran yaylasıyla Anadolu arasında ve Fırat ve Dicle nehirlerinin yüksek havzasını teşkil eden yaylaları vatan edinmiş olup aşiret hayatı sürerler. Medya ve Acem torunu olan Kürtler bugün iki milyonu aşkındırlar. Şecet ve askerlikle anıldıklarından Osmanlı fetihler çağında bunların itaat dairesine alınmaları iktiza etmekle Çaldıran Zaferini takiben Kürtler İdris-i Bitlisi’nin himmetiyle Osmanlı idaresine geçmişlerdir. Kürtler esmer renkli, gür saçlı, küçük gözlü, sağlam bünyeli bir millettir. Lisanları olan Kürtçe ile konuşurlar. Kürtler, aşiret hayatından lezzet aldıkları cihetle, daima kırlarda kıl çadır altında ömür geçirirler”. S. 4.

“Asya-yı Osmâni tarihi nokta-i nazarileri mevkiilerine nispet tutularak üzerinde meskun olan muhtelif kavimlere nazaran coğrafyaca beş bölüme ayrılmıştır. Beş bölümün isimleri şunlardır:

- 1-Anadolu veya Küçük Asya,
- 2-Kürdistan Ermenistan’la birlikte,
- 3-El- Cezire ve Irak-ı Arap,
- 4-Suriye ve Filistin,
- 5-Arabistan”. S. 20.

“Kürdistan yaylası, Ermenistan yaylasının güneyine doğru genişleyerek yüksekliği 1500 metreyi geçmez. En yüksek dağ silsilesi Karacadağ’dır. “Kürdistan ve havâlisi ahâlisi iki buçuk milyon olup, Kürt, Türk, Ermeni, Süryâni gibi muhtelif kavimlerden oluşmuştur. Kilometreye on üç nüfus isabet eder. Toplam ahâlinin 5/ 4’ü Kürt, Türk, Çerkes olarak Müslüman, Ermeni ve Süryâni olarak kalan 5/1 kısmı da Hristiyandır”. S. 34.

Kürtler

“Eski Karduklarla ecnebilerin birleşmesinden hâsıl olmuş bir kavim olup miktarları sair kavimlerden çok fazladır. Kürtler, cesur, cengâver ve dini hassasiyetleri ile bilinen bir kavim olup, tabiatlarındaki kabalık, sertlik, ekseriya gasp ve yağmaya düşkün olmalarıyla, maârifin memleketlerine layıkıyla idhal olunmamasındandır, bu da devri sâbıkın (Abdülhamit devri) icraatlarından ileri gelmiştir”. S. 35.

İdari taksimatı

“Kürdistan ve Ermenistan kıtası Erzurum, Van, Bidlis, Diyarbekir ve Mâmuretü’l-aziz vilâyetlerine ayrılmıştır. Diyarbekir Vilâyeti Kürdistan yaylasında ve Mezopotamya ile Ermenistan dağları arasından bir ada teşkil eder”. S. 37.

Ebu Salih Bekir Sıdkı Piravâdi, *Millî, Amelî, Vatani, Osmanlı Coğrafyası*, Dersâdet 1332 / 1913.

“Kürtlerin toplu olarak bulunduğu muhit Kürdistan kıtasıdır. Bunlar, Medya ve Acem torunlarıdır. Çaldıran Zaferi’ni takiben İdris-i Bidlisi’nin himmetiyle âdil Osmanlı idaresine girmişlerdir. Osmanlı memleketinin çeşitli şehirlerinde farklı surette bulunurlar. Gayri muntazam bir hayata ülfet etmişlerdir. Aşiret hayatını severler. Cehaletin tam manasıyla buralarda hüküm sürdüğü bazı hallerinden anlaşılır. Vuku bulan kötü ve zararlı hallerin hepsinin cehaletten doğduğu âşikârdır. Yoksa yaratılıştan halkının bünyesi sağlam, zeki adamlar ise de maâriften mahrum bırakılmaları kendilerinden beklenen istifadeyi sonuçsuz bırakmaktadır. Miktarları 2.5 milyon civarında olduğu söyleniyorsa da bu günkü günde üç milyondan fazla bulduklarına şüphe yoktur”. S. 14. 15.

Faik Sabri, *Osmanlı Coğrafya-i Tabii ve İktisâdisi*, Dersâdet 1333 / 1914.

“Erzurum Yaylası ve Cezire-i Ulya (Yukarı Cezire). Bu yaylalarda yaşayan ahâlinin miktarı iki buçuk milyon kadar olup kilometre başına on üç kişi isabet eder. Milletler (cinsler) itibariyle Kürtler ve Ermeniler ayrılırlar, nüfusun 5/4’ü Müslümandır. Yayla idareten beş vilayete bölünmüştür. Bunlar Erzurum, Bitlis, Diyarbekir, Mâmuretü’l- aziz ve Van vilayetleridir”. S. 73.

“Müslümanların mühim bir kısmını Kürtler meydana getirir. Hristiyanlar, Ermenilerden Süryânilerden ve bir miktar Rumlardan ibarettir. Ermenilerin şehirlerde yaşayanları ticaret ve sanayi ile meşguldür. Kürdistan’da yaşayan Süryâniler 10.000 kadar olup eski Asurluların torunlarıdır”. S. 78, 79.

“Musul Vilâyetinde yaşayan Kürt aşiretlerinden Hemâvend aşireti hırsızlıktan başka bir meslek tanımıyor ancak haramilik ile geçiniyordu. Bu halin önünü almak için Osmanlı hükümeti çok çalıştı, çabaladı. Aşiretlerin birçoğunu itaat altına aldı. Bu mesaiye rağmen Irak’ta bugün bile emniyet kâfi derecede değildir. Bir kere aşiretler ve kabileler arasında daima çatışma mevcuttur. Birbirleri ile savaşır dururlar. Bundan başka tüfenk ve rovelver gibi silahların gücüyle Irak vadilerine ve Şam çöllerine kadar sokulması; memleketin asâyîşi açısından büyük bir tehlike teşkil ediyordu. Çünkü silahın bu cahil adamların elinde bulunması bir çocuğun elinde bulunması kadar tehlikelidir. Bütün yollarda gençlerden ihtiyarlara kadar herkesin omuzunda bir tüfenk görülüyor”. S. 95.

Safvet, *Yeni Resimli ve Haritalı Coğrafya-yı Osmâni*, IV. Kitap, İstanbul 1337 / 1918.

“Türkiye’nin idari yapısı 1. Dünya Savaşından sonra değişmiş, Coğrafya sadece Anadolu (Türkiye) olarak ele alınmıştır. Türkiye’nin coğrafi bölgeleri ise bu yaklaşıma göre yeniden tanımlanmıştır. Marmara, Batı Anadolu, Güney Anadolu, Merkezi Anadolu, Karadeniz ve Şarki Anadolu / Cezire-i Ulya – Erzurum Havalisi olmak üzere yeni taksimata tabi tutulmuştur. Bu bölgede Kars, Erzurum, Erzincan, Bingöl, Van, Hakkâri, Bitlis, Ergani, Malatya ve Cezire-i Ulya olarak yer almıştır”. S. 85. Şarki Anadolu; Cezire-i Ulya ve Erzurum yaylasını ihtiva eder.

“Kars yaylası, Erzurum’un kuzey doğusuna düşen geniş bir yayladır. Bu yayla Kafkas sıradağları şubeleriyle Doğu Kürdistan dağları arasına yerleşmiş olup, vaktiyle Kars ve Çıldır sancaklarına ayrılmıştı”. S. 152.

“Bayezıd Sancağında sanayi, mahalli Kürt aşiretlerinin el maharetlerinden çıkarak cihanın her köşesinde müteber en iyi ve nefis Kürt halılarıyla kilim ve seccaden ibarettir”. S. 159. Van Vilâyeti çevresinde yaylalar ve meralar çoktur. Kürt aşiretlerinin binlerce koyunlarını beslemeye yeter”. S. 160

Mâmuretü’l- aziz, ahâlinin mühim bir kısmını teşkil eden Kürt aşiretleri koyun gütmekle meşguldürler.” S. 161.

“Dersim mutasarrıflığı, ahâlisinin büyük bir kısmını teşkil eden Kürtler dağlarda ve çadır altında yaşarlar”. S. 162.

“Doğu Kürdistan’daki dağların Ararat Dağından güney doğuya ayrılan kısmı İran dağları ismini alır. İran ile sınır ayırımı teşkil eden Doğu Kürdistan dağlar yüksek olmakla beraber çoğu taşlık ve çıplaktır”. S.163, 164. Batı Kürdistan Doğu Kürdistan kadar yüksek dik ve sarp dağlara sahip olmayıp buranın dağları da mühim olmakla beraber birçok büyük yaylalar ve zengin ormanlar ve güzel meralarla kaplı bir mıntıkadır”. S. 166.

“Ergani halkından olan Kürtler göçebe iseler de son zamanlarda bunlar da kasabalar teşkil ederek göçebeliği bırakmaktadırlar”. S. 168.

Dr. İbrahim Edhem, *Bayezid Vilâyeti, Türkiye'nin Sıhhi İçtimai Coğrafyası*, İstanbul 1925.

Bayezid Vilâyetinde: “İrk ve din üzerine nüfusun taksimi: İrk itibarıyla kaza merkezlerinde % 5 nispetinde Türk, Eleşkirt, Karaköse, Tutak kaza ve köylerinde nüfusun % 10’nu yine Türk, Iğdır, Kulp kaza ve köylerinde % 60 Türk ve Şii mezhepli, kalanları da Hanefî ve Şâfiî olmak üzere Kürt’tür. Kürtler arasında Hanefî mezhebine mensup pek az olup hemen Umûmiyetle Şâfidirler. Diğer din ve ırk mensupları olan nüfus vilâyetin tekrar ele geçirilmesinden beri mevcut değildir.

Aşiretler, vilâyet nüfusunun % 75 aşiretlerden ibarettir. Kürtlerin hepsi muhtelif aşiretlere mensup olup hepsinin ayrı ayrı kabileleri vardır. Vilâyette mevcut aşiretler: Celali, Haydaranlı - Adamanlı, Zılanlı namıyla üçe ayrılıyor. Celaliler tekrar, Halikanlı, Perikhanlı Sakanlı namıyla üçe ayrılır ve bu kabile de tekrar üçe, dörde ayrılarak bu suretle yüze yakın kabile olurlar. Haydaranlı ve Zılanlı aşiretleri de aynen Celaliler gibi çeşitli kabilelere ayrılmaktadır.

Lisan-ı Umûmi, Türkçe olması lazım gelirken memurların ekseriyetinin yerli bulunmaları ve Kürtçe konuşmaları ve mekteplerin yokluğu dolayısıyla vilâyette Umûmi lisan Türkçe ve Kürtçedir. Hükümet ve mekteplerde resmi lisan tamamen Türkçedir. Iğdır, Kulp kazalarının yerleşimcileri arasında Azeri Türkleri namıyla Türkçe konuşulur. Ve o taraftaki aşiretler dahi Azeri Türkçesi konuşmaktadırlar”. S. 8.

Dr. Şefik Arif, *Urfa Vilâyeti, Türkiye Cumhuriyeti, Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimai Vekaleti neşriyatından, Türkiye'nin Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası*, İstanbul 1925.

Urfa nüfusu: “Urfa’nın toplam nüfusu 128.364 dir. Kayıt dışı nüfusta eklenirse 200.000’i geçer. Nüfusun %61’ni Türkler teşkil eder ve büyük çoğunluğu Türk’tür. Halk, Türk, Kürt, Arap, Yahûdi, Süryânî ve Ermeni’den ibarettir. Halkın % 98.5 i Müslüman, % 1.5’ i gayrimüslimdir. Müslüman nüfusun çoğunluğunu Türkler teşkil eder. Kürt nâmı verilen unsur % 22.3, Araplar % 14. 4, Yahûdiler % 6, Süryânîler ve Ermeniler % 9 kadar bulunmaktadır. Bu havalide bulunan Türkler Urfa Vilâyetinin en kadim sâkinleridir. Urfa havalisinde uzun müddet hüküm sürmüşlerdir”. S. 18.

Hamid Sâdi, *İktisâdi Coğrafya*, Ticaret Vekâleti Neşriyatı, İstanbul 1926.

“Türkiye’de Umûmiyetle Kürtçe dediğimiz yekdiğerinden farklı, muhtelif lehçelerle konuşan bir kısım halk vardır ki sırf lisan ayrılığından dolayı bunlara Kürt denilmektedir. Bu kitlenin kavimlerinin mahiyeti hakkında henüz kâfi derece tedkikat yapılmamıştır. Kürtçe Doğu Anadolu’da Bitlis, El-Aziz, Diyarbakir vilâyetlerinde yaygınlaşmıştır. Vaktiyle bu havaliye yerleşmiş olan birçok Türkler bir takım siyasi ve sosyal sebepler dolayısıyla Kürtçe öğrenerek aşamalı olarak ana lisanlarını unuttuklarına dair tarihi vesikalara tesadüf edilmektedir. Kürtler arasında antropoloji tedkikatı yapmış

olan Profesör Levşan³ Kürtlerin bilhassa Türklerle fevkalâde karışmış olduklarını, Kürtler arasında Türklerin ırki vasıflarının galip bulunduğunu iddia etmektedir”. S. 80.

Maraşlı Kazancıoğlu Abdulkâdir Sâdi, *Yeni Türkiye Memleket Coğrafyası*, İstanbul 1927- 1928.

“Memleketimizde ayrı dinlere mensup Rum, Ermeni ve Yahudi gibi unsurlar Türklerin himayesinde ve refah içinde yaşadıkları halde daima ayrı kaldılar. Menfaatlerini yabancı, düşman milletlerle birleşmekte gördüler. Halbuki aslen Türk olmayan Müslümanlar ise çok yerde Türklerle karışarak kaynaşmışlardır. Gerek bu kaynaşmayı gerekse memleketin muhtelif mıntıklarındaki Türkler arasındaki dayanışmayı temin eden sebepler tarihi ve coğrafi olmak üzere iki takıma ayrılırlar”. S. 143, 144.

“Vakıa bugün memleketin doğu ve güneydoğu hudutları civarında Kürtler, Arap tesiri altında kalmış Türkler, kuzey doğuda az miktarda Lazlar ve Gürcüler vardır. Güneydoğu hudutlarımızda Arapça, doğuda Kürtçe gibi ecnebi lisanlar konuşulmaktadır. Fakat zaman ve bahusus genç cumhuriyetin serbest idaresi, hürriyetperverane esaslara dayanan teşkilatı, ufak tefek farkları az vâkitle tavsatacak, mevcut dayanışmayı kuvvetlendirerek vatanın en hücre köşelerine kadar genişletecektir.

Şimdiki halde memlekette mevcut olan şive farkları ile yukarıda söylediğimiz birkaç farklı ecnebi lisanın cereyanına rağmen mütecanis (homojen) bir Türk milleti vardır. Muhtelif unsurların ve kanların Türk camiası içinde imtizacı (uyum, karışmak) yeni garp Türk tipini teşkil etmiştir”. S. 145, 146.

Mehmed Besim, *İlk Mekteplerde Coğrafya, (Muallim Kitabı)*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1928.

“Şark ve Güney Doğu Anadolu’nun İsimlendirilmesi, şarktaki iki mıntıkaya verilen isimler çok yenidir. Evvelleri, şüphesiz Osmanlı İmparatorluğun kabulü ve Avrupa tesiri ile hatta kendi kitaplarımızda buralara Kürdistan ve Ermenistan denilirdi. Armenie ismi hâlâ Avrupa kitaplarında ve haritalarında görülmektedir. Bu tabiri doğru kabul edemeyiz. Çünkü bir kere bugünkü gerçeklere karşılık gelmiyor”. S. 129, 130.

Mehmed Besim- Cemaleddin Ârif, *Cumhuriyet Çocuklarına Yeni Coğrafya Dersleri*, IV. sınıf, 927, 928.

“Bu gün memleketimizde aynı lisanı konuşan, aynı dinden olan, kalbi vatanının yükselmesi için çarpan bir tek millet yaşıyor, onlar da Türklerdir. Şarki Anadolu’da yaşayan Kürtleri ayrı saymaya lüzum yoktur. Onlar da memleketin öz evlatlarıdır. Daha fazla çobanlıkla geçinirler. Göçebe halinde yaşarlar”. S. 80, 81.

“Doğu Anadolu’da şehirler pek azdır. Mevcutlarının bir kısmını Ermeni çeteleri baştan başa harap ettiler. Doğu Anadolu halkı Türk ve Kürtlerden oluşur, çoğu köylerde yaşar”. S. 120. Güneydoğu Anadolu’da hâkim olan nüfusu Türk ve Kürtler teşkil eder. Şarktaki dağların üzerinde Nasturiler, Musul civarında Süryâniler Yezidiler gibi ilkel kavimler varsa da bunların miktarı pek azdır”. S. 126.

Safvet, *Yeni Türkiye Coğrafyası, İkinci Kitap*, İstanbul, 1927-1928.

“Türkiye ahâlisini tamamen Türkler teşkil eder. Türkler, son derece savaştı, kahraman, cesur aynı zamanda kanaatkâr ve sabırlı bir unsurdur. Hükümet memuriyetine rağbet edenlerden başkası çiftçilik, sanatkârlık gibi muhtelif işler yapar”. S. 53.

³ Yazıldığı gibi okunmuştur, hakkında her hangi bir bilgi bulunamamıştır.

“Anadolu’nun doğusunda Irak’ın kuzeyinde, Cezire-i Ulya ve Erzurum yaylasında göçebe halinde az miktarda Kürt vardır. Bunlar ekseriyetle aşiret halinde yaşamaktadır. Çobanlık en büyük sanatları olmakla beraber, kilim, halı yaparlar. Bünyeleri kuvvetli ve çeviktir”. S. 54.

GENEL DEĞERLENDİRME

Osmanlıların son elli yılı ve Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk beş yılında yazılan iki yüz civarında kitaptan otuz beş tanesi doğrudan veya dolaylı olarak Kürtlerden söz etmiştir. Kürdistan ismini kullanan ve Kürdistan hakkında ayrıntılı bilgi veren yazar/ kitap sayısı ise yirmi birdir. Yani coğrafya kitaplarının % 10’nu bir şekilde Kürdistan ismini kullanmıştır. Bu rakamlar bize Kürdistan isminin bir eyalet ve bölge olarak bütün Osmanlı coğrafyacıları tarafından kullanılan yaygın bir kullanım / temayül olmadığını ortaya koyar. Buna rağmen Osmanlı coğrafyacılarının Kürdistan ismini kullanmaları göz ardı edilebilecek /görmezden gelinecek bir durum değildir.

Kürdistan isminin kullanımındaki temel yaklaşım sorunu şudur. Osmanlılar bir imparatorluk, imparatorluklar yapısı gereği çok kültürlüdür. Her din, kültür ve etnik grubu kuşatacak bir formül geliştirmiştir. Bu halin tabii sonucu olarak coğrafya kitapları Kürtler hakkında bilgiler vermiş ve Kürdistan ismini rahatlıkla kullanmıştır. Sadece bir iki kitap üzerinde çalışarak Osmanlılar döneminde Kürdistan kullanımının çok yaygın olduğunu iddia etmek ne kadar yanlışsa; Kürdistan yoktur, bunu batılılar uydurmuştur demek aynı oranda yanlıştır.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren artan yenilgiler ve toprak kayıpları Osmanlı yönetimini tedirgin etmiş olmalı ki Osmanlı ülkesinde süekli birlik beraberlik vurgusu yapılmaya başlanmıştır. XIX. yüzyıl sonlarına doğru özellikle II. Abdülhamit döneminde coğrafya (vatan) ve iktidar ilişkisi yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. Coğrafya ders kitapları vatan algısı, imparatorluk vatanseverliğini ve mekânsal aidiyeti destekleyici bir siyaset takip etmiştir. Osmanlı Devleti’nde toprakların daralmaya başlaması ile ülkenin coğrafi temsiline verilen önemin artması arasında paralellik görülmektedir. 1902’de Mısır’da çıkan Anadolu dergisinde Anadolu için kullanılan şu hitap çok anlamlı olmalıdır. “Essalâmü aleyk ey mübârek Anadolu, Ey koca Türkeli, merhaba ey sevgili Küçük Asya. Ey mukaddes vatan”.⁴ Bu ruh, bu özlem ve Anadolu’yu kaybetme korkusu bütün coğrafya kitaplarına yansımıştır.

Ders kitabı yazarlarının Kürtler hakkında bilgileri çok azdır. Çünkü XIX. yüzyılın başlarına kadar Kürtler hakkında kayda değer hiçbir şey araştırılmamış ve yazılmamıştır. Henüz Kürtler kendileri hakkında da bir şey bilmemektedir. Dolayısıyla ders kitaplarında yer alan bilgiler genel geçer ve çok yüzeyseldir. Ahmed Rifat Efendi, *Lûgat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*’si ve Şemseddin Sami’nin *Kamusu’l- Alam*’daki Kürdistan maddesi en kapsamlı ve tatminkâr bilgilerdir. Ali Saib’in *Coğrafya-yı Mufassal’ı* ve Ahmet Cemal’in *Coğrafya-yı Osmâni* adlı eseri Kürtler hakkında verdiği bilgiler açısından önemlidir. Özellikle Şemseddin Sâmî’nin yazdıklarının önemli bir kısmı bugün bile hâlâ geçerlidir. Ancak o devirde Şemseddin Sami’nin Kürdistan maddesi yeterince dikkat çekmemiş olacak ki verdiği bilgiler ders kitaplarında yeterince yer almamıştır.

Kürtler hakkında ders kitaplarında yer alan bilgiler genellikle şöyledir. Kürtler Osmanlı halkını oluşturan unsurlardan birisidir. Dağlık bölgelerde yaşarlar. Çok misafirperverdirler. Savaşçı ve cesurdur. Yavuz Sultan Selim devrinde Osmanlılara bağlanmışlardır. Osmanlılar döneminde çok önemli siyasi ve ilmi faaliyetleri olmuştur Aşiretler şeklinde, şehirlerin kırsal kesimlerinde ve göçebe olarak yaşarlar. Geçmişte çok başarılı olmuşlarsa da bugün eğitimden mahrum olup cehalete gömülmüş vaziyettedirler.

⁴ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 274.*

Ahmed Rifat Efendi, Ali Saib ve Ahmed Cemal ise Kürtler hakkında daha ayrıntılı ve kapsamlı bilgiler vermişlerdir. Kürtlerin yaşadığı mekan, Kürtlerin etnik kökenleri, kısaca Kürt dili hakkında bilgiler, Kürtlerin sosyal yapısı, Kürt tarihi ve meşhur Kürtlerden ayrıntılı olarak söz etmişlerdir.

SONUÇ

Makalede aktarılan metinler dikkatli bir şekilde okunursa görülür ki coğrafya kitabı yazarları ders kitaplarında Kürtlerin yurdu konusunu üç ayrı şekilde ele almıştır:

- Bir kısım yazarlar Kürtlerden sadece imparatorluğu oluşturan unsurlardan biri olarak söz etmiştir. İmparatorluğu oluşturan unsurlar sırasıyla Türk, Arap, Kürt, Arnavut, Boşnak, Tatar Ermeni, Rum ve Yahudi şeklinde sıralama yapmış ve bu unsurlardan biri olarak Kürtlerin ismini zikretmiş ve her hangi bir coğrafi mekândan söz etmemiştir.

- Bazı coğrafyacılar ise Kürdistan ismini kullanmamış onun yerine el- Cezire, Cezire-i Ulya (Yukarı Cezire) adını kullanmış ve bu bölgede yaşayan Kürtler hakkında sınırlı ölçüde bilgi vermiştir. Kısaca Kürtler Osmanlı halkını oluşturan unsurlardan birisidir. Dağlık bölgelerde yaşarlar. Çok misafirperverdir, savaşçı ve cesurdurlar. Yavuz Sultan Selim devrinde Osmanlılara bağlanmışlardır. Aşiretler şeklinde, şehirlerin kırsal kesimlerinde göçebe olarak yaşarlar. Geçmişte çok başarılı olmuşlarsa da bugün eğitimden mahrum olup cehalete gömülmüş vaziyettedirler.

- Bir kısım yazarlar ise Osmanlı Asya'sını anlatırken Anadolu'yu merkeze almış, Anadolu'nun sınırlarını tespit ederken Fırat Nehri ölçü almış, Fırat ötesine, Kuzey Irak ve Anadolu'da Kürtlerin yaşadığı bölgelere Kürdistan demiştir. Kürdistan'ı Osmanlı Kürdistan'ı ve İran Kürdistan'ı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu bölümde Kürdistan ismi hangi anlamda kullanılmış ve nereler kast edilmiş bu noktaya daha yakından bakalım.

Yazarlar Anadolu'nun sınırlarını tespit ederken Kürdistan dağları ismini kullanmıştır. Ahmed Rifat Efendi, "Memleketlerine kendi nâmlarına nisbetle 'Kürdistan' ismi verilir" demiştir. Ahmet Cemal, "Kürdistan; Anadolu'nun doğusunda Acemistan hududuna kadar olan araziye denir" demiştir. İbnü'l-Nüzhet Cevad, "Kürdistan, Kürtlerin cemiyetle meskun olduğu kıtadır" demiştir. Ebu Salih Bekir Sıdkı, "Kürtlerin toplu olarak bulunduğu muhit Kürdistan kıtasıdır" demiştir. M. Besim 1928 yılında, "Evvelleri, şüphesiz Osmanlı İmparatorluğunun kabulü ve Avrupa tesiri ile hatta kendi kitaplarımızda buralara Kürdistan ve Ermenistan denilirdi" diyerek Kürdistan adının kullanımına itiraz etmiştir.

Osmanlı coğrafyacılarında Kürdistan ismi nereleri kapsamış, Kürtler hakkında bilgi olarak ne verilmiş, Kürdistan bölgesinde Kürtler nerelerde yaşamış, genel nüfusa oranları nedir şimdi onlara bakalım. Osmanlı Devleti, Osmanlı Asya'sını ihtiyaca göre vilayetlere ayırmış ve eyalet sayıları ve bağlı sancaklar devamlı olarak değişmiştir. Kürdistan'da vilayet olarak bilinen merkezler ve ona bağlı olan sancak ve kazalar ana hatlarıyla şöyle sıralanabilir:

Erzurum Vilâyeti, merkez Erzurum ve ona bağlı olan sancak ve kazalar, Erzurum'un ilçeleri (Pasinler, Bayazid (Ağrı) ve bağlı ilçeler, Erzincan, (Kemah, Refâhiye, Tercan) Bayburt ve Kığı...

Van Vilâyeti, Çatak, Gevaş, Adilcevaz, Erciş, Bargiri, Müks.

Bitlis Vilâyeti, Siirt Muş, Ahlat, Hizan, Mutki, Malazgirt, Varto, Sason, Hazro, Garzan, Şirvan, Eruh, Pervari, Çapakçur, Genç, Kulp...

Dersim Vilâyeti, Hozat, Mazgirt...

Mamuretü'l-aziz (Elazığ), Harpût, Eğin, Arabgîr, Malatya, Kahta, Adıyaman...

Diyârbekir Vilâyeti, Palu, Ergani, Mardin, Cizre, Silvan, Lice, Derik, Nusaybin Midyat, Şırnak, Siverek...

Hakkârî Vilâyeti, merkez-i idaresi Elbâk diğer adı Başkale'dir. Meşhur beldesi Çölemerig ve İmâdiye'dir

Mûsul Vilâyeti, Şehrizar, Erbil, Kerkük, Süleymâniye, Akra, Duhok, Zaho, Sincar, İmadiye, Revandiz, Köy Sancak, Ranye...

Halep Vilâyeti ise, Kilis, Antep, Urfa ve Antakya'dan oluşmaktadır.

Vilayetlerin yapısı ve sayısı zaman içinde değişmiştir. Kabaca verdiğimiz vilayetlerdeki Kürtlerin nüfusu, demografisi ve Kürdistan hakkındaki bilgilerin değerlendirilmesine gelince:

Coğrafya kitaplarına göre Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı şehirler şunlardır. Dersim, Bayezid (Ağrı), Van ve Hakkari Kürt şehri özelliği taşıyacak oranda Kürt nüfus yoğunluğuna sahiptir. Bitlis, Diyarbakir, Muş, Siirt, Urfa, Adıyaman ve Mardin çevresinde Kürt, Türk ve Araplar karışık yaşamaktadır. Ayrıca adı geçen şehirlerde o dönemde çok yoğun Türk ve Arap nüfus vardır. Mamuretü'l-aziz (Elazığ) ve Malatya civarında Kürt nüfus daha azdır. Musul Vilâyeti'nde ise Erbil, Süleymaniye, Şehrizar, Dohok, Raniye ve Sincar gibi şehir ve bölgelerde Kürtler yoğunudur. Halep, Kilis ve Urfa bölgesi arasında Kürtler mevcuttur. Halep Vilâyeti'nde Kürt nüfusu % 10 civarındadır

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı gibi Kürdistan adıyla bilinen bölgede Dersim, Van, Bayezid ve Hakkari vilayetleri hariç hiçbir şehir veya bölgede Kürtler nüfus çoğunluğunu teşkil etmemektedir. Diyarbakir şehir merkezinde de Kürtler çoğunlukta değildir. Musul Vilâyeti'nde Kürt, Türk ve Araplar karışık yaşamaktadır.

Osmanlı Devleti'nde düzgün nüfus sayımı olmadığı için Kürt nüfusu hakkında kesin bilgi vermek mümkün değildir. Kürtlerin adı geçtiği ve Kürt şehirleri olarak bilinen bölgelerde bile Kürtler şehirlerin dışında / özellikle kırsal bölgelerde göçebe olarak yaşamaktadır. Zaten göçebe toplumun gerçek nüfusunu tespit etmek mümkün değildir.

1841 yılında Osmanlı Devleti Kürdistan eyaletini kurmuştur. Yönetimi kolaylaştırmak için kurulan bu eyalet, yönetimde kolaylığı sağlamadığı için kaldırılmıştır. Osmanlılar döneminde de Kürdistan etnik bir bölge, Kürtlerin vatanı gibi bir anlam taşımamıştır.

Osmanlılar döneminde Kürdistan isminin eyalet, vilayet veya coğrafi bölge anlamında kullanılması bu bölgenin tamamının Kürt yurdu olduğu anlamına gelmemektedir. Şemseddin Sâmî'de Kürdistan konusunu açıklarken "Kürdistan adının mülki ve idari anlamda kullanıldığını" ifade etmiştir.

Bir başka önemli husus da Osmanlılar döneminde millet, din anlamına kullanılmıştır. Osmanlılara göre iman milleti, küfür milleti olmak üzere iki millet vardır. Bu sisteme millet sistemi adı verilmiştir. Nüfus tespitinde de aynı mantıkla hareket edilmiştir. Halkın daha çok müslim veya gayrimüslim oluşuna dikkat edilmiştir. Dolayısıyla Türk, Kürt ve Arap nüfus miktarını kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Halk ise sadece Müslüman olduğunun farkındadır, özellikle Ermeni milliyetçilerinin saldırganlığı müslim gayrimüslim ilişkilerini çatışmanın eşğine getirmiştir.

Kürdistan coğrafi bir bölge ve idari bir taksimattır. Bugün Kürdistan'la ilgili olarak yapılan yorumlar tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Tarihsel gerçekliğinden kopuk olarak yapılan yorum ve yaklaşımlar spekülasyondan ibarettir. Bu konuda yapılan bir başka yaklaşım hatası da Kürt nüfusun mevcut dağılımından hareketle geçmişe doğru yapılan genellemelerdir. Halbuki Kürtlerin daha geniş

bölgelere yerleşmesi ve yayılması Ermeni tehcirinden sonradır. Ermenilerin boşalttığı topraklara Kürtlerin yerleşmesi sonucu mevcut demografik durum ortaya çıkmıştır.

Şöyle ki; 1. Dünya Savaşında Basra'dan Ermenistan'a kadar olan bölgede Rus, Ermeni, İran ve Osmanlı Devleti'nin savaşlarından Kürtler büyük zarar görmüştür. Savaştaki ölümler, Ermeni çetelerin baskınları, açlık, salgın hastalıklar ve sürgünler esnasında Kürt halkından yüz binlerce insan ölmüştür. Ancak savaş devam ederken Ermeni tehcirinin gerçekleşmesi en çok Kürtlerin işine yaramıştır. Yurtlarından çıkarılan veya Ermenistan'a göç eden Ermenilerin yurtlarına Kürtler yerleşmiş, mal ve zenginliklerine el koymuşlardır. Ermeni tehcirinden sonra Kürtlerin yaşadığı alan genişlemiş ve Kürtler kendilerine yeni yaşama alanları açmışlardır. Kürtler, Kürtlere ait olmayan yeni coğrafyalara yayılmıştır.

Doğrusu Kürt şehri olarak bilinen/ kabul edilen hiçbir şehrin kurucusu da Kürtler değildir. Süleymaniye şehri hariç uygarlık tarihlerinde Kürtlerin şehir kurduğuna dair bir örnek yoktur. Kürtler hep başkalarının kurduğu şehirleri ele geçirmiş ve yerleşmiştir. Malum Kürt nüfusu çok hızlı arttığı ve kırsalda yaşayan aşiretler iskan edildiği için Kürtler yeni şehir, kasaba ve köylerde çoğunluğu sağlamıştır. Kürtler tarihinde ilk defa XX. yüzyılın başında bu kadar geniş bir sahaya yayılmış ve nüfusları bu kadar çok artmıştır. Bugün Kürtlerin yaşadığı şehirlerin geçmişte de Kürt olduğu iddiasının tarihi hiçbir temeli yoktur.

Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra ise ders kitaplarından Kürdistan ismi kademeli olarak çıkarılmış, kısa bir süre Yukarı Cezire ismi kullanılmış, sonra bugünkü Türkiye için bir süre daha Anadolu ismi kullanılmıştır. Anadolu coğrafi bölgelere ayrılarak Osmanlılar devrinde bazı yazarlar tarafından Kürdistan olarak gösterilen bölge Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu olarak tanıtılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Efendi, *Coğrafya-yı Umûmi*, c. III, *Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası*, İstanbul tarihsiz.
- Abdurrahman Şeref, *Coğrafya-yı Umûmi*, c. I, Karabad Matbaası, İstanbul 1323 / 1905.
- Ahmet Cemal, *Coğrafya-yı Osmâni*, İstanbul 1311 / 1893.
- Ahmed Cevad, *Mâlumatı'l- Kâfiye fi- Memâlik-i Osmâniye*, İstanbul 1289 / 1872.
- Ahmed Hamdi, *Usûl-i Coğrafya-yı Sağır*, İstanbul 1301/ 1883.
- Ahmed Rifat Efendi, *Lûgat-ı Tarihiyye ve Coğrafıyye*, İstanbul 1299/1881.
- Ali Cevad, *Memâlik-i Osmâniye'nin Tarih ve Coğrafya Lugatı*, c. I, Dersâadet 1313 /1895.
- Ali Saib, *Coğrafya-yı Mufassal, Memâlik-i Devlet-i Osmâniye*, Kostantiniyye 1304 / 1886.
- Ali Tefvik, *Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası* c. III, İstanbul 1318 / 1900.
- İbrahim Edhem, *Bayezid Vilâyeti, Türkiye'nin Sıhhi İçtimai Coğrafyası*, İstanbul 1925.
- Ebu Salih Bekir Sıdkı Piravadi, *Millî, Amelî, Vatani, Osmanlı Coğrafyası*, Dersâadet 1332 / 1913.
- Enderûnî Hafız Abdullatif Efendi, *Zübdeti'l- Coğrafya*, İstanbul 1289 /1872.
- Faik Sabri, *Osmanlı Coğrafya-i Tabii ve İktisâdisi*, Dersâadet 1333 / 1914.
- Hamid Sâdi, *İktisâdi Coğrafya*, Ticaret Vekâleti Neşriyatı, İstanbul 1926.
- Hüseyin Hüsnü, *İcmal-i Coğrafya (Malumât-ı Umûmiye)*, İstanbul 1300 / 1882
- Hüseyin Hüsnü, *Taksimât-ı Devli ve Müstağmiratı Millî Hâvi Umûmi Coğrafya- (Muhtasar Coğrafya-yı Osmâni)* Dersâadet 1312 / 1894.

- Hüseyin Hüsnü, *Umûmi Coğrafya, Muhtasar Coğrafya-yı Osmâni*, Dersaâdet 1312 /1894.
- Hüsrev, *Memâlik-i Osmâniye'nin Coğrafya-yı Ticârisi*, İstanbul 1302 /1884.
- İbnü'l-Nüzhet Cevad, Haritalı *Musavver Memâlik-i Osmâniye Coğrafyası*, 1329 / 1911.
- İbrahim Edhem, *Bayezid Vilâyeti, Türkiye'nin Sıhhi İçtimai Coğrafyası*, İstanbul 1925.
- Jan Lapir, *Muhtasar Coğrafya-yı Osmâni*, Mütercimler M. Zeki - M. Kazım, Kostantiniyye 1304 /1886.
- Maraşlı Kazancıoğlu Abdulkâdir Sâdi, *Yeni Türkiye Memleket Coğrafyası*, İstanbul 1927- 1928.
- Mardin, Şerif, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Mehmed Bedreddin, *Telhîs-i Coğrafya*, İstanbul 1304/1887.
- Mehmed Besim, *İlk Mekteplerde Coğrafya, (Muallim Kitabı)*, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1928.
- Mehmed Besim- Cemaleddin Ârif, *Cumhuriyet Çocuklarına Yeni Coğrafya Dersleri*, IV. sınıf, 927, 928.
- Mehmed Celal, *Coğrafya-yı Umûmi*, Dersaâdet 1313 / 1895.
- Mehmed Celal, *Coğrafya-yı Umûmi*, II. cilt, 3. Baskı, Dersaâdet 1313 /1895.
- Mehmet Remzi- Mehmet Vâsıf, *Yeni Coğrafya-yı Osmâni*, İstanbul 1325 /1908.
- Mehmet Tevfik, *Coğrafi Askeri Osmâni*, Mayıs 1325 /1907.
- Menemenlizâde Mehmed Tâhir, *Mükemmel Coğrafya-yı Osmâni*, İstanbul 1316 / 1898
- Muhammed Reşad, *Kitabu'd- Durûsu Coğrafiyye*, Birinci baskı, Bulak, Mısır,1889.
- Safvet, *Memâlik-i Osmâniye Coğrafya-yı İktisâdisi*, İstanbul 1329 /1911.
- Safvet, *Yeni Resimli ve Haritalı Coğrafya-yı Osmâni*, IV. Kitap, İstanbul 1337 / 1918.
- Safvet, *Yeni Türkiye Coğrafyası, İkinci Kitap*, İstanbul, 1927-1928.
- Şefik Ârif, *Urfa Vilâyeti*, Türkiye Cumhuriyeti, Sıhhiye ve Muavenet-i İçtimai Vekaleti neşriyatından, *Türkiye'nin Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası*, İstanbul 1925.

Ekmek Penceresinden Mezopotamya Medeniyetinin Kültürel ve Dini Hayatına Bakış

Mustafa Metli¹  Muammer Ulutürk² 

¹ Yalnhüyük Halk Eğitimi Merkezi Müdürü, Konya, Türkiye, mustafa_metli@hotmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

² Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya, Türkiye, m.uluturk@gmail.com

Makale Bilgileri	ÖZ
Makale Geçmişi Geliş: 04.05.2020 Kabul: 18.06.2020 Yayın: 29.06.2020	Temel besin maddesi olan ekmeği, yazılı metinlerinde sıkça kullanmalarından bu gıda maddelerinin Mezopotamya medeniyetlerinin dinî ve kültürel hayatlarında ne denli önemli ve vazgeçilmez olduğunu anlamak mümkündür. Edebi değeri olan tabletlerde rastlanılan ekmeğin saray ve tapınaklara giren ve çıkan malların kaydında da rastlanılır. İşçilere hizmetleri karşılığında verilen yiyecek, giyeceklerin kaydedildiği belgeler de mevcut olup bu belgelerde ekmeğe oldukça yoğun olarak rastlanmıştır. Tanrılara adak için sunulan yiyeceklerin başında gelen ekmeğin hangi tanrıya hangi zamanda sunulması gerektiği takvime bağlanmıştır. Tanrılar dışında kral ve ölümlere sunulan adak listelerinde de ekmeğin bulunur. Büyü, yemin, lanet gibi ritüellerde de rastlanan ekmeğin kültürün ve dinî yaşamın birçok boyutunda görmek mümkündür.
Anahtar Kelimeler: Mezopotamya, Din, Kültür, Toplum Hayatı, Ekmek.	

Overview of Cultural and Religious Life from Bread Window of Mesopotamia Civilization

Article Info	ABSTRACT
Article History Received: 04.05.2020 Accepted: 18.06.2020 Published: 29.06.2020	It is possible to understand how important and indispensable the foods are in the religious and cultural life of Mesopotamian civilizations by using bread as the main nutrient frequently in their written texts. It is also found in the record of goods entering and leaving the bread palaces and temples found in tablets of literary value. There are also documents on food and clothing provided to the workers in return for their services, and bread is frequently found in these documents. The food, which is offered to the gods, is given to the calendar at which time the bread should be served to the god. In addition to the gods, bread is also included in the votive lists offered to the king and the dead. It is possible to see bread in many dimensions of culture and religious life, which is also seen in rituals such as magic, oath and curse.
Keywords: Mesopotamia, Religion, Culture, Community Life, Bread.	

Atıf/Citation: Metli, M. ve Ulutürk, M. (2020). Ekmek penceresinden mezopotamya medeniyetinin kültürel ve dini hayatına bakış, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 76-99.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

İnsanoğlunun en eski yerleşim yerlerinden olan Mezopotamya’da yaşayan toplumlar yerleşik hayatın bir sonucu ve yaşadıkları bu verimli arazinin bir armağanı olarak tarım faaliyetini yabancı bitkileri ıslah ederek kültür bitkisi hâline getirmişlerdir. Coğrafyanın ilk sakinlerinden olan Sümerler geliştirdikleri tarımı diğer toplumlara da aktarmayı bilmişlerdir. Fırat ve Dicle nehirleri, daha önceden taşıdığı alüvyonlarla düzlüğü bereketlendirerek bölgenin “Münbit Topraklar” veya “Bereketli Hilal” şeklinde anılmasına neden olmuştur.

Mezopotamya toplumları için ekmek en önemli gıda maddesi durumundadır. İnsanların bugünkü anlamda yevmiyeleri ekmek üzerinden belirlenmiş, ziyafetlerde ekmeğin ne kadar verildiği belirtilmiş, insanlar tanrılarına ve ölmüşlerine de ekmek getirerek sunularının en önemli gıda maddesi yapmışlar ve sunularını belli bir takvime bağlamışlardır. Yazılarının en ilkel halinde bile ekmeği yazmadan edememişler; dinlerine, mitolojilerine, büyülerine, ilaçlarına, tedavi yöntemlerine, dualarına, ritüellerine, deyimlerine, atasözlerine, benzetmelerine, şiirlerine, şarkılarına, destanlarına, mektuplarına, bugünkü anlamda fişlerine, faturalarına ve hatta matematiklerine bile ekmeği dâhil etmişlerdir.

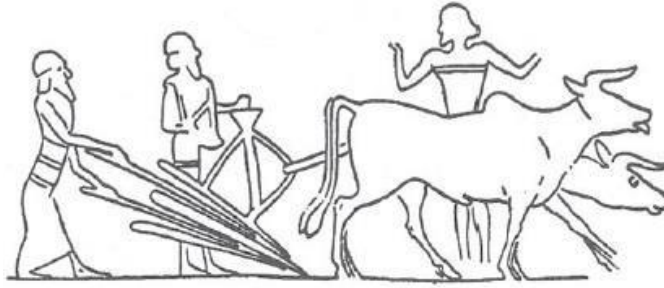
Ekmeğin Mezopotamya toplumları açısından dinî ve kültürel yönleri araştırılırken konunun arka planında bu coğrafyada yaşayanların dinî inançları, günlük yaşayışları ve onların değerler toplamı olan “Mezopotamya Medeniyeti” adındaki büyük fotoğrafı görmek mümkündür.

MEZOPOTAMYA’DA TARIM VE EKMEK YAPIMI

“Neden tarım?” sorusunun cevabı, kesin olarak çözülemezken tüm gerekli bileşenlerin bir araya geldiği için insanların dünyanın çeşitli yerlerinde tarımı başlattığı düşünülmektedir. (Sinclair, 2010: s. 12.) Yüzyıllar boyunca, yabancı otlarla seçme ve çapraz yetiştirme yoluyla, Yakın Doğu’da yabancı büyüyen einkorn ve emmer buğdayları, modern ekmeklik ve kulüp buğdaylarına mutasyona uğrayarak dönüşmüştür. (Mieroop, 2007: 11) Dicle ve Fırat nehirleri arasındaki konumu nedeniyle Mezopotamya tarım ve hayvan evcilleştirme noktasında tarihte en ön sıraya gelmiştir. (Cline, 2007: 65)

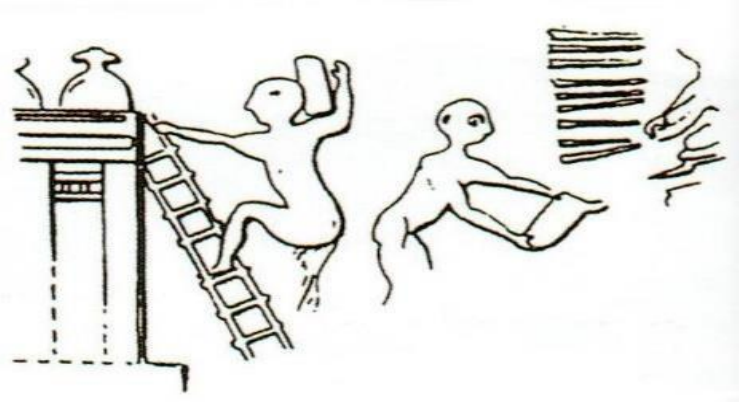
Mezopotamya’da MÖ 7200 yıllarında kültürlenmiş tahıllar yüzyıl sonra da *Triticum monococcum* “einkorn” ve *Triticum dicoccum* “emmer” adıyla yaygın olarak ekilmeye başlamıştır. Evcilleştirilmesinden başlayarak MÖ IV. binyılda ilk devletlerin oluşmaya başladığı dönemlere kadar arpanın büyük miktarlarda ekildiği görülür. MÖ III. binyılda ise arpa toplumsal grupların hayatlarının temel gıda maddesi haline gelir. Bölgede arpa ekimi üzerine yoğunlaşmanın en önemli sebebi, arpa bitkisinin hayvan yemi olarak da kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Arpanın en önemli gıda maddesi olarak belirlenmesiyle bu tahıl türü üzerinden politik-ekonomik ve sembolik değerler yaratılmıştır. Arpa, Mezopotamya için MÖ 2900-1600 arasında kilit öneme sahip sembol bir bitki olmuştur. (Cohen, 2007: 421)

Mezopotamya’da yerleşik tarım, bölgeye özgü einkorn ve emmer denilen iki dayanıklı buğday çeşidinin varlığı nedeniyle gelişmiştir. İnsanlar, ‘kurucu mahsul’ denilen bu temel mahsullerin vahşi formlarının çeşitli şekillerde kullanılabileceğini bulmuştur. Tahıllar daha çok ekmek yapmak için kullanılmak üzere un haline getirilmiştir (Cline, 2007: 2). Eski Mezopotamya’da tarım ve sığırcılık yetiştiriciliği icat edilmiş olup bu ilk mucitlerin bugün bölgede yaşayan insanlardan beslenmeleri hakkında çok şey öğrenebiliriz (Roger, 2000: 1141).



Resim 1. University of Museum'da bulunan Nippur'dan çıkmış saban ile Babil'de tarla sahnesini gösteren silindirik mühür (Singer, 1954: 550).

Tahıllar, uzun süre saklanabilecek türde olan bitki türlerinden olması sebebiyle Mezopotamya'da hasatı gerçekleştirildikten sonra tahılların depolandığı bilinmektedir.



Resim 2. Arkaik mühür baskısında üst kattaki kilere veya ambara tahıl çıkaran insanlar resmedilmiştir (Bottéro, 2015: 90).

Tablo 1. Mezopotamya'da kaydedilmiş tahıl türleri (Renfrew, 1984: 39).

Şehir	Tarih (MÖ)	Kültür	Vahşi Einkorn	Einkorn	Vahşi Emmer	Emmer	Kabuksuz Buğdaylar	Vahşi Arpa	2 Sıralı Arpa	6 Sıralı Arpa	Darı	Yulaf
Nemrut	200	Helenistik							X	X		
Nemrut	700-600	Asur				X	X		X	X	X	
Nemrut	13. yüzyıl	Asur							X	X		
Tell Bazmosyan	1500	Hurri				X	X		X			

<i>Tell ed- Der</i>	19-18. yüzyıl	<i>Eski Babil</i>				X	X		b			
<i>Tell Taya</i>	2300	<i>Akkad</i>				X	X			X		
<i>Khafaj</i>	1800-1600	<i>Eski Babil</i>				X						
<i>İşhali</i>	2000-1800	<i>İsin-Larsa</i>				X						
<i>Ur</i>	2000-1800	<i>İsin-Larsa</i>							b			
<i>Tel Harmal</i>	2000-1800	<i>İsin-Larsa</i>		X		X						
<i>Tel Bazmosyan</i>	2100-1800	<i>İsin-Larsa/III. Ur</i>				X	X		X			
<i>Tel Kurtas</i>	2100-1800	<i>İsin-Larsa/III. Ur</i>				X	X					
<i>Choga Mami</i>		<i>Erken Hanedanlar</i>		X		X			X			
<i>Ur</i>	2500	<i>Kraliyet Mezarları</i>					X			X		
<i>Warka</i>	2500	<i>Uruk</i>								X		
<i>Cemdet Nasr</i>	3000	<i>Cemdet Nasr</i>		X			X				X	
<i>Tel Çarağ</i>	3500	<i>Geç Ubeyd</i>				X			X			X
<i>Tel Madhur</i>	4500	<i>Ubeyd</i>								X		
<i>Choga Mami</i>		<i>Ubeyd</i>	X						b			
<i>Ur</i>	3500	<i>Ubeyd</i>				X			b			
<i>Choga Mami</i>	5000	<i>Samarra</i>	X	X		X	X	X	X	Xn		X
<i>Matarrah</i>	5500	<i>Hassuna</i>				X						
<i>Tel es- Savan</i>	5800	<i>Hassuna</i>		X		X	X		X	Xn		
<i>Um Dabaghiyah</i>		<i>Neolitik</i>		X		X		X		Xn		
<i>Cermo</i>	6700	<i>Cermo</i>	X	X	X	X		X				
<i>Yarım Tepe 1</i>	5. binyıl	<i>Halaf</i>				Xs	X	X	X	Xn		
<i>Yarım Tepe 2</i>	6. binyıl	<i>Hassuna</i>										
Her Türün Oluşum Sayısı			3	7	1	8	1	3	1	7	2	2
b=arpa, n= kabuksuz buğday, s=kılçıksız buğday						1s			4b	+4n		

Tahılın Öğütülmesi

Tahılın öğütülmesi, gıda üretimi için önemli bir faaliyettir. Son zamanlara kadar, tahıl her zaman taşla öğütülmüştür. Erken dönemlerde tahılın üzerine yerleştirildiği eyer şeklindeki kaya üzerinde tahılı ezme için ileri geri hareket ettirilmiş bir öğütme taşı kullanılmıştır. Taşları öğütmek

için kullanmanın olumsuz bir sonucu ise ezilmiş tanelerin içine karışan kaya tozudur. Kaya tozu ve parçacıklar, ekmeği yıllarca tükettikten sonra insanların dişlerini aşındırmıştır (Sinclair, 2010: 31-32). Eski Babil döneminde Mari, Chagar Bazar ve Sippar'da Nupāru adında öğütme evlerinin bulunduğu kanıtlanmıştır. Okul mektuplarında kullanılan “şibittu” teriminin hapishane yerine kullanılabildiği düşünülmektedir. Nupāru; “İttibittu” ve “bīt asīrī” gibi diğer kurumlarla esirlerin, borçlu mahkûmların, savaş mahkûmlarının ve genel suçluların saray için zorla çalıştırılarak un üretimi yaptırıldığı düşünülmektedir (Boivin, 2018: 180).



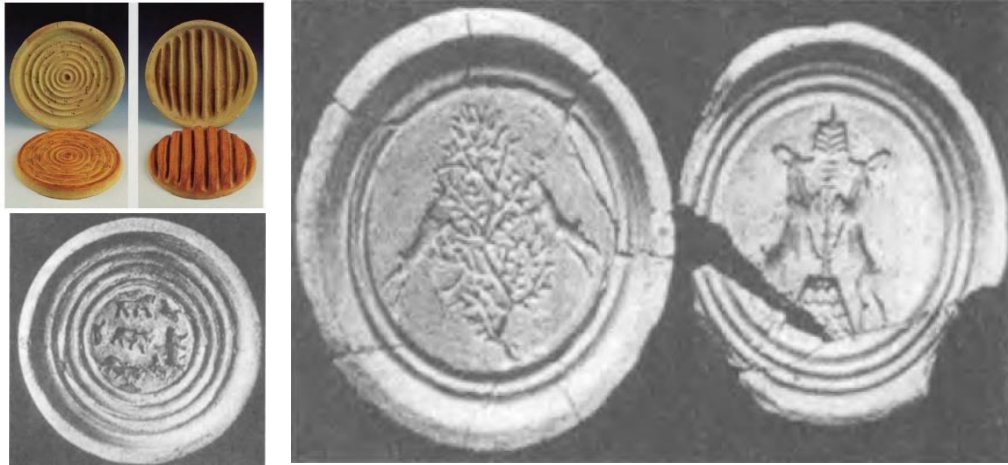
Fotoğraf 1. İlkel el değirmeni örneği (Sinclair, 2010: 31).

Ekmek Yapmada Kullanılan Çanaklar, Kâseler, Tepsiler

Ekmek “NİNDA” için kullanılan Sümer işareti, eğik kenarlı çanağın konik biçiminde olup, çanağın kıyısından yükselen bir şey görünümü eklenmiştir. Böylece yanına çizilen insanla birlikte düşünüldüğünde bu “Gu7” işareti "yeme" anlamına gelir. Dolayısıyla eğik kenarlı çanaklar, büyük olasılıkla öncelikle ekmeğin pişirme kapları olarak kullanılıyor olabilir. Bu konuda Schmidt 1982, Millard ise 1988 yıllarında yazmış oldukları eserlerde bu kaplarda, cıvık olarak hazırlanmış hamuru başka şekilde pişirmeye imkân olmadığı için kullanıldığını belirtmişlerdir. Millard, dördüncü binyılın sonları ile üçüncü binyılda Mısır hakkında, dönemin yapılmış nesnelere ve sözcüklerini karşılaştırarak ekmeğin kalıbı varsayımını elde ettiği bilgilerle desteklemiştir (Maisels, 1999: 514-516).

Piktografik İşaretler MÖ 3100									
Çevirisi	yıldız	doğan güneş	nehir	arpa başağı	öküz başı	çanak	baş ve çanak	alt bacak	kefen- lenmiş insan
Çivi Yazısı İşareti MÖ 2400									
Çivi Yazısı İşareti MÖ 2400									
Fonetik Değeri	dingir, an	u, ud	a	le	gu,	nağ, nanda	ku,	du, gu, gub	lu,
Anlamı	tanrı	gün/ güneş	su	arpa	öküz	yemek/ ekmek	yeme eylemi	yürüme	insan

Tablo 2. Bazı kelimelerin piktografiden çivi yazısına dönüşüm tablosu (Roaf, 2000: 70).



Resim 3. Mari Şehir Devletine ait MÖ 1800'e ait olduğu düşünülen pişmiş topraktan kalıplar ekmek ve hamur işlerinde veya peynir üretiminde kullanılmış olabileceği tahmin edilmektedir (Fortin, 1999: 101).

Kâselerin tam olarak ne için kullanıldığı belli olmamakla birlikte devlet tarafından işgücü için kullanılan insanlara tayın vermek için kullanılan kâseler, tapınağa sunu sunmak için adak kâseleri, resmi bayramlarda kullanılan kâseler, ekmek için kaplar veya başkalarına yemek için verilen kâseler olduğu düşünülmektedir. Her halükârda, bu kap kaçak Susa'da eski yerel tarzlara benzememekte olup ülkenin batısından etkilendiği açıktır (Fortin, 1999: 101).

Ocak ve Fırınlr

Genel olarak mesken dışı binalardaki ocaklar, daha büyük insan grupları için yiyecek hazırlamada kullanılmaktadır ve konutlardaki binalardan haliyle daha büyük olmak durumundadırlar. Ocak tesisatı elbette yiyecek hazırlamanın yanında ısı ve ışık sağlamada kullanılabilir. Ocakların sıklığının aksine, fırınlar oldukça nadirdir. Bunun birkaç nedeni vardır.

Ekmek fırınları ana yerleşim yerlerinden uzak konumlarda kümelenmiş olabilir ve bu nedenle kazılarda karşılaşılmamış olabilir. Ekmek açık ateşte pişirilmiş olabilir veya alternatif olarak, literatüre çanak-çömlek fırını olarak geçen bazı yerler pişirme ve/veya kızartma yapmak için fırın olarak kullanılmış olabilir (Pollock, 2012: 156-157). Çoğu durumda mutfaklar ekmek fırınlarının bulunduğu yere göre konumlandırılır. Ekmek pişirme, bir odada veya bir avluda gerçekleşebilir, ancak ocaklı gerçek mutfaklar genellikle evin bir köşesinde (Meyers, 1996: 93).

Eski Mezopotamya halkının çoğunlukla açık duvarlı, çan biçimli fırınların iç yüzeyinde kalın duvarlı ve yakındaki bir yakıt açıklığı bulunan pide benzeri ekmeği pişirdiği, kazı sonuçlarına ve modern paralelliklere dayanan yaygın bir fikirdir. Günümüzde Ortadoğu'da yaygın olarak kullanılan Arapça "tannur" fırınları ile Akkadca bir terim olan ve aynı şekilde bir fırın olan "tinūrum" kelimeleri söyleyiş olarak da birbirine yakın oldukları oldukça dikkat çekicidir. Tabii ki, bir litre un ile yapılan bir somunun yassı, pide türünde olamayacağı açıktır. İdari dokümantasyonda kaydedilen diğer pek çok ekmek türü, pidelerden ziyade somun şeklinde olduğu yönündedir ve belki de bu, hamuru sıcak küle koyarak somun olarak hazırlanmış bazı ev yapımı ekmek için de geçerlidir. Ancak büyük kurumlar muhtemelen Eski Babil Ur ve Mari'ninki gibi kubbeli fırınların içine ekmek somunlarını koyarak pişirmektedirler (Radner ve Robson, 2011: 173).

1. MEZOPOTAMYA SOSYAL HAYATINDA EKMEK

İnsanın var olduğu günden beri nasıl beslendiğini merak edip beslenme düzenini araştıran bilim insanları, insanın önce tahıl, sonra ekmek ve sonra da ekmek ve bira ile yaşamış olmaları gerektiği sonucuna varmışlardır (Katz ve Voigt, 1986: 23).

Uruk'taki IV. Tabakaya ait bulunmuş yazılarda 1500'ün üzerinde farklı işaret kullanılmıştır. Bu erken dönem kil tabletlerde mal listeleri, iş ilişkileri ve arazi satışları tabletlerdeki yazıların konusunu teşkil etmektedir (Koroğlu, 2012: 54). III. Ur Sülalesi döneminde devlet bürokrasisinin temel görevlerinden birisi de ülkedeki kayıtları tutmak olmuştur. Bu dönemde okuma yazmaya önem verilmiş ve kayıt sistemi oldukça geliştirilmiştir. Girsu (Tello), Umma ve Nippur yakınındaki Puzriş-Dagan (Drehem) gibi kentlerde tutulmuş belgeler oldukça ayrıntılıdır. Devletin gelir ve giderleri kaydedilmiştir. Gelirlerin büyük bölümünü canlı hayvan alımı ve dağıtımından meydana gelmektedir. Tarlalarda ve değirmenlerde çalışan, hasat toplayan, dokuma yapan, kamış kesen, kanal kazan, teknelere mal yükleyen ve tekneleri çeken insanların sayısı ile bunlara yapılan ödemeler ayrıntılı bir şekilde kaydedilmiştir. İşçilere yapılan ödemeler genellikle, bira, ekmek, yağ, soğan ve balık gibi yiyecek maddeleriyle yapılmıştır (2012: 91).

Mezopotamya ekmeği normalde kaba, yassı ve mayasızdır. Daha çok ve kaliteli undan daha pahalı bir ekmek pişirilebilir. Aslında böyle bir ekmeğin parçaları, Ur Kraliçesi Puabi'nin türbesinde bulunmuş ve öbür dünyadaki ruhunu korumak için orada saklanmıştır. Ekmek ayrıca hayvansal ve bitkisel yağlarla zenginleştirilebilir; süt, tereyağı ve peynir; meyve ve meyvesuyu ve susam tohumları eklenebilir (Bertman, 2003: 292).

Mayalı ekmeğinin icadının, Uruk döneminde ekmek küflerinin ortaya çıkmasıyla gerçekleştiği savunulmasına rağmen, Mezopotamya'da Vicia ervilia (burçak) ve Cicer arietinum'dan (nohut) elde edilerek kullanılan mayalı ajanların, Uruk döneminden çok önce bulunduğu unutulmamalıdır. Devletin yükselmesi ya da en azından büyük işgücünün harekete geçirebilecek bir idari araç olması durumunda, büyük miktarlarda üretilecek ekmeklerin dayanıklı bir biçimde üretilmesine olanak sağlayacak teknolojilerin kullanılması arzu edilmektedir. Fırında ekmek pişirmek bir kerede birçok somunun hazırlanmasına imkân vermektedir. En önemli

noktalardan birisi, ekmek somunları bir veya iki haftaya kadar olan süreler için depolanabilmektedir (Chazan, 1990: 23).

“Ekmek” sözcüğü, Akkadcada “mersu”, Sümercede “ninda” kelimesiyle karşılanmaktadır. Kökü itibariyle “yoğurma”, “karıştırma” anlamına gelmektedir. Mezopotamyalıların ekmek yapmakta kullandığı malzemeler şunlardır: Un; una ara ara katmak için su, süt veya bira, ama daha çok sıvı yağ veya bazen tereyağı; içi için bol miktarda hurma ya da diğer kuru meyveler (üzüm, incir, elma) veya çamfıstığı gibi malzemeler kullanılmaktadır. Ayrıca, kullanılan en az dört baharat ise çörekotu, kimyon, kişniş ve sarımsaktır. Bazen bal da ekleniyordu ve karışımın yoğurulması ya da karıştırılması için tencerede yapılmaktadır. Hazırlanan bu karışımın fırında pişirildikten sonra yenilebilir duruma gelmesine “ekmek” denir. Bütün bu işlemler sonucu hazırlanan karışım bir tür keki çağrıştırmaktadır. Ekmek yapımında katkı malzemesi olarak kullanılan baharat ve meyveler nedeniyle bu yiyeceğe ne kadar “ekmek” demek şüpheli olsa da bu işlemlerin oldukça zahmetli ve özen gerektiren işlemler olduğu inkâr edilemez (Bottéro, 2005: 72-73).

Tablo 3. Dönemlere Göre Ekmek Çeşitleri Tablosu (Postgate, 2015: 164).

<i>Ekmek Çeşitleri</i>	<i>Özelliği</i>	<i>Orta Asur</i>	<i>Yeni Asur</i>	<i>Pratik Kullanım</i>	<i>Babil</i>
<i>akal šamni</i>	<i>yağlı ekmek</i>		•		
<i>aklu</i>	<i>ekmek</i>	•	•		•
<i>arruku</i>	<i>uzun</i>	•			
<i>damqu</i>	<i>iyi</i>			•	
<i>dannu</i>	<i>büyük</i>		•		
<i>ebbītu</i>	<i>ince</i>		•		
<i>emšu</i>	<i>ekşi</i>	•			
<i>ḫaršu</i>	?	•	•		
<i>ḫuḫḫurtu</i>	?	•	•		
<i>ḫumbišūtu</i>	?		•		•
<i>kakkartu</i>	<i>yuvarlak</i>	•			•
<i>kamanu</i>	<i>kek</i>	•	•	•	•
<i>kusāpu</i>	<i>ekmek</i>		•	•	•
<i>mersu</i>			•	•	•
<i>miṣru</i>	?	•	•		
<i>qadūtu</i>	?	•	•		•
<i>qallu</i>	<i>küçük</i>		•		
<i>quppatu</i>	?	•			

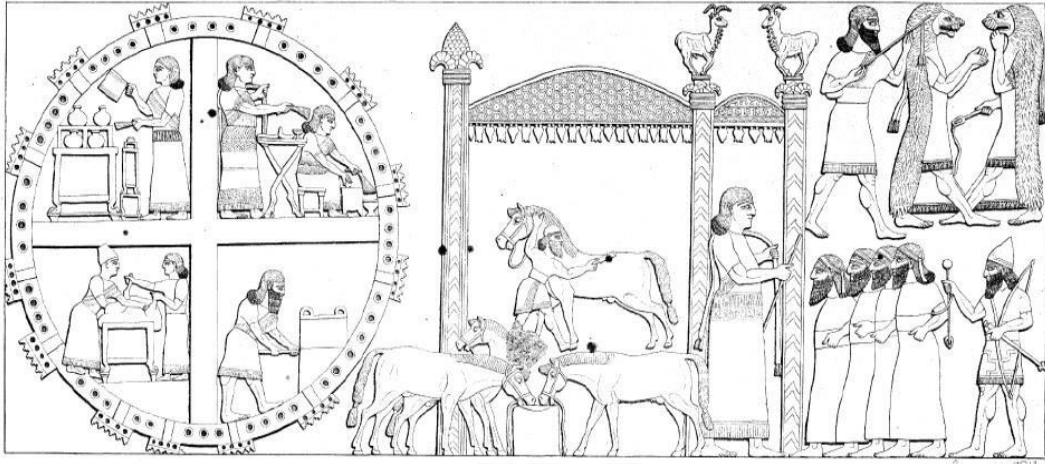
<i>ripītu</i>	?		•		
<i>sadru</i>	<i>normal</i>		•	•	
<i>sīpu</i>	?	•			
<i>ša ḫalahli</i>	?	•		•	•
<i>ša hašlāti</i>	<i>bulgur</i>	•	•	•	
<i>ša išhunniti</i>	<i>üzümden</i>		•		
<i>ša/akal kibti</i>	<i>buğdaydan</i>	•		•	
<i>ša paši'e</i>	<i>beyaz undan</i>			•	
<i>širiat</i>	?		•		
<i>tappinnu</i>	<i>kaba un</i>	•	•		•
<i>akal uṭṭiti</i>	<i>arpa ekmeği</i>	•			

Tahıl aslında medeniyetin temel göstergesi ve aslında kendi içinde bir medeniyet kuvveti olarak kabul edilmiştir. Bu durum, en açık şekilde Gilgameş Destanı'nda ifade edilir. Vahşi adam Enkidu'yu medeni dünyanın yöntemleriyle tanıştırmaya karar veren Şamhat, kendisini ekmek ve bira sunulan bir çoban kampına götürür. İlk önce Enkidu reddeder, ancak daha sonra Şamhat tarafından çağrılarak, ekmeği yer ve birayı içer. Enkidu'nun üzerine elbise giydirilmesiyle vahşi insandan insana, vahşilikten uygarlığa dönüşümü tamamlanır (Paulette, 2015: 14).

İşgücünü Beslemede Ekmek

Mezopotamyalıların günlük iki öğün yemek yedikleri sanılmaktadır: Birisi “sabah yemeği”, diğeri ise “akşam yemeği”. “Akşam yemeği” büyük ihtimalle en temel yemeklerini oluşturuyordu, çünkü Sümerler “yemek” sözcüğünü genelde “alacakaranlık” anlamına gelen “Kin.sig.” sözcüğüyle karşılıyorlarken Akad dilindeki “Naptanu” sözcüğü sadece “yeme” anlamı taşımaktadır (Bottéro, 2005: 86).

MÖ II. ve ilk binyıl boyunca ortalama bir işçinin günlük istihkakı, kilenin yaklaşık dörtte biri arpaya sabitlenmiştir. İşçilere para yerine meta olarak ödeme yapılmaktadır çünkü para ekonomisinin gelişmesi yüzyıllar sürmüştür. Arpa bu konuda değerli bir maldı çünkü bir işçi tayınıyla tam olarak doyuyordu. Tahıl ile verilen günlük istihkakına ek olarak, ortalama bir işçi günlük yaklaşık dört buçuk kilo ekmek, bir miktar bira ve bir yıl boyunca da yaklaşık dört kilo yün elde ediyordu. Bu kadar yün ile küçük bir giysi yapmak için yeterli bir bez dokunabilmektedir. Yeni Yıl Festivali gibi tatillerde, bir işçi, et ve susam yağı ile birlikte ekstra arpa ödeneği de almaktadır (Bertman, 2003: 249).



Resim 4. II. Asurnasirpal dönemine ait rölyefte kerpiçten yapılmış dikdörtgen veya silindirik şeklindeki bir fırında sakallı bir kişinin ekmek pişirmesi resmedilmiştir (Akyüz, 2018: 373).

II. Asurnazipal'in çıktığı seferi anlatan bu kabartmada mutfakta yapılan işler oldukça anlaşılır şekilde yansıtılmıştır. Yukarıda sağda yelpazelenerek yemek pişirilmekte, yukarı solda ne olduğu anlaşılamayan özel yemekler yapılmaktadır (Bottéro, 2015: 88).

Hukuki Belgelerde Ekmek

Urugakina Kanunlarının bir bölümünde, Lagaş'ın eski geleneklerinin de olduğu bölümde, definde rahiplerin insanlardan aldığı şeyler arasında ekmeğe de rastlanır: "

...Mezara bir ölü gömülürse, rahip kendi içkisi için 7 testi bira, kendi yemesi için 420 ekmek ve 120 ölçek (sila) arpa, bir elbise, bir oğlak ve bir yatak alıyordu..."(Narçın, 2010: 434) Urugakina bu durumu değiştirerek yeni düzenlemeyi şu hale getirmiştir: "...Ölmüş adamı (gömülmesi için) mezarlığa getiren - onun birası (yalnızca) 3 testi oldu (ve) ekmek (somunları yalnızca) 80 oldu. . . (saptanamayan bir görevli, yalnızca) 1 yatak (ve) 1 yastık aldı. Ludimma, (yalnızca) 3 ban (1/2 ul) arpa aldı..." (Tosun ve Yalvaç, 1989: 24-29).

M.Ö. 2850'de Uruk'ta bir evlilik teklifi yapılmış, kızın babası damadın babasıyla "başlık parası" konusunda anlaşarak tören sonunda, kızın babası oğlanın babasından 15 çuval arpa, 30 çuval buğday, 60 çuval fasulye, 40 çuval mercimek ve 15 kümes kuşu alacaktır. Gelecekte bir anlaşmazlık olmasın diye bu iki adam sözleşmeyi yaptırım gücü kazandırmak amacıyla şehrin dinsel yetkililerinden birine giderek noter evlilik sözleşmesinin bütün ögelerinin bilgisini edindikten sonra dörtgeni andıran bir kil tablet yaparak gerekli notlar yazılmıştır. (Ifrah, 1999: 80-81)

"Nabu-ahhe-shullim'in oğlu Innin-shum-ibni, Nabu-ahhe-shullim'in kız kardeşi olan Balta'ya (yani halasına) şöyle demiştir: "Bana on yedi yaşındaki oğlunuz Dannu-ahhe-ibni'yi verin. O benim oğlum olacak. " Balta ona yardım etti ve evlatlık için on yedi yaşındaki oğlu Dannu-ahhe-ibni'yi ona verdi. Daha sonra Innin-shum-ibni kendisinin öz oğlu olan Labashi'yi sıradaki varis olarak yazdı. Balta fuhuş yapmaya devam ettiği sürece, Dannu-ahhe-ibni onun (Innin-shum-ibni'nin) bakımında büyüyecektir. Balta saygın bir vatandaşın yani Innin-shum-ibni'nin evine girerse; Balta, Dannu-ahhe-ibni'in beslenmesi ve yetiştirilmesi için üç şekel gümüş ve ekmek, bira, tuz, tere ile musibtum kıyafetleri ödeyecektir" (Pritchard, 1992: 547). Yeni Babil Dönemine ait olan bu resmi belgede; halası fahişe olduğu için yeğeni, halaoğlunu evlatlık almıştır. Evlatlık edinilen çocuğun yaşının on yedi gibi geç bir yaşta olması dikkat çekicidir. Anlaşıldığı kadarıyla kadının,

çocuğun bulunduğu eve girmesi yasak olup girmesi durumunda ödemesi gereken cezanın miktarı bellidir. Ödeme yapılacak şeylerden biri de ekmektir.



MEZOPOTAMYA KÜLTÜR HAYATINDA EKMEK

Gılgameş Destanı'nda vahşi bozkırlarda yabani bir hayat sürüp yalnızca hayvanlarla iletişimi olan ve onlar gibi yaşayan Enkidu'nun, sözcüğün tam bir şehirli oluşu yani ekmek yiyen, bira içen, vücuduna özen gösteren ve giysiler giyen bir insana dönüşümü anlatılır. (Bottéro, 2012: 216) Dönemin insanı için ekmek yemek bir gelişmiş olma, kültürlü olma göstergesidir.

Hititler, çiviyazısını alırken idogram adı verilen kelime işaretlerini yani bugünkü anlamda harfleri olduğu gibi almışlardır. Örneğin “tanrı” anlamına gelen işaret Hititçede de aynı anlama gelmekle birlikte onlar kendi dillerinde seslendirmektedirler. Bu durum, günümüzde rakamların aynı yazılıp da her dilde farklı okundukları gibi düşünülebilir.

Babililer, yazı yazarken kelimeleri birleşik yazdıkları halde, Hititler her kelimeyi ayrı ayrı yazmışlardır. Bu tutum dilin çözülmesinde oldukça faydalı olmuştur. İlk önce Hitit dilinin İndo-Germen dil ailesinden olduğu tespit edildikten sonra 1915 yılında Çek bilim adamı B. Hrozný, öncelikle bilinen işaretlerin yardımıyla ve İndo-Germen dil ailesine ait kelimelerin kıyaslanmasıyla Hitit dilini çözmeyi başarmıştır. İlk çözülen cümle konumuzla da yakından ilgili olup aynen şöyledir: "Nu Ninda-an ezza- teni watar-ma ekkuteni." Yani, “Ekmeği yiyorsunuz, suyu içiyorsunuz” (Çığ, 2016: 120). Sümer dilinde de aynı şekilde yazılıp okunan “ekmek” kelimesi, karanlıkta kalmış bir dil olan Hititçenin çözülmeye başlamasında anahtar vazifesi görmüştür.

Tablo 4. Birleştirme yoluyla elde edilen kelime ve kelime grupları.

<p>A</p>  <p>ağız ekmek</p> <p>YEMEK YUTMAK</p>	<p>B</p>  <p>ağız su</p> <p>İÇMEK</p>	<p>C</p>  <p>ağız el</p> <p>DUA ETMEK</p>	<p>D</p>  <p>göz su</p> <p>GÖZYAŞI AĞLAMAK</p>
<p>E</p>  <p>kadın dağ</p> <p>HİZMETÇİ KÖLE</p>	<p>F</p>  <p>erkek dağ</p> <p>KÖLE (ERKEK)</p>	<p>G</p>  <p>gökkubbe</p> <p>çöken karanlığı dile getiren taramalar</p> <p>GECE-KARA</p>	<p>H</p>  <p>yumurta</p> <p>kümes kuşu</p> <p>DOĞURMAK</p>

Sümerlerde; ağız + ekmek öbeği “yemek, yutmak” kavramını, ağız + el kümesi (Sümer dinî ritüellerine göre düşünülerek) “dua” kavramını, göz + su birleşimi “gözyaşı” kavramını oluşturuyordu (Ifrah, 1999: 6-7).

İnsanın Yaratılışı ve Ekmek

İnsanın yaratılışı ve ekmek ilişkisi Sümer toplumlarına da konu olmuş eski bir ilişkidir. Yaratılanın hayatta kalabilmesi için en temel gereksinimi olan gıda, şüphesiz ki insan için de oldukça hayatidir. İbrani ve Babil yorumundan bin yıl önce yazıldığı düşünülen Sümer şiirine göre de Babil yorumunda olduğu gibi kilden şekillendirilmiş insanın yaratılış amacı, tanrıların geçimleri için çaba harcayarak onları çalışma zorunluluğundan kurtarmaktır. Şiirin giriş bölümünde tanrıların ekmeklerini sağlamakta zorluk çeken dışı ilahlar varlık bulduktan sonra onların çektikleri zorlukları

anlatılır. Tanrılar bu durumdan şikâyetçidirler. Su-tanrısı ve Sümerlerin bilgelik tanrısı olan Enki, onlara yardım edebilecek durumda olmasına rağmen derin uykuda olduğundan onları iştmez. Enki ve Ninmah'ın insan yaratmasını anlatıldığı en ilgi çekici bölümde ekmek çokça tekrarlanır.

“Enki Ninmah'ı yanıtladı:/ ‘Bükülmez elli adamın yazgısını belirledim ben, ona ekmek verdim./ Kör adamın yazgısını belirledim ben, ona ekmek verdim./ Sakat ayaklı adamın yazgısını belirledim ben, ona ekmek verdim./Ersuyu damlayıp duran adamın yazgısını belirledim ben, ona ekmek verdim./ Doğurganlığı olmayan kadının yazgısını belirledim ben, ona ekmek verdim./ Penisi ya da vulvası olmayanın yazgısını belirledim ben, ona ekmek verdim./ Kardeşimi şimdi de sen umul'un yazgısını belirle, ona ekmek ver’” (Kramer, 2000: 78-79). Hikâyenin sonunda Ninmah; Enki'yi hasta ve cansız yaratıklar yarattığı için lanetler ve Enki de bunu hak ettiğini düşünür (Kramer, 1999: 131-137). Çokça tekrarlanan ve yaratılmış her insan tipi için “ona ekmek verdim.” şeklinde yapılan tekrarlarla insanın hayatta kalması için en temel yiyeceğin ekmek olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Anadolu'da günümüzde hâlâ kullanılmaya devam edilen yenecek her şeye veya sofraya davet için bile “ekmeğe oturmak”, “ekmeğe buyur etmek” deyimleri gibi ad aktarması yapılarak da kullanılmış olabilir. Ekmek denilen şey tüm yiyeceklerin, tüm nimetlerin ortak adı olabilir.

Tanrılar insanları köle gibi kullanmakta olup sürekli onlardan yiyecek ve içecek sunmalarını beklemektedir. Buna rağmen sürekli hoşnutsuz olan tanrılara karşı insanları Ea şöyle savunur: “İnsanoğlunu niye yok etmek istiyorsunuz ki? İnsanlar biz tanrılara muntazaman kurban sunup, ıtriyat olarak sedir ağacı yakmıyorlar mı? Eğer insanları mahvederseniz, onlar tanrılarıyla ilgilenemezler; artık hiç kimse size ekmek ve içki veremez olur...” (Kramer, 2000: 309-310).

Gilgameş Destanında Ekmek

Destanda Utnapiştim, aradığı ölümsüzlüğü istemek üzere tanrıları toplantıya çağırabilmek amacıyla altı-yedi gün boyunca uyumadan durabilmesi gerektiğini söyleyerek, Gilgameş'i sınamak ister. Gilgameş, sınavı kabul eder. Fakat ne kadar direnirse dirensin uykuya yenik düşer. Utnapiştim, Gilgameş'in uyanınca uyuduğunu kabul etmeyeceğini bildiği için karısına bir ekmek pişirmesini, her gün Gilgameş'in uyuduğu yere gidip başucuna dizmesini söyler. Gilgameş uyandığı zaman sadece son gün konulan somunun sıcakken, ilk gün konulan somunun taş gibi sertleştiğini görür ve yedinci günde uyanabilir (Hooke, 1993: 57).

“Geçmiş günlerde, uzak günlerde geçmiş günlerde,/ Geçmiş gecelerde, uzaklarda, geçmiş gecelerde,/ Geçmiş yıllarda, uzakta, geçmiş yıllarda,/ Uygun ekmeğin görüldüğü ilkel günler,/ Uygun ekmeğin özenle hazırlandığı ilk günler,/ Ülkenin tapınak malikânelerinde ekmek yendiğinde...” (Michalowski ve Veldhuis, 2006: 49). Ekmek, cennetin ve yerin ayrılmasından önce insan tarafından bilinip alındığı söylenebilir. Gilgameş Destanı'nda dünyanın yaratılışının anlatıldığı bölümde ekmeğin de ilkel öğeler arasında olduğu görülmektedir. Sümer toplumu için ekmeğin değeri ve önemi ortaya konmaktadır.

Tartışma Metinlerinde Ekmek

Sümer edebi eserlerinde iki varlığın birbiriyle mücadele ve tartışma içinde olduğu birçok metinle karşılaşmak mümkündür. Bu türden metinlerde ekmeğe de rastlanmaktadır.

“Ne ekmek yemeyi bilirlerdi/ Ne de örtünmeyi:/ Çırlıçırlak dolaşırlardı koyunların yaptığı gibi...” (Bottéro ve Kramer, 2019: 585) İnsanın ilkelliğinin anlatıldığı bu Sümer metinde ekmek yemeyi bilmemek de bir ilkelik göstergesidir (Kramer, 1999: 20-22).

“Orakla budayan ve kalın sazları ayırmaya çalışan işçi, işçilerini evlere yerleştiren inşaatçı, asla çalışırken istirahat etmeyenler, kili kazan çömlekçi, ateş yakmak için onu odunla dolduran ... aktum kumaşınızın mukavemetine (?) sahip giysiler. Biracının, bira ekmeğini pişirmesi hasat görevlerindedir! Aşçı, yazın büyük ziyafet somunları üretin! Bina sorumlusu ... çatıların ... İnsanlar ... çizmeler ve ayakkabılar ... ”(<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.3.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=c533.200#c533.200>)
Mevsimlerin tartışıldığı bu metinde kırılmış olan yerler anlamayı zorlaştırırsa da tahılların hayvan beslemede de kullanıldığı, bira yapımında bira ekmeği kullanıldığı ve yazın yapılacak ziyafetler için büyük ekmekler hazırlandığı anlaşılmaktadır.

Tanrılar ile Ekmek

Sümer Mitolojisi'ne göre insanı kendilerine hizmet ettirip çalışmadan karınlarını doyurmak isteyen tanrıların öykülerinde çokça karşılaşılan kavramların başında ekmek gelmektedir. Su Tanrısı'nın Nippur'a yolculuğunun anlatıldığı bölümde ekmek ve birayla ilgili bazı bilgilere rastlanır:

“Enki biralari almaya gitti./ Şarapları almaya gitti, / Şarabı geniş geniş tunçlara koydu./ Kırmızı buğday birasını damıttı aynı zamanda/ Kurkurru-kabında kepek lapasını karıştırdı/ -en iyi bira için- / Ağzından eşit miktarda hurma şurubu döktü, / Ve bu kepek lapasını hayat veren bal ekmeğinde pişirdi/ Enki Nippur kutsal alanında/ Babası Enlil'e ekmek verdi yesin diye” (Kramer, 2000: 160-161).

“Uğradı efendi ekili tarlaya, koydu alacalı tahılı oraya,/ Yığıdı öbek öbek ... tahılımı onun, alacalı tahılı, innuba tahılımı,/ Çoğalttı Enki öbekleri, yığınları,/ Yayıdı Enlil'le birlikte bolluğu boydan boya ülkeye,/ Başıyla gövdesi benekli olan, yüzünden bal damlayan,/ Doğurgan Hanım, Ülkenin gücü kuvveti, karabaşların "yaşam"ı,/ Aşnan, besleyici ekmek, herkesin ekmeği,/ Verdi bunların sorumluluğunu Enki ona” (Kramer, 2000: 238-239). Tahıl Tanrıçası Aşnan'ı anlatan bu şiirde “karabaş” olarak adlandırılan Sümerlilerin yaşamı olan ekmek ve onun sorumluluğunun Enki tarafından Aşnan'a verildiği anlatılmaktadır.

“Yevmiye dağıtılan yere gidildiğinde/ Tanrı X'in (kelime çözülememiştir) önünde/ Çalışanlara ekmek dağıtılıyordu:/ Karısı olana iki ekmek tayın veriliyordu,/ Bir de çocuğu olan üç ekmek alıyordu,/ Ama hâlâ bekâr olan/ Sadece bir ekmek alıyordu./ Ama bekâr olan Martu iki ekmek aldı./ O da annesinin ve kendisini dünyaya getirenin yanına gitti” (Bottéro ve Kramer, 2019: 489). Martu'nun yanlışlıkla evli bir adamın yevmiyesini aldığı bölümde ekmeğin iş karşılığı olarak dağıtıldığını ve herkese eşit olarak verilmediğini görüyoruz. Bekârlara bir, evlilere iki ve çocuğu olanlara da üç ekmeğin verilmesi şeklinde yapılan dağıtımdaki amaç, işin karşılığı olmaktan daha çok toplumda kimseyi aç bırakmamak olduğunu düşündürüyor.

“Senin Utu'ya seslendiğin yer:/ Akşam yemeğine ekmek doğuran fırının oradadır. / Zigguratın oradadır. / Göğe erişen yüce kutsal alan, / Ziyafet salonuna rakip olan koca fırının oradadır-/ Senin prensin” (Kramer, 2000: 211). Fırınlardan ekmeğin çıkışı fırınların doğurmasına benzetilmiş süslü bir ifade tarzıdır. Zigguratların içinde fırın bulunduğunu ve ziyafetler için ekmek çıkardığı bilgisine ulaşılmaktadır.

Krallar ve Ekmek

Krallar için yazılan bazı yazıtlarda ekmeğe mümkündür. “İsmimi kim tanrı Adad tapınağının döşemelerinden silerse, Tanrım Adad, ekmeğini ve suyunu kabul etmesin. Metresi olan Tanrıça Şala da ekmek ve su adaklarımı kabul etmesin” (Grayson, 2002: 391). Ashurnasirpal Yazıtın

sonundaki beddua ve lanetleme bölümünde kralın adını silenlerin sunu olarak verdikleri ekmek ve suyun kabul olmaması temennisinde bulunuluyor.

Arbelalı İstar'ın sözleri Asur kralı Esarhaddon'a: Gelin, tanrılar, babalarım ve erkek kardeşlerim, sözleşmeye girdiler Terasa bir dilim yerleştirdi ... ve onlara içmek için soğuk su verdi. Soğuk suyuyla bir seah (1 Seah=14,3 litre) sürahisini doldurdu ve onlara şu kelimelerle verdi: “İçinizden, kalbinizden diyorsunuz ki, ‘İstar küçük, önemsiz’ şehirlerinize ve bölgelerinize gideceksiniz, ekmek yiyeceksiniz ve bu sözleşmeyi unutacaksınız. Ama bu sudan içtiğinizde beni hatırlayacak ve Esarhaddon adına yaptığım bu sözleşmeyi koruyacaksınız” (Parpola, 1997: 25).

MÖ 1801-1785 arasındaki Larsa kralı olan Nür-Adad için yazılan yazıtında ekmekle ilgili ögelere rastlanılmaktadır. İlgili bölümler şöyledir: “Ur’un içerisindeki kötülükleri ve ondan gelen şikâyetlerin nedenini ortadan kaldırdığı zaman, dağınık insanlarını toparlayıp Tanrı Nanna'ya vermişti. Efendisi o zaman kendi sınırını koydu. Tanrıların ekmekleri ve Tanrı Suen'in öğünleri için özenle harika bir fırın ve yemek salonunda sabah ve akşam öğünlerinde yüksek sesle uğuldayan büyük bir kazan sağlamıştı. O, Tanrı Nanna'yı ve onun kendi yaşamını yarattı.” MÖ 1785-1778 arasındaki Larsa kralı olan Sîn-iddinam için yazılan yazıtında ekmekle ilgili ögelere rastlanılmaktadır. İlgili bölümler şöyledir: “Büyük nehir Dicle'yi kazarken, her işçinin yevmiyesi şunlardı: 1 gur arpa, 2 sila ekmek, 4 sila bira, 2 şekel yağ. Bir günde bunu aldılar.” Sîn-iddinam'ın oğlu olan Sîn-iqīšam yazıtında da ekmek ile ilgili bilgiler bulunur: “Bir gün bu yüzden x + 6 sila ekmek, x sila bira, x sila şarap, x sila kepek ekmeğini heykel için hizmetçime düzenli adaklar olarak sabitledim. Sonsuza dek hiç kimsenin heykelini yok etmeyen birine gelince; o, benim ve benim hizmetkârımın oğludur. Bir isim verilen ve asıl sahibinin adını tahrif etmeyen biridir. Durduğu yeri değiştirmez. Onu bir depoya kaldırmaz, [...] Hizmetçim, orada öylesine bir heykel için harika bir şekilde kurulan bira ve ekmek adağı sunmayı bitirmiyor” (Frayne, 1990: 142,160,192).

Kral Destanları'nda Ekmek

Kralların başlarından geçen ve daha çok mitolojik ögeler taşıyan destanlarında ekmeğe rastlanılmakta ve onunla ilgili birçok bilgiye ulaşılmaktadır.

Ea'nın oğlu olan Adapa, Eridu'nun rahip-kralıdır. Kendisine ölümsüzlük verilmemiştir. Ea, Adapa'yı “insanın örneği” olarak yaratmıştır. Asur tarihi araştırmacısı Ebeling, Adapa'nın İbrani “Âdem” olduğu görüşünü savunmuştur. Bu sebeple bu mitos “ilk insan” mitosuna da kabul edilmiştir. Ea, Adapa'ya rahiplik görevlerini anlatmış ve tanrıların sofrasına balık getirme görevini de vermiştir. Bir gün balığa çıkan Adapa'nın kaygını Güney Yeli devirir, o da yelin kanatlarını kırar. Baştanrı Anu yelin esmediğini görünce haber getirmesi için İlabrat'ı gönderir. İlabrat her şeyi öğrenerek Anu'ya anlatır. Anu, Adapa'nın huzuruna getirilmesini ister. Anu'nun yanına çıkmadan önce Ea oğlunu öğütleyerek yırtık elbise giymesini ve perişan görünmesini ister. Gökte onu karşılayacak olanların Tanrılardan Tammuz ile Ningizzida olacağını ve onların Adapa'ya kimin yasını tuttuğunu soracaklarını Adapa'nın da “Tammuz ile Ningizzida” demesini ve böylece onların gururlarını okşamasını ister. Anu'nun karşısına çıktığında ise onun kendisine “ölüm ekmeği” ve “ölüm suyu” sunacağını, bunları almamasını öğütler. Ea'nın buraya kadar olan tahminleri doğru çıkar. Olan biteni anlatan Adapa'yı dinleyen Anu onun açıklamalarını kabul eder. Anu, Adapa'ya “yaşam ekmeği” ve “yaşam suyu” sunar. Babasının öğütlerine uyarak zehirli sandığı ekmeği ve suyu reddeden Adapa ölümsüz olma fırsatını da böylelikle elinden kaçırmış olur (Hooke, 1993: 60).

“Lugalbanda Dağ Mağarasında” metninde ekmek türleri ve ekmeğin pişirilmesi hakkında yeterince bilgiye ulaşılır: “...Tahıl yeşersin diye, Enlil'in kalbini teskin eden sadık kral bütün

Kulab'ı çağırıldı..." (Adalı ve Görgü, 2017b: 44). dizelerinde tahılların büyümesinin Tanrı Enlil'i teskin etmekten geçtiğine vurgu yapmıştır. "...Hastaların yiyeceği tatlı ekmekleri sepetlere doldurdular, ona bir yuva yaptılar..." Bu dizeden; Sümerlilerin hastalarına tatlı ekmek yedirdiği, ulaşabildiğimiz çok önemli bir bilgidir. "...Hurma şurubunu birayla karıştırdılar, tereyağı sürülmüş ekmek dilimlerini, onu tablanın üzerine yatırdılar..." Mezopotamya toplumlarında birbiriyle sıklıkla anılan ekmek-bira ilişkisi burada da önümüze gelmektedir. Farklı şekillerde içilebilen birayı tatlandırmak için hurma şurubundan faydalanan Sümerliler, ekmeklerinin üzerine günümüz toplumlarında olduğu gibi tereyağı sürdüğünü de öğrenmekteyiz.

Aşağıdaki dizelerde Lugalbanda'nın ekmek yapımı gözümüzde canlanmaktadır:

"O gece, akşama doğru yola çıktı, dağlardan hızla geçerek, ay ışığında boş bir arazideydi. Yalnızdı ve keskin gözleriyle bile görülecek tek bir kişi yoktu (Black vd., 2004: 17- 18).

Deri çuvallara doldurulmuş erzakı./Kardeşleri ve yoldaşlarının,/ Serin su ile arazide ekmek yaptı,/ Kutsal Lugalbanda erzakı mağarasından çıkardı,/ Kömürlerin üzerine koydu,/ Tulumu suyla doldurdu,/ Elinde ne varsa parçalayıp içine attı,/ Taşları birbirine sürttü,/ Kömürü açık araziye taşıdı,/ İnce çakmaktan kıvılcım çıktı,/ Gecenin karanlığında ışığı gün gibi yayıldı,/ Hurmalı tatlı ekmek pişirmeyi bilmez iken, ocak nedir bilmez iken,/ Yedi parça kömür ile giziešta-ekmeğini ateşte pişirmeyi başardı,/ Ekmek pişerken,/ Dağlarda şulhi otları topladı, köklerini ve dallarını kesti,/ Günlük paylara ayırdı pişen ekmekleri,/ Hurmalı tatlı ekmek pişirmeyi bilmez iken, ocak nedir bilmez iken,/ Yedi parça kömür ile giziešta- ekmeğini ateşte pişirmeyi başardı,/ Hurma şurubu ve güzel tatlılar ekledi,.." (Adalı ve Görgü, 2017b: 53) Destanın bu dizelerinden Sümerlilerin ekmek hamurunu soğuk suyla yoğurduklarını, ekmeklerini kömürde pişirdiklerini, ekmek pişirme yeri olan ocak kullandıklarını, ekmeklerini tatlandırmak için hurma kullandıklarını ve günlere göre ekmeklerini pay ettiklerini anlamaktayız.

"Her şeyi çoğaltan ben Şulgi, ekmek kurbanı götürdüm oraya,/ Bir aslan gibi oturduğum krallık yerinden, korku vererek,/ Ninegal'in yüce sarayında,/ Çömeldim tatlı suda yıkandım./ Diz çöktüm ekmek yedim" (Çığ, 2015: 101). Kral Şulgi'nin ağızından yazılan bu ilahiden Şulgi'nin Ekişnugal'de ekmek sunusu yaptığı ve ekmek yemek için yere oturduğu anlaşılmaktadır. Diz çöküp ekmek yemek kültürel olarak bugün bile ülkemizde özellikle kırsal kesimlerde sürdürülen yer sofrasında oturuş tarzına benzemektedir.

Atasözlerinde Ekmek

Sümerlerde çokça kullanılan ve farklı söyleniş versiyonları bulunan bir atasözü vardır: "Zavallı adamın ölmesine izin ver. Ekmek bulduğu zaman tuz bulamaz. Tuz bulduğunda ekmek bulamaz. Et bulduğunda çeşniler bulamaz. Çeşni bulduğunda et bulamaz" (Nowicki, 2014: 212). Fakirliği anlatan bu Sümer atasözünden hareketle ekmeklerin tuzsuz yapıldığı tahmin edilmektedir.

"Dilenci her zaman ekmeğinin nereden geldiğine bakar." Bu atasözü, dilenci kazancının nereden geldiğini gözetir, o menfaatine göre hareket eder anlamındadır. "Zavallı adam -arpa yetiştirmeyi bimeyen- hangi buğdayı yetiştirir?" Bu atasözünde, Mezopotamya'nın ortak tahılı olan arpayı bile yetiştiremeyen adamın buğdayı yetiştirmesinin imkânsız olduğu anlatılır. Mecazen de kolayı başaramayan zoru hiç başaramaz anlamı taşır. "Dilenci sevilmez, bir somun ekmek alan dilenci öfkeye yol açar" (Cohen, 1976: 101-102). Bu atasözünde Mezopotamya toplumunda çalışmadan geçinmek hoş görülen bir durum olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

"...söylersen sana veririm bir parça ekmek." Bir bilgiyi öğrenme karşılığında ekmek teklif edilmektedir. "Bir erkeğin ekmeğini size vereceğim" demek çok kolaydır." Sözü söylemek

kolaydır ama yapmak zordur. “Ne zaman arkamdan ‘sana vermeme, senin yanında olmama izin ver.’ diyen adamla yüz yüze gelsem ‘Sana veremeyeceğim, ekmek bitti.’ der.” Rahatken verilen sözler iş ciddileşince yerine getirilmez anlamında bir atasözüdür. “Ekmek (lazım olursa) dağda yaşayanı aşağı indirtir.” İhtiyaçlar, insanı bazı şeyler yapmaya zorlar. “Kalbini (içini) bol ekmekle tatmin et, sonra gücünü dışarı çıkar.” Önce hazırlığını yap, sonra eyleme dönüştür anlamında bir sözdür. “Fakir, çığnemek için (yemek için) ekmek alır” (Alster, 2005: 35-396). Şartları kötü olanlar, bazı şeyleri zorunlu olarak tercih ederler anlamında bir atasözüdür.

“Okul yiyeceği iyi soğanla birkaç lokma ekmektir.” Bu sözden geçmişte de öğrencilerin kaliteli bir şekilde beslenmediği sonucuna ulaşılmaktadır. “Fahişenin aptalının ağızındaki yiyecek, istihkak ekmeği ve... onun kıcı belirler.” Küçümseme içeren bir söz olduğu belli olan bu sözle kişilere ekmek verenlerin onlar üzerinde söz sahibi oldukları anlatılmaktadır. “Ödünç alınan ekmeği iade etmiyorsun.” Ödünç olarak alınan ekmeğin geri verilmemesinin ahlaka sığmayan bir davranış olduğunun anlatıldığı tahmin edilmektedir. “Domuz bir lokma ekmek için eşinir.” Kazanç küçük bile olsa çaba sarf etmek gereklidir anlamında bir sözdür. “Ufuklardan göklerin kalbine kadar ekmek olsa yine de büyük karına az gelir. Ülkedeki tahıllar el büyüklüğünde olsa yine ona küçük gelir.” Açgözlülüğün ve tatminsizliğin anlatıldığı bir atasözüdür. “Kalan ekmeğim varsa, bir yabancı onu tüketir.” Hiçbir şey boşa gitmez, mutlaka bir yerde değerlendirilir. “Bir adamın evinin fırını dumanlatmayın, duman ekmeği mahveder.” Dumanın ekmeğin lezzetini bozduğunun anlatan bir sözdür. “Ekmeğini domuzun üstüne sildi.” Mecaz anlam taşıdığı düşünülen bu sözle temiz işine pis işler karıştırma durumundan söz edildiği tahmin edilmektedir. “Ekmek kalırsa, firavun faresi onu yer. Ekmeği yemezsen, bir yabancı onu tüketir.”

(<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?simplesearchword=bread&simplesearch=translation&searchword=&charenc=gcirc&lists=>)

Hiçbir şey boşa gitmez, mutlaka bir yerde değerlendirilir anlamına gelen bir sözdür.

Mektuplarda Ekmek

“Bu, İskun-Dagan'dan Puzur-Iştar'a: Sizlere yemin ederim, Tanrı İnanna ve Aba'ya yemin ederim. Tanrı Aşşirgi ve Ninhursag'a, kralın ve kraliçenin hayatına yemin ederim. (Buraya gelip) beni yüz yüze görene kadar ne ekmeğe ne de biraya dokunmamalısın. Buraya gelene kadar bir sandalyeye (taht olabilir) oturmamalısın” (Oppenheim, 1967: 71). Acil bir çağrı bulunan bu mektupta önemli durumlarda ekmek yemek, bira içmek veya tahta oturarak vakit kaybededilmemesi gerektiği anlatılmaktadır.

“Bunu Ki'ag'e söyle: Neden böyle çocuklarla benim hakkımda kötü bir şekilde konuşuyor? Fakat sadece bir tane kaldığı için büyük çuvalı bağlayan kişi o mu? Bir somun ekmek ve iki ölçü un! Evde hangi tahıl var ise, kadından kilitlenmedi mi? Atı bulunmadığı sürece sağlam odasına girmedim. Onun mallarını israf edecek biri olur muyum? Evinde var olan on bir bira somununu çıkardım, evini korumak için onları kullandım! Tarla kiralamada tahıl gelince, onu alan işçilerdi. Evde hiç tahıl yok! Lu-Nanna ile bir tarla hakkında konuştum, bana ‘Sana bunu vereceğim’ dedi. Sahip olduğu tarlayı vermezse, başka bir yerde arazi kiralaması yapmak zorunda kalacağım. Öküz gelince, beni bir öküz sürücüsüne geri göndermek zorunda. Bu yüzden evde hiç tahıl yok! Bana tahıl sağlamalısın! Bu çok acil! Bana biraz getirmelisin! Igidu bana, (Tanrı) Şara'nın elçisinin, kendisine çoktan gittiğini söyledi. Onu alıkoymamalı, buraya gelmelisin!” (Foster, 2016: 235-236). Bir kadının ailesinin ihtiyacı olan tahılı tedarik edebilmek için tarla kiralamayı nasıl yapacağını anlatmaktadır. Biranın ekmekten yapıldığı ve unun eskiden de çuvallara konulduğunu bu mektuptan öğrenilmektedir.

“Zinu ile konuşun: Böylece Iddin-Sin, Šamaš, Marduk ve Ilabrat sonsuza dek iyiliğini sağlasınlar. Beyefendilerin kıyafetleri her geçen yıl iyileşir. Kıyafetlerimi her yıl daha ucuz yapan kişi sensin. Kıyafetlerimi ucuzlaştırıp cimrilik ederek zengin oldunuz. Evimizdeki yün, ekmek gibi tüketilirken elbiselerimi daha ucuz yapan sizdiniz. Onun babası benim babamın emri altında çalışan Adad-iddinam, oğluna iki yeni giysi aldı. Ama benim için sadece bir giysi aldınız ve beni üzmeye devam ediyorsunuz. Beni doğurduğunda onun annesi onu evlatlık edinerek benimsedi ama annesi onu sevse de sen beni sevmiyorsun” (Pritchard, 1992: 616- 617). Bu mektupta bir çocuğun annesine olan serzenişi göze çarpıyor. Kendi babasının diğer çocuğun babasından daha üst bir makamda olmasına rağmen, diğer çocuğun evlatlık kendisinin öz olmasına rağmen kendisinin ailesince sevilmeyip onların kendisine kıyafet alma veya yapma noktasında cimri davrandıklarını düşünüyor.

Asur Mühürlerinde Ekmek



Birinci Mühür

İkinci Mühür

Üçüncü Mühür

Resim 5. Asur Mühürleri.

Birinci mühür resminde tanrı, katlanır taburede oturmaktadır, uzun bir elbise giymiş, kısa saçlı (veya bir tür şapka olabilir) elini kaldırmış vaziyette ve bir bardak tutar. Tanrı'nın önünde, üzerine sunu koymak için bir masa ve üstünde de bir somun ekmek bulunmaktadır. İkinci mühür resminde merkezde yer alan figür katlanır taburede oturuyor. Elinde kaldırış olduğu nispeten büyük bir bardak tutar. Uzun elbise giymediği için ilginç bir şekilde, her iki bacağı da görülebilir. Figürün önünde bulunan bir katlanır masa üzerinde 3 veya 4 somun ekmek üste yığılmış durumda bulunmaktadır. Üçüncü mühür resminde kübik bir taburede oturan bir tanrıçayı resmediyor. Uzun düz bir elbise giymiş ve elleri kalkıktır. Tanrıçanın önünde altı adet istiflenmiş somun ekmeği olan bir sunak ya da bir masa vardır (Kuncewicz, 2016: 31,35,130).

MEZOPOTAMYA DİNİ İNANCINDA EKMEK

Mezopotamya'daki inanç sistemi, tanrılar âlemi ile insanlar âlemi arasında karşılıklı barışa dayanan bir işbirliği üzerine kurulmuştur. Bu işbirliğiyle insanlar ve tanrıların tatmin olmalarının yanında kozmik sistemin sürekliliği de sağlanmış olmaktadır. Mezopotamya dinî inançlarında tanrıların ihtiyaçları için yaratılmış olan insanın, ritüellerle ödevlerini yerine getirdiği zaman hem bu dünyada hem öteki dünyada rahat edecek olup tanrılarının koruması altına gireceğine inanılmaktadır. Tanrılarının var olması kozmik bir zorunluluk iken insanların yaratılması tamamen tanrılarının isteğine bağlı bir durumdur. Sürekli olarak tanrılar tarafından gözlemlendiğini düşünen insanlarda şizofrenik dünya algısı ortaya çıkmakta ve karşılaşılabilecek belaları önlemek için bu ritüeller önem kazanmaktadır. İnsanlar ve tanrılar arasındaki bu ilişki karşılıklı rüşvet teolojisine dönüşmektedir. Herkes kendi payına düşeni çıkarları nedeniyle yapmak durumunda olup tanrılarının payı kutsal kabul edilmiştir (Demirci, 2017: 13-14).

Mezopotamya’da kurulan şehir devletlerinin ortasındaki zigguratlar sadece bir mabet değildir. Mezopotamya toplumlarında, “emekte ve nimette ortaklık” esasına dayalı bir sistem uygulanmaktadır. Bu sistemin yürürlükte olduğu dönemde toprak tanrıların ortak malı kabul edilmiştir. Bunun için rahip memurların denetiminde işletilen topraklardan elde edilmiş tüm ürünler beraberce toplanıp mabetin deposuna taşınıp her ailenin ihtiyacı oranında bölüştürülmüştür (Memiş, 2017: 189). Tapınaklarda ekmek fırınlarının bulunması sebebiyle buralarda görevli rahipler, yiyeceği ekmekleri de tapınakların fırınlarından temin etmişlerdir (Doyar, 2010: 51). Bayramlarda herkes maddî gücü ölçüsünde tapınağa tanrı veya tanrıçaya sunulmak üzere hediye getirmektedir. Mesela bir kayıtta bir yazıcının 900 ekmek, balık, peynir, yağ, hurma ve keçi postu getirdiği yazılmıştır (Kınal, 1983: 127).

Ölüler İçin Ekmek

Ölüm saati bir yetişkine yaklaştığında, Antik Mezopotamya’da, rahiple birlikte sevdiklerinden birinin gelmesini beklemek için yatakta yatar. Soldaki yatağın yanında, ruh cesetten çıktığı zaman boş bir sandalyeye oturacağı düşünülerek o sandalyeye kimse oturmaz. Sandalyenin yanı sıra ilk manevî sunular sunulur ve yeraltı dünyasına uzun yolculuk yapacak olan ruhu güçlendirmek için bira ve yassı ekmek hazırlanırdı. Ölüm nihayet geldiğinde, vücut yıkanır, parfümlü yağlar sürülür, takılarla ve sevdiği eşyalarla süslenip giydirilmektedir. (Bertman, 2003: 281-282)

Sümerliler, ölenlerin eğer çocukları yoksa arkalarından ölüm sonrası ritüeller yapılmadığı için ruhlarının rahat etmediğine inanırlar ve bu sebeple çocuk sahibi olmaya fazlaca önem vermişlerdir. Ölülerin ardından söylenen mersiyelerde ölenin ardından duyulan üzüntü ve defin işleminin nasıl yapıldığı anlatılmaktadır. Bazı mersiyelerde ise defin töreninde neler yapıldığının yanında ekmek, çeşitli meyveler, şarap, bal, süt gibi yiyecek ve içecekler ile soğuk ve sıcak suyun toprağa saçıldığı anlatılmaktadır (Altuncu, 2014: 160-161).

Sıradan insanların ruhu için düzenli olarak öğünlerin sunulup sunulmadığı bilinmemektedir. Fakat yazılı kaynaklar ve arkeolojik bulgulardan mezarlara sunular yapıldığı açıkça görülmektedir. Ölünün ruhuna sunu yapma görevi en büyük erkek çocuğa aittir. Eğer ölen kişinin oğlu yoksa bu görevi kızı, o da yoksa evlatlıkları gerçekleştirmektedir. Ölüye sunu olarak mezarlara ekmek, hububat, bal ve et yerleştirilmektedir (Kâhya, 2013: 50- 51). Ayrıca bazı belgelerde rastlanan (dam ab-ba) ölünün arkasından ağıt yakan yani ‘yas yerinde gözyaşı döken kişiler’dir. Cenazede, bu insan gruplarına, muhtemelen durumlarına uygun olarak farklı ekmek ve bira çeşitleri ikram edilmektedir (Crawford, 2013: 423).

Lagaş şehrinin hükümdarlarının eşlerinin ölüleri için yapılan sunumlarla ilgili ayrıntılı kayıtlar tutulmuştur. Bu kayıtlara göre, “kraliçe” kentinin evinden alınmış ve ölüler için sunaklar sunmak için şunlar kullanılmıştır: kesim için hayvanlar (koyun ve keçi), un, kavrulmuş arpa, farklı ekmekler, yağ, hurmalar, balık yığınları ve belli bir tür yemek. Günlük ritüellerin bir parçası olarak tanrılara da benzer yiyeceklerin sunulduğunu bilinmektedir. Bu yiyeceklerin hem miktarı hem de kalitesi ölen kişinin sosyal rütbesini yansıtır. Yapılacak fedakârlığın boyutunu etkilemiş olabilecek diğer faktörler muhtemelen akrabalık derecesi ve ölüm olayının üzerinden geçen zamandır. Kadınlar ve erkeklere yapılan sunumlar aynı olup aralarında cinsiyete bağlı bir farklılık olmamaktadır (Crawford, 2013: 429).

Tanrılar İçin Yapılan Sunularda Ekmek

Mezopotamya toplumlarında insanlar inandıkları tanrılarında günlük sunu törenleri düzenlemektedir. Bu törenlerde tanrıyı sembolize eden heykel giydirilip süslenildikten sonra ona

çeşitli yiyecekler sunulmaktadır. Sunuları takdim işleri tapınakta görevli rahiplerce yapılmaktadır. Sunu takdimi özel bir törenle yapılmaktadır. Hayvan kesmenin dışındaki kurban törenlerinde tanrılara sunulan yiyecek ve içeceklerin yanında güzel kokular yayan otlar ve ağaçlar buhurdanlıklarda yakılmaktadır. Bira, şarap, süt, ekmek, hurma gibi yiyecekler tanrılar için düzenlenen günlük kurban ritüellerinde kullanılır ve bu yiyecek içecek tapınak çalışanları arasında bölüşülür. Tanrıları kutsamak amacıyla bazı sıvı ve içecekler serpilmiştir. Uruk kralı Lugalzagezi yazıtında Nippur'un büyük tanrılarında olan Enlil'e saf su ile ekmek sunulduğunu kaydetmektedir. Lagaş kralı Gudea'da, Ba-Ga'da tanrılar için bir sofraya kurduğunu yazıtta, bütün Lagaş tanrılarının bu ziyafet masasında toplandıkları belirtilmektedir. Tanrılara sunulan sunular çeşitlilik göstermektedir. Örneğin Tanrı An'a sunulan içecekler sekiz çeşit olup on sekiz altın kapla takdim edilmiştir. Sabahları bir mermer kap içinde süt ve günlük olarak otuz da ekmek verilmektedir. Sunulan ekmeklerin dörtte biri buğday, dörtte üçü de arpa ekmeğidir (Akkuş Mutlu, 2014: 5).

Sümerlerin tanrılarıyla ilişkisi, temelde hayatın devam ettirilebilmesine ve ürünlerin verimine yöneliktir. Öteki dünya anlayışı olmakla birlikte bu durum tanrı(lar)la ilişkili olmayıp onlardan bağımsız bir durumdur. Woolley'e göre tanrılara yapılan sunular benzeşim büyüsünün izlerini taşımaktadır. Bu sunulara örnek olarak, içi hurma ve buğday taneleri dolu bir kaba su dökülmektedir. Her tapınakta yapılan gündelik ayinlerde tanrıya sunulan yiyecek ve içecekler Sümerlerin tarım faaliyetlerinin temelinde olan bira, şarap, süt, ekmek, hurma ve et gibi ürünlerden meydana gelmektedir (Özbudun, 1997: 79). Mezopotamya'da yapılan bu ritüele göre yazın kışa giren ayda tıpkı insanlarda olduğu gibi tanrıları simgeleyen heykellerin yazlık elbiseleri çıkartılarak üzerlerine kışlık elbiseleri giydirilmektedir. "Lubastu" veya "libas giydirme" ritüeli denen bu törenler, Akad döneminden başlamış olup Asur ve Babil devirlerinde de sürdürülmüştür. Elbisesi çıkartılan tanrı heykelleri önce yıkıyor, güzel kokular sürülüyor, tütsüler yakılıyor ve özenle hazırlanmış elbiseler üzerlerine giydiriliyordu. Tanrılara kek gibi tatlı yiyecekler ve inek gibi hayvanlar da sunulmaktadır. Törenler tapınaklarda yapılmakta olup giydirme işleminden sonra tanrı heykelleri halka gösterilmektedir (Demirci, 2017: 59-60).

Çok tanrılı Mezopotamya dini inançlarında "Aşnan" Eski Sümer döneminden beri bilinen ancak hakkında çok az bilgi olan Tahıl Tanrıçasıdır. "Enki ve Dünya Düzeni" isimli hikâyede şöyle tarif edilir: 'Başı ve gövdesi benekli, yüzü (örtülü olan) tatlı, insanların cinsel münasebet kurmasına neden olan, toprağın gücü, Karabaşlı halkın hayatı, Aşnan, iyi ekmek, hepsinin ekmeği, Enki onların ücretlerinden sorumluydu' (Leick, 1998: 14).

Bazı Büyülerde Ekmek

Sümerlere göre hastalıkların sebebi yeraltındaki cin ve ifritlerin insan bedenine girmesinden kaynaklanır. Herhangi bir hastalığa yakalanmış kişi, bu hastalıktan kurtulmak için tanrıların yardımına ihtiyaç duyar ve kötü cinleri uzaklaştırmak için bir domuzu kurban etmesi gerekir. Domuz kesildikten sonra altı parçaya ayrılır ve bu parçaların hastanın üzerine konulması gerekir. Daha sonra hastalanan kişi kutsal Apsu suyuyla yıkanır ve hastanın kapısının önüne iki defa tekrarlanmak üzere külde pişirilmiş yedi ekmek konulmaktadır. Bu işlemlerden sonra da domuzun uzuvları, insanın karşı uzuvlarına konularak bunlar cinlere sunulmaktadır (Altuncu, 2014: 153).

Bazı büyü örneklerinde geçen ekmek ile ilgili durumlar aşağıda anlatılmıştır:

"Aile hayaletlerine bir cenaze töreni sunusu yapıyorsun... Sen ona şöyle söylet: 'Vücudumdan atılmana izin ver ve yemek için ekmek sunan kişinin cenaze töreni yapmasına izin ver. Bana içecek olarak su veren kişinin cenaze töreni yapmasına izin verin. Bir eğlence gösterisi

yapmasına izin ver. Beni tüketecek şekilde üzerime kurulan hayalet, bedenimden çıkmaya izin ver. Kovulmasına ve tatlı yemesine izin verin. Tatlı şeyler içsin. Küçük ekmekler yemesine izin verin. Soğuk su içsin” (Scurlock, 2006: 34). Kişinin hayaletin ağzından konuştuğu bu ritüelde sunular arasında ekmek de bulunmaktadır.

Başka bir büyüde bebeğin kafasının ayarlanan bir parça ekmekle üç kez okunarak yapılır. Sonra çocuğun her yeri ekmekle ovulur ve ekmek köpeğe atılır. Aşağıdaki sözler söylenir. Bu işlemden sonra, çocuğun sessiz ve uslu olacağına inanılmaktadır. “Karanlıkta yaşayan, ışığın parlamadığı yerde,/ O, çıktı ve güneşin ışığını gördü./ Annesi bağırıcaya kadar neden çığlık atıyor? Cennette, Antu’nun gözyaşlarına kadar mı?/ Bu kim, dünyada böyle bir gürültü yapar?/ Eğer bir köpekse, biri ona yiyecek verir!./ Eğer bu bir kuşsa, birisi ona bir teneke fırlatır!./ Kızgın bir insan çocuğuyorsa,/ Birisi Anu ve Antu’nun büyüünü onun üstüne atar!./ Bırak uykusunun kalanını almak için babasının uzanmasına,/ Yapması gereken işleri olan annesinin işleri yapmasına izin ver!./ Büyü benim değil, Ea ve Asalluhi’nin büyüü./ Damu ve Gula’nın büyüü, Ningirimma’nın büyüü, büyüünün efendisi./ Bana dediler ben de tekrarladım” (Foster, 1996: 881). Huzursuz çocuklar için Anadolu’da ‘ocak’ denen yerlerde benzer uygulamalar adına büyü denmese de sürdürülmektedir.

Takvime Bağlı Olarak Yapılacak İbadetlerde Ekmek

Tarımla iç içe olan Mezopotamya toplumlarında birçok ay adı da bu faaliyete göre isimlendirilmiştir. Sümerce “gu4.si.sa2” nisan-mayıs aylarını ifade etmektedir ve “sabanı öküze bağla” demektir. Sümerce’de “šu.numun” haziran-temmuz aylarını ifade etmekte olup “tohum ekmek” anlamına gelmektedir. Sümerce’de “ne.ne.gar”, “buğdayı ayırmak” anlamına gelir ve temmuz ağustos aylarını ifade eder. Sümercede “apin.du8.a” ekim-kasım aylarını ifade eder ve “sabanın çözülmesi” anlamını taşır. Sümercede “ziz2.am3” ocak-şubat aylarıdır ve “(temizlenmiş) kara buğday” anlamında bir sözcüktür. Yine Sümerce’deki “še.kin.ku5”, “tahıl biçmek anlamında bir sözcük olup güneş takvimine göre şubat-mart aylarıdır (Adalı ve Görgü, 2017a: ix-x).

Mezopotamya’da tanrılara yapılacak sunumlar belirli takvimlere bağlanmıştır. Ayrıca o günlerde neler yapılması/yapılmaması gerektiği hakkında da birçok bilgi bulunur. “Tehlikeli gün. Büyük Halkların Çobanı (yani kral) kömürün üzerine kavrulmuş etleri ya da küllerde pişmiş ekmekleri yememelidir. Vücudunun kıyafetlerini değiştirmeyecek, temiz giysiler giymeyecektir. Adakta bulunmayacaktır. Kral arabaya binmeyecek, yönetici olarak konuşmayacaktır. Gizemli yerde, kehanet rahibi (kâhin) bir kelime bile konuşmayacaktır. Hekim, bir hastaya dokunmamalıdır. Bu gün, birinin dileğinin gerçekleşmesi için uygun değildir” (Frankfort, 1978: 261).

Babil Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi, Ay Tutulması Takvimi, Ekmek Sunum Takvimi, Huzurda Yere Kapanma Takvimi gibi takvimlerinde Mezopotamya krallarının ve halkın sunum günleri, sunum yiyecek içecekleri ve yapılması gerekenlerin zamanları belirlenmiştir. Bazı günler hakkında bilgi veren Huzurda Yere Kapanma Takviminde ekmekle ilgili örnek olarak şu bilgilere ulaşılmıştır.

Tablo 5. Huzurda Yere Kapanma Takviminde ekmek sunulacak günler (Adalı ve Görgü, 2017a: 257-275).

Gün	Ekmek veya ekmekle ilgili durum/durumlar
20 Ayyaru	Yirminci gün çavdar ekmeği yesin. Bir çobanın feryatları arasında Tanrı Nusku huzurunda yere kapansın.

20 Elülu	<i>Yirminci gün Tanrı Uraš'a hediye sunsun ve huzurunda yere kapansın. Tanrıça Nisaba'ya dua etsin. Bu sayede tahıl elde eder.</i>
3 Tebētu	<i>Tebeü ayının üçüncü günü aşçıdan sıcak ekmek alsın. Yoksa yemin ve lanet onu çarpar.</i>
24 Şabātu	<i>Yirmi dördüncü gün nehir kenarında Tanrı Ea huzurunda yere kapansın. Bira içmesin. Bu sayede felç olmaz.</i>

SONUÇ

Yiyeceği ekmeği ve içeceği birayı arpadan elde etmiş olan Mezopotamya insanı, bu çok değer verdiği tahılı birçok alanda kullanmıştır. Ekmeğin çanakla olan ilişkisi nedeniyle bu şekli hem ekmek hem de çanak olarak okuyan bilim insanları olmuştur. Çanağın/ekmeğin yanına çizilen insan kafası şekliyle birlikte düşünüldüğünde bu işaret “Gu7” işareti yani "yeme" anlamında değerlendirilmiştir. Buradan bile anlaşılacağı üzere yeme eylemi “ekmek”siz düşünülebilecek bir şey değildir.

Mezopotamya’da medeniyeti kuran Sümerler tarım faaliyetlerini başlatmış hatta medeni olmayı tarım yapmak olarak görmüşlerdir. Onlara göre medeni insan olmak için ekmek yiyip bira içmek gerekir. Mezopotamyalıların kendi kültürleriyle ilgili kavramları odak noktası haline getirerek edebiyatlarında sürekli bu tema işlenmiştir. Şehir ve onun tanrısı uyum içinde iken, şehrin sakinleri zenginleşerek kültürece gelişmiştir. Mezopotamya toplumlarının edebi eserlerine bakarak yaşayış, inanış ve düşünceleriyle ilgili birçok bilgiye ulaşılmıştır. Sümerlilerin hastalarına tatlı ekmek yedirdiği, ulaşabildiğimiz çok önemli bir bilgidir. Lanetten söz eden metinlerde ekmek önemli bir öğedir. Sunuların vazgeçilmez yiyeceği ekmek tapınakta söylenen bu ilahide ekmeğin zigguratlardaki fırınlarda piştiği anlaşılmaktadır. Suyu taşımak için kırba, ekmeği taşımak için de deri çanta kullanıldığı bilgisine ulaşılmaktadır. Mezopotamya’da özellikle tapınaklarda ekmeklerin sepet içerisinde taşındığı görülüyor. Dilin en öz anlatımlı ve rafine birikimi atasözleridir ve Sümer atasözlerinde çokça ekmeğe rastlanır.

Sümer Mitolojisi’ne göre insanı kendilerine hizmet ettirip çalışmadan karınlarını doyurmak isteyen tanrıların öykülerinde çokça karşılaşılan kavramların başında ekmek gelmektedir. Mezopotamya’da evlerde her ne kadar ekmek yapılıyor olsa da en çok ekmek tapınaklardaki büyük fırınlarda yapılmaktadır. Tanrılara adak için sunulan yiyeceklerin başında gelen ekmeğin hangi tanrıya hangi zamanda sunulması gerektiği takvime bağlanmıştır. Mezopotamya Medeniyetlerine ait özellikle Akkadca ile yazılan metinlerde büyümlü sözlerde ekmeğe çokça rastlanmaktadır. Ritüellerde ekmeğin figürinlere yedirildiğine, hastalık sağaltmada ağrıdan kurtulmak için kullanıldığına, dualara konu olduğuna, ölülerine şarapla beraber sunulduğuna gibi hayatın ve inanışın her aşamasında rastlanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adalı, S. F., Görgü, A. T. (2017a). *Babil Hemeroloji Serisi -Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi-*, 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Adalı, S. F., Görgü, A. T. (2017b) *Sümer Kral Destanları*, 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akkuş Mutlu, S. (2014). “Eski Mezopotamya’da Tanrılara Sunulan Kurbanlar”, *Tarih Okulu Dergisi*, 7 (17), 1-17.
- Akyüz, F. (2018). *Asur Ordusu (Yeni Asur Dönemi MÖ 911-612)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Alster, B. (2005). *Wisdom of Ancient Sumers*. Bethesda-Maryland: CDL Press.
- Altuncu, A. (2014). “Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 141-165.
- Bertman, S. (2003). *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. New York: Oxford University Press.
- Black, J., Cunningham, G., Robson, E. & Zólyomi, G. (2004). *The Literature of Ancient Sumer*. London: Oxford University Press.
- Black, J., George, A. & Postgate, N. (2000). *A Concise Dictionary of Akkadian*, 2nd Corrected Printed. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Boivin, O. (2018). “The First Dynasty of the Sealand in Mesopotamia”, *Studies in Ancient Near Eastern Records*, Vol. 20. Berlin: Walter de Gruyter Inc.
- Bottéro, J. & Kramer, S. N. (2019). *Mezopotamya Mitolojisi*, Çev.: Alp Temürtekin, 3. Baskı. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bottéro, J. (2005). *Eski Yakındoğu Sümer'den Kutsal Kitap'a*, Çev: Adnan Kâhiloğulları, Pınar Güzelyürek, Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost Yayınları.
- Bottéro, J. (2012). *Mezopotamya Yazı Akıl ve Tanrılar*, Çev.: Mehmet Emin Özcan, Ayten Er, 2. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları: Ankara.
- Bottéro, J. (2015). *Kültürümüzün Şafağı Babil*, Çeviren: Ali Berktaş, 5. Baskı, Yapı Kredi Yay.: İstanbul.
- Chazan, M. & Mark, L. (1990). “An Ancient Analogy: Pot Baked Bread in Ancient Egypt and Mesopotamia”, *Paléorient*, Vol. 16, No:2.
- Çığ, M. İ. (2015). *Ortadoğu Uygarlık Mirası, Cilt II.*, 7. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çığ, M. İ. (2016). *Ortadoğu Uygarlık Mirası, Cilt I.*, 9. Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Cline, E. (2007). *The Ancient World Civilizations of the Near East and Southwest Asia*, Vol. 4. New York: M.E. Sharpe, Inc.
- Cohen, A. C. (2007). “Barley as a Key Symbol in Early Mesopotamia” *Ancient Near Eastern Art in Context, Culture and History of the Ancient Near East*, Vol. 26, Brill NV: Leiden.
- Cohen, S. (1976). “Studies in Sumerian Lexicography”, *Kramer Anniversary Volume*, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer: Neukirchen-Vluyn.
- Crawford, H. (2013). *The Sumerian World*. New York: Routledge.
- Demirci, K. (2017). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, 3. Baskı. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Doyar, C. D. (2010). *Yalanlar Çelişkiler Uydurmalar*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Fortin, M. (1999). *Syria: Land of Civilizations*. Montreal: Editions de L'Homme.
- Foster, B. R. (1996). *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Vol.1, 2nd Edition. Maryland: CDL Press.
- Foster, B. R. (2016). *The Age of Agade Inventing Empire in Ancient Mesopotamia*. New York: Routledge.
- Frankfort, H. (1978). *Kingship and the Gods a Study of Ancient Near Eastern Religion as The Integration of Society and Nature*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Frayne, D. (1990). *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*. Toronto: University of Toronto Press.
- Grayson, A. K. (2002). “Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (1114-859 BC)”, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*, Vol. 2, University of Toronto Press: Toronto.
- Hooke, S. H. (1993). *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hristiyan Mitosları*, Çeviren: Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ifrah, G. (1999). *Çakıl Taşlarından Babil Kulesine Rakamların Evrensel Tarihi II*, Çeviri: Kurtuluş Dinçer, 7. Basım, Ankara: Tübitak.
- James B. (1992). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 5th Edition. New Jersey: Princeton University Press.

- Kâhya, Ö. (2013). *Sümerce Metinlere Göre Mezopotamya'da Öteki Dünya Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi: Ankara.
- Katz, S & Voigt, H. M. (1986). "Bread and Beer: The Early Use of Cereals in the Human Diet", Expedition, Vol.28, No:2.
- Kınal, F. (1983). *Eski Mezopotamya Tarihi*. Ankara: AÜ DTCF Yayınları.
- Köroğlu, K. (2012). *Eski Mezopotamya Tarihi*, 7. Baskı, İletişim Yayınları: İstanbul. Kramer, Samuel Noah (1999): *Sümer Mitolojisi*, Çeviren: Hamide Koyukan, 1. Baskı, Kabalcı Yayınevi: İstanbul.
- Kramer, S. N. (2000). *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, Çev.: Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kramer, S. N. (2002). *Sümerler*, Çeviren: Özcan Buze. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kuncewicz, K. (2016). *Figural Anatolian Stamp Seals from Three Assyrian Colony Period Sites: Karahöyük-Konya, Acemhöyük and Kültepe*, İhsan Doğramacı Bilkent University Department of Archaeology a Master's Thesis: Ankara.
- Leick, G. (1998). *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. New York: Routledge.
- Maisels, C. K. (1999). *Uygurluğun Doğuşu Yakındoğu'da Avcılık ve Toplayıcılıktan Tarıma Kentlere ve Devlete Geçiş*, Çev: Alaeddin Şenel, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Memiş, E. (2017). *Eskiçağda Mezopotamya*, 4. Baskı. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım.
- Meyers, E. M. (1996): *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Volume 3, New York: Oxford University Press.
- Michalowski, P. & Veldhuis, N. (2006). *Approaches to Sumerian Literature*. Leiden-Boston: Brill.
- Mieroop, M. V. D. (2007). *A History of the Ancient Near East ca. 3000-323 BC*, 2nd Edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Narçın, A. (2010). *A'dan Z'ye Sümer*, Ozan Yayıncılık: İstanbul.
- Nowicki, S. (2014). "Menu of the Gods. Mesopotamian Supernatural Powers and Their Nourishment, with Reference to Selected Literary Sources", *Archiv Orientalní*, S. 82.
- Oppenheim, A. L. (1967). *Letters from Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Özbudun, S. (1997). *Ayinden Törene*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Parpola, S. (1997). *Assyrian Prophecies*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Paulette, T. S. (2015). *Grain Storage and the Moral Economy in Mesopotamia (3000– 2000 BC)*, Doktora Tezi: Chicago Üniversitesi.
- Pollock, S. (2012) "Politics of Food in Early Mesopotamian Centralized Societies", *Origeni*, S. XXXIV.
- Postgate, J. N. (2015). "The Bread of Aššur", *Iraq*, Vol. 77, Issue:1, December. Pritchard,
- Radner, K. & Robson, E. (2011). *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, New York: Oxford University Press.
- Renfrew, J. M. (1984). "Cereals Cultivated in Ancient Iraq", *Bulletin on Sumerian Agriculture*, Vol. I, Cambridge: Faculty of Oriental Studies University of Cambridge.
- Roaf, M. (2000). *Cultural Atlas of Mesopotamia and The Ancient Near East*: Oxford. Roger, Delphine (2000): "The History and Culture of Food and Drink in Asia", *The Cambridge World History of Food*, Vol. II., Cambridge: Cambridge University Press.
- Scurlock, J. (2006). *Ancient Magic and Divination III Magico Medical Means of Treating Ghost Induced Illness in Ancient Mesopotamia*, Brill Academic Publication: Leiden. Sinclair, Thomas R. (2010): *Carol Janas Sinclair, Bread, Beer and the Seeds of Change: Agriculture's Impact on World History*, Cambridge: CABI.
- Singer, C. J. (1954). *Eric John Holmyard, and Alfred Rupert Hall, a History of Technology*. Vol. I., Oxford: Clarendon Press.
- Tosun, M. & Yalvaç, K. (1989). *Sümer Babil Assur Kanunları ve Ammi Şaduqa Fermanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?simplesearchword=bread&simplesearch=translation&searchword=&charenc=girc&lists=> (Erişim: 29.07.2019)

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.5.3.3&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=c533.200#c533.200> (Erişim: 05.04.2019)

Ziya Gökalp ve Batı Algısı

Funda Arslan Bilgin 

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, Konya, Türkiye,
farslan@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 04.11.2019
Kabul: 04.05.2020
Yayın: 29.06.2020

Anahtar Kelimeler:

Ziya Gökalp,
Modernleşme,
Batı Algısı

Ziya Gökalp Osmanlı Devleti'nin önemli aydınlarından. Gökalp'in düşünce yapısının oluşmasında Osmanlı Devleti'nin son dönem yaşamış olduğu sıkıntılar ve bu sıkıntılara çözüm üretmek fikirleri etkili olmuştur. Türkçülük, İslamcılık ve Garpcılık düşünceleriyle pek çok kişiyi etkileyen Gökalp'in Batı anlayışı, dönemin aydınlarının da batıya nasıl baktıklarını anlamamız açısından önemlidir. Osmanlı Devleti'nin son döneminde batının yükselişi aydınlarımızın batı etkisinde kalmasını ve devletin kurtuluş çaresi olarak batının üstünlüğünün kabul edilmesi fikrine itmiştir. Ziya Gökalp de böyle düşünen aydınlardan biridir. Ziya Gökalp'in batılılaşma fikri; sadece bilim alanında Avrupa'yı yakalamak şeklinde olsa da bu etkileşim sadece bilim alanında olmamıştır. Çünkü Batı Medeniyeti sadece bilimden oluşan bir unsur değildir. Dolayısıyla sadece bilimsel özelliklerini alıp kültürel anlamda etkilenmemek söz konusu değildir. Bu çalışmada Ziya Gökalp'in kişiliği, eserleri, batıya ilişkin görüşleri ve bu görüşlerin oluşmasında etkili olan faktörler incelenmiştir. Çalışmamızda arşiv belgelerinden, Gökalp'in eserlerinden ve konuyla ilgili yapılan araştırmalardan faydalanılmıştır.

Ziya Gökalp and His Perception of the West

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 04.11.2019
Accepted: 04.05.2020
Published: 29.06.2020

Keywords:

Ziya Gökalp,
Modernization,
Westernization

Ziya Gökalp is one of the important intellectuals of the Ottoman Empire. Gökalp's thoughts were affected by the problems experienced in the last period of the Empire. Gökalp's conception of the West, which influences many thinkers of Turkism, Islamism and Westernization, is also crucial for understanding how the intellectuals of the time percept the West. The rise of the West in the last period of the Empire influenced Ottoman intellectuals and promoted the idea that the superiority of the West should be accepted as the remedy for the problems of the state, furthermore, western civilization should be fully adopted. Ziya Gökalp was one of the intellectuals who was thinking likewise. Although Ziya Gökalp's idea of Westernization is limited to reaching European standards only within the field of science, the interaction exceeded that field. It is because Western Civilization is not composed of science. Therefore, it is not possible adopt scientific features without being affected culturally.

In this study, the personality of Ziya Gökalp, his works, his opinions on the West and the factors that affect the formation of these opinions are examined. In our study, archival documents, Ziya Gökalp's works and other researches on the subject are used of this article is to prevent this information from being taken out of context and misused.

Atf/Citation: Arslan Bilgin, F. (2020). Ziya Gökalp ve batı algısı, *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 100-112.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

XIX. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nin oldukça zor günler yaşamaya başlaması İttihat ve Terakki Cemiyetinin etkisini artırmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde İttihat ve Terakki Cemiyeti mensupları ve aydınlar tarafından devletin parçalanmasını önlemek adına farklı düşünceler ortaya çıkmıştır (Semiz, 2014: 217). Osmanlı Devleti'nin son dönemde aldığı mağlubiyetler artarken batının hızlı yükselişi Osmanlı aydınlarını ister istemez batılılaşma fikrine yaklaştırmıştır. Aydınlar batılılaşmayı devletin resmî bir siyaset tarzı olarak benimsemiş ve devleti kurtarmanın tek yolunun batılılaşmak olduğunu düşünmüştür. Bunun da batıdan çeşitli kurumları ve düşünceleri alarak gerçekleşeceği fikrindeydiler. Ziya Gökalp'ın fikirlerinin gelişiminde de en büyük etken devleti kurtarma fikridir (Mazlum, 2009: 223).

XIX. yüzyılda genel olarak Avrupa'da ve tüm dünyada etkisini gösteren düşünce sistemi pozitivistizmdir. Sanayi inkılabı ile gelişen dünyada pozitivism bir din olarak ortaya atılmış ve Osmanlı aydınlarını da etkilemiştir. Pozitivism Comte, Spencer ve Durkheim gibi filozofların toplumsal olayları bilimsel gerçeklerle açıklamaya çalışmaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Durkheim sosyolojinin bilimsel gerçeklerle açıklanabilir ve daha kesin sonuçlara dayandırılması için çalışmış ve bunun da değer yargılarından uzaklaşıp, objektif olunmasıyla mümkün olabileceğini belirtmiştir (Kuyucuoğlu, 2015: 680-681) Ziya Gökalp de Durkheim sosyolojisini okuyan ve bundan etkilenen aydınlarımızdan biridir. Ziya Gökalp devletin kurtuluşunun Türkleşmek, İslamlaşmak ve Çağdaşlaşmak şartına bağlı olduğunu düşünmüştür (Gökalp, 2006: 7). Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde yaşayan Gökalp, bu kavramları sentezlemeye çalışmıştır (Parla, 1999: 17). 1908 Devrimi'nden sonra Gökalp çağdaş devletler düzeyine yükselebilmek için, toplumsal bir dönüşüm olması gerektiğini savunmuştur (Georgeon, 2006: 99). Osmanlı Devleti'nin çöküşünün durdurulabilmesi amacıyla geliştirilen batılılaşma fikri batının hızla yükseldiği bir dönemin sonucudur.

Ziya Gökalp'in Hayatı

Ziya Gökalp, 23 Mart 1876 tarihinde Diyarbakır'da doğmuştur. Asıl adı Mehmed Ziya'dır. Gökalp adını ilk olarak *Altın Destan* şiirinde takma ad olarak kullanmıştır (Gökalp, 2006: 7). Babası Tevfik Efendi annesi ise Zeliha Hanım'dır. Babası Tevfik Efendi, Diyarbakır Evrak Müdürlüğü, Nüfus Müdürlüğü, Vilayet İdare Meclisi azalığı gibi memuriyetlerde bulunmuş ve *Diyarbakır* gazetesi başyazarlığı yapmıştır (Akder, 1969: 483).

Gökalp, Mercimek Örtmesi Mescidi'ndeki mahalle mektebinden sonra Diyarbakır Askeri Lisesi'ne devam etmiştir. 1891'de İdadi-i Mülkiye'ye başlamıştır (Akder, 1969: 483). Beş yıllık olan okul yedi yıla çıkarılınca 1894 yılında Ziya Gökalp okuldan ayrılmıştır (Gökalp, 2006: 7). Amcası Hasib Efendi'den Arapça ve Farsça derslerinin yanında İslam felsefesi öğrenmiş, okulda ise Dr. Yorgi'den fen bilimlerine ait dersler almıştır. Böylece okulda okuduğu derslerle manevi dersler Ziya Gökalp'in fikir hayatında karmaşaya sebep olmuştur (Göksel, 1959: 4). Ayrıca o dönemde tanıştığı bir diğer isim olan Doktor Abdullah Cevdet de İttihat ve Terakki Cemiyeti hakkında gençlere bilgi vererek, cemiyete dahil etmeye çalışmıştır (Korlaelçi, 2014: 252). İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimlerinden olan Abdullah Cevdet'le olan ilişkisi, Gökalp'in bu örgütle tanışmasını sağlamıştır. Abdullah Cevdet, Gökalp'i Avrupa'nın organizmacı sosyolojisi ve materyalist felsefesiyle tanıştırmıştır (Parla, 1999: 34). Farklı alanlarda aldığı bu dersler kafasını karıştırmış ve bunalıma sürüklemiştir. Yaşadığı bu fikir çatışması, intihar teşebbüsüne kadar gitmiştir. Kafasına kurşun sıkarak intihar etmek isteyen Gökalp'in ameliyatını, Abdullah Cevdet gerçekleştirmiş ve kurşun beyne isabet etmediği için kurtarılmıştır (Şapolyo, 1974: 43).

1895 yılında kardeşiyle birlikte İstanbul'a gitmiş ve Baytar Mektebi'ne kayıt olmuştur. Gökalp bu yıllarda İttihat ve Terakki Cemiyeti ile irtibata geçmiş ve siyasi çalışmaları sebebiyle on ay Taşkışla'da, iki ay da Mehterhane ve Zaptiye hapishanelerinde kalmıştır (Akder, 1969: 483). Eğitimini tamamlayamayan Gökalp, Diyarbakır'a sürülmüştür. Diyarbakır'da amcasının kızıyla evlenmiş ve burada da siyasi faaliyetlerine devam etmiştir. 1908 yılına kadar Farsça hocalığı ve çeşitli memurluklarda bulunmuş, Şaki İbrahim aşiretinin baskılarını durdurmak için halkı isyana davet etmiştir. Şaki İbrahim Destanı'nı yazarak halkı etkilemeyi başarmış ve Şaki İbrahim'in ceza almasını sağlamıştır (Gökalp, 2006: 10).

1908 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesini kurmuş 1909 yılında ise Cemiyet'in Selanik'te gerçekleştirilen kongresine katılarak bir süre burada yaşamıştır (Gökalp, 2006: 10). Fikir hayatında Selanik önemli bir yer tutmaktadır. Burada Durkheim'in eserlerini okumuş, Ali Canip ve Ömer Seyfettin'le tanışmıştır. Onların çıkarmış olduğu Genç Kalemler dergisinde fikirlerini yayınlamıştır (Gökalp, 1970: 3). 1912 yılında Ergani Sancağı milletvekili seçilmiş ve İstanbul'a dönmüştür. Darülfünun'da sosyoloji dersleri vermeye başlamıştır. Darülfünun müdürlüğüne, Felsefe dersi muallimliğine tayin olan Ziya Gökalp'in dersle ilgili tüm ihtiyaçları giderilmiştir (BOA, 1147.16). Gökalp, Durkheim sosyolojisinden etkilenerek Türkiye'de sosyoloji kürsüsünü kuran kişi olmuştur (Georgeon, 2006: 94).

11 Ekim 1918'de Talat Paşa tarafından hususi olarak yazılan bir belgede Ziya Gökalp'in Şarkikarahisarı iline milletvekili adayı olduğu ve desteklenmesinin tavsiye edilmiştir (BOA, 92.99.1). Bu belgeye dayanarak Talat Paşa'nın, Ziya Gökalp'e destek verdiğini söyleyebiliriz. Adı geçen dönemde milletvekili seçilip seçilmediğine dair bir bilgiye ulaşılamamış olsa da 1919 yılına kadar Darülfünun'daki sosyoloji dersi verme görevini devam ettirmiştir (Gökalp, 1970: 11).

1919 yılında da pek çok İttihatçı gibi, Ziya Gökalp de İngilizler tarafından Malta Adası'na sürülmüştür. Malta'ya gönderilmeden Divan-ı Harp'te yargılanan Ziya Gökalp'in Ermeni Tehcirine ilişkin sorulan soruya verdiği cevap şöyledir:

“-Ermeni katliamına siz fetva vermişsiniz. Buna ne diyeceksiniz? diye sordular. Bu soru ona, yanardağın kapağını fırlatan bir hız verdi:

-Milletimize iftira etmeyiniz. Türkiye'de, bir Ermeni katliamı değil, bir Türk-Ermeni mukâtelesi vardır. Bizi arkadan vurdular, biz de vurduk... dedi.

- Böyle bir cevap alacaklarını ummamışlardı. Nazım Paşa'nın ağzı açık kaldı. Kaşları alnına turmanmış, gözleri faltaşına dönmüştü:

- Demek, Tehcir'i de mazur görüyorsunuz? diye bağırdı.

- Ziya, Diyarbakır şivesiyle: -Tebi! demekten çekinmedi, bundan sonra Divan'ca en ağır, en korkunç suç sayılan şeyler, birer birer sıralandı.

-O, hepsini birer – Tebi! ile karşıladı (Kırzioğlu, 1977: 18).

Mahkeme bittikten sonra Malta'ya sürülmüş ve sürgün hayatı Londra Konferansı'nda, İstanbul'daki İngiliz esirlerle Malta'daki Türklerin değiştirilmesi için 12 Mart 1921'de alınan kararlar son bulmuştur (Akder, 1969: 483). Ziya Gökalp'in sürgün döneminde ailesine yardım edilmesi hususu mecliste görüşülmüş ve İngilizler tarafından tutuklanan ve Malta'ya süren Ziya Gökalp'in sorumluluğunda bulunan ailesine yardım edilmesi hakkında kanunun takib ve icra edilmesi kararlaştırılmıştır (BCA, 030.10.204.392).

¹ Günümüzde Giresun İlinde Şebinkarahisar olarak bilinen ilçe.

1921 yılında sürgün hayatı biten Gökalp, 1923 yılında Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme Encümeni Reisliği'ne atanmış ve Diyarbakır milletvekili seçilmiştir (Korlaelçi, 2014: 253). 1924 yılında hastalanmış ve Fransız hastanesinde tedaviye alınmıştır. Hastalığı kısa sürede ağırlaşmış ve üç ay içinde vefat etmiştir. 48 yaşında vefat eden Ziya Gökalp'e hastanede rastlayan Nusret Bey², Hariciye vekaletine acele bir yazı yazmıştır. Yazıda Ziya Gökalp'in devlet tarafından gösterilen ilgi ve alakadan çok memnun olduğunu ve teşekkürlerini ilettiğini, ailesine herhangi bir şeye ihtiyaçları olup olmadığını sorduğunu ve ailesinin masrafları karşılamakta zorlandıklarını belirttiğini ifade etmiştir. Ayrıca Gökalp'in doktorlarıyla da görüştüğünü ve durumunun ağır olduğunu söylediklerini belirterek hastanın sıkı takip edilmesini istirham etmiştir (BOA, 245. 23. 001). 21 Ekim 1924 tarihinde Hariciye Vekaleti'ne yazılan bu yazıdan da anlayacağımız üzere Ziya Gökalp devletin özel ilgisine tabi tutulmuştur. Tedavi sürecinde Atatürk'ün, masrafların karşılanmasına ilişkin yardım teklifini reddederek kendisinin ölümünden sonra ailesine yardım edilmesini istemiştir (Gürsoy, 2006: 93). Bu yardım isteği üzerine yapılan görüşmeler neticesinde 5000 lira ailesine yardım edilmesi kararlaştırılmıştır (BCA, 030.18.01.01.11.57.15).

Ziya Gökalp'in Eserleri

Ziya Gökalp Genç Kalemler, Rumeli ve Halka Doğru, Türk Yurdu, İslam Mecmuası, Yeni Mecmua, Küçük Mecmua gibi pek çok dergide yazılar yazmıştır. Eserlerinin çoğu bu dergilerde yayınlanan makalelerinden oluşmaktadır. Eserleri şunlardır:

1. Şaki İbrahim Destanı, Vilayet Matbaası, Diyarbakır 1908.
2. İlmi İçtima Dersleri, Darülfünun Notları, İstanbul 1915.
3. İlmi İçtima-ı Dini, Darülfünun Notları, İstanbul 1915.
4. İlmi İçtima-ı Hukuki, Taş Basması, 1913.
5. Rusya'daki Türkler ne Yapmalı?, Tanin Matbaası, İstanbul 1913.
6. Kızıl Elma, Matbaa-i Hayriye, İstanbul 1915.
7. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Evkafı İslamiye Matbaası, İstanbul 1918.
8. Yeni Hayat, Evkafı İslamiye Matbaası, İstanbul 1918.
9. Altın Işık, Matbaai Amire, İstanbul 1923.
10. Kızıl Elma, Yeni Hayat, Altın Işık ve Dağınık Şiirleri, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1952.
11. Türkçülüğün Esasları, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, Ankara 1923.
12. Türk Töresi, Matbaai Amire, İstanbul 1923.
13. Doğru Yol, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, Ankara 1923.

Ziya Gökalp'in Batı Hakkındaki Düşünceleri

Latince *civitas* kelimesinden türetilen *civilization* yani medeniyet kelimesi 1757 yılında ilk olarak bir Fransız iktisatçı tarafından kullanılmıştır. Türkçe'de medeniyet kelimesi *civilization* kelimesinin karşılığı olarak 1838 yılında kullanılmıştır (Doğan, 2013: 251). Modernizm ise Aydınlanma felsefesiyle ortaya çıkmış ve köklü bir değişime sebep olmuştur. Bu değişim dinin etkisini yitirmesi, bireyin ön plana çıkması gibi sonuçlar doğurmuştur (Aytekin, 2013: 315). Medeniyet ve modernleşme ile bir düşünce akımı olarak ortaya çıkan pozitivism, Osmanlı'nın son döneminden itibaren takip edilmeye başlanmıştır (Aytekin, 2013: 320). Osmanlı aydınının pozitivismle tanışması devletin parçalanma sürecinde farklı dış merkezlerle kurduğu ilişkiler aracılığıyla başlamıştır. Bu ilişkilerin gelişmesiyle aydınlar batıdaki farklılıkları dikkatle izlemiş ve Osmanlı Devleti'ndeki mevcut şartları sorgulamaya başlamışlardır (Azman, 1995: 504-505).

² Cenazeye İsmet Paşa'nın vekili olarak katılan Nusret Bey ile bu şahsın aynı kişi olduğunu düşünmekteyiz.

XIX. yüzyılda yaşanan modernleşme sorunu aslında bir kültür değişim süreci ve sorunudur. Bu süreç modernleşmenin nasıl algılandığı ile şekillenmiştir. Ve modernleşme sürecinin etkisiyle düşünce yapıları da değişmiştir (Baran, 2013: 55). Dünyadaki değişen güç dengesi ve modernleşme akımı Osmanlı Devleti'ni de derinden etkilemiştir. Teknolojik gelişmeler, milliyetçilik akımları artık hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağı bir düzen meydana getirmiştir.

Batılı devletlerin üstünlüğü yavaş yavaş ele geçirmesi, Osmanlı Devleti'nin ise gücünü kaybetmeye başlaması ve batının teknolojik üstünlüğü ile zor bir sürece girilmiştir (Aksoy, 1998: 85). Osmanlı Devleti'nin kötü gidişatı devletin üst kademesinin batı ile ilgilenmesi şeklinde tezahür etmiştir. Lâle Devri süresince batı kültürüne ilgi artmıştır. Lâle Devri'nin ardından da Batı ile ilişkiler devam etmiştir. I. Mahmud, III. Mustafa, I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde Batı ile ilişkiler gelişmiş ve sürekli elçilikler kurulmuştur. Bu ilişkilerle beraber Osmanlı Devleti'nde batıyı üstün gören ve devletin refahı için batıyı örnek alması gerektiğini düşünen bir sınıf oluşmuştur (Hanioglu, 1992: 148-152). Meşrutiyet, parlamento gibi kavramlar tartışılmaya başlanmıştır (Aytekin, 2013: 314). Devletin kurum ve kuruluşlarını yeniden düzenlemek için büyük devletlerden uzmanlar getirilmiştir. Bu ilk olarak askeri alanda kendini gösterse de Tanzimat ve Meşrutiyetle bunun sadece askeri alanla sınırlı kalmadığı ortadadır. Yabancı devletlerin etkisinin çok açık olduğu bu yeni dönemde batılılaşma her alanda görülmeye başlamıştır (Aksoy, 1998: 83). Batılılaşma hareketi ile birlikte Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale etmek isteyen batılı güçlere de zemin hazırlanmıştır.

Osmanlı Devleti'nin aydın kesimi artık yönünü tamamen batıya dönmüştür. İçlerinde batılılaşmaya karşı çıkanlar olsa da azınlıkta kalmış ve tepkiyle karşılanmışlardır. Batılılaşma fikriyle beraber sanattan edebiyata, giyimden mimariye kadar herşey değişime uğramıştır (Hanioglu, 1992: 150). Batı karşıtı aydınlar gericilikle suçlanmış ve çağdışı olarak değerlendirilmiştir. Çünkü modernlik batıyla ve batının değerleriyle özdeşleşmiştir.

Batılılaşma fikrine sıcak bakmayan ve İslam medeniyetinin batılılaşmaya ihtiyacı olmadığını düşünen aydınlar olmasına rağmen genel görüş medeniliğin bilim ve teknikle olabileceği ve bunun için de batılılaşmak gerektiği şeklindedir (Doğan, 2013: 247). Fakat batının sadece teknolojiyle açıklanamayacağı bu uygarlığın aynı zamanda bir değişim toplumu olduğunu da ifade etmek gereklidir (Ortaylı, 1995:15). Zaten Batı modernleşirken kendi kültüründen kopmamış, kültürüne yabancılaşmamış ve geleneklerine ekleyerek modernliği gerçekleştirmiştir. Osmanlı aydınları ise geleneklerden koparak kültürüne yabancılaşarak batıyı taklit etmeye çalışmıştır (Kaya, 2015:550). Teknolojinin yanı sıra batılılaşma onlar gibi giyinmek, müzik dinlemek ve eğitim almak şeklinde uygulanmaya çalışılmıştır. Eğitim için yurt dışına gönderilen ve daha sonra ülkemize dönen batı hayranı olan eğitilmiş bireylerin de bu düzende çok büyük etkisi vardır.

Osmanlı son dönem aydınlarından olan Ziya Gökalp'in düşünce hayatı henüz lise yıllarında şekillenmeye başlamıştır. Ziya Gökalp'in düşünce hayatında İsmail Hakkı Bey, Yorgi Efendi, İbrahim Temo, Doktor Abdullah Cevdet, İshak Sukuti ve Naim Beylerin yanı sıra; Genç Türklerin de etkisi olmuştur (Heyd, 1979: 38-39). Ayrıca Ziya Gökalp, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Herbert Spencer, Rene Worms gibi sosyologları okumuş fakat çoğunu eleştirmekle yetinmiştir. Selanik yıllarında Durkheim'in eserleriyle tanışmıştır. Durkheim'in sosyolojik yaklaşımları Gökalp'in düşüncelerini etkilemiştir (Parla, 1999: 50-51). Amcasından aldığı İslam felsefesi dersleri ve sonraki yıllarda tanıştığı pozitivist düşünürler Ziya Gökalp'i oldukça etkilemiş ve ikileme düşmesine sebep olmuştur. Sosyoloji ve Türkoloji alanında önde gelen bir isim olan Gökalp, tahlil ve tasnif yönteminde de oldukça önemli bir yere sahiptir (Resulzade, 2017: 127).

Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp ve Balkan Savaşları'nda yenilmesiyle batı medeniyetinin tanınmasının bir zorunluluk olduğunu düşünmüştür. Batı medeniyetinin

benimsenmesini fakat batıdan sadece bilimsel yöntemleri almanın doğru olduğunu, manevi değerlerin ulusal hazineden alınması gerektiğini savunmuştur (Heyd, 1979: 93-95). Öğrencisi olan Enver Behnan Şapolyo'nun bir anekdotuna göre; kendisi Avrupa'ya giderek tarih çalışması yapmak istediğinde Ziya Gökalp buna karşı çıkararak toplumsal konuların Avrupa'dan öğrenilmesinin yanlış olduğunu ifade etmiştir (Heyd, 1979: 96). Gökalp'in istediği, kültürel bir aşağılık duygusuna yer vermeyen, savunmaya dayalı bir modernleşmeydi (Parla, 1999: 58). Batılılaşmayı savunan aydınlardan farklı olarak Gökalp kültür alanında batıdan hiç bir şey almamak gerektiğini ifade etmiştir.

Bir millete mahsus olan müesseselerin bütününe milli kültür adını veren Gökalp, kültürleri ve dinleri ayrı olan çeşitli cemiyetler arasındaki müşterek müesseselere ise medeniyet adını vermiştir. Pozitif bilimlerin dinlere bağlı olmadığını belirten Gökalp, medeniyetlerin dine bağlanamayacağını batı medeniyetinin hıristiyan medeniyeti olarak tanımlanamayacağını belirtmiştir (Gökalp, 1970: 57). Ona göre; kültürce ve dince birbirine yabancı bulunan cemiyetler, medeniyette müşterek olabilir (Gökalp, 1970: 53-54). Yani batı ile dinlerimiz farklı olsa da medeniyetin ortak olabilmesinin mümkün olduğunu söyleyen Gökalp'in bahsettiği medeniyet kavramı bilimsel gelişmelerden ibarettir.

Gökalp'e göre halk, milli kültürün canlı bir müzesidir (Göksel, 1959: 76). Halkta medeniyet olmadığını söyleyen Gökalp, aydınların halka medeniyet götürmesi gerektiğini fakat bu medeniyetin doğu medeniyeti değil, batı medeniyeti olduğunu ifade etmiştir (Göksel, 1959: 78; Tunaya, 1960: 79). O dönem batının üstünlüğü ele geçirmesinden ötürü aydınların yönünü batıya dönmesi olağan bir durum olarak değerlendirilebilir.

Ziya Gökalp'in batılılaşma düşüncelerini en iyi yansıtan eserleri *Türkçülüğün Esasları ve Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak'tır*. 1913-1914 yılları arasında *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanan makalelerinin derlemesi olan *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak* adlı eser, 1917 yılında yayınlanmıştır. Gökalp bu terimleri Hüseyinzade Ali'den almıştır. Daha sonra Türk ulusuna, Müslüman ümmetine ve Avrupa uygarlığına dahiliz şeklinde geliştirmiştir (Heyd, 1979: 173-174). Bu eserlerinde halktan harsi bir terbiye almak için halka doğru gitmek ve halka medeniyet götürmek için halka doğru gitmek esasını savunmuştur (Göksel, 1959: 76). Türk aydınının görevlerini, millete ait olan kültürü bulup ortaya çıkarmak olarak tanımlamış ve bunun için tarihinin ortaya çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir. Gökalp dil konusunda da kavramlar yönünden batılılaşılması, bilimsel deyimler yönünden islamlaşılması, gramer, sözdizimi ve yazım yönünden ise türkçeleşmesi gerektiğini belirtmiştir (Heyd, 1979: 140).

Ziya Gökalp'in fikirlerinden etkilenen Atatürk de batılılaşma konusunda halk ve aydınlar arasında zıtlık olduğu zaman gelişmenin olmayacağını bu yüzden de aydın sınıf ve halk arasında doğal bir uyum olmasını gerektiğini söylemiştir. Aydınların halkın refah seviyesini yükseltmek veya modernleşmek için yaptığı şeylerin halkın mahvolmasına da sebep olabileceğinin altını çizmiştir. Atatürk'e göre ülkenin yok olmadan gelişebilmesi bu yeniliklerin tarihimize, geleneklerimize uygun olması yani kendi içimizden çıkması gereklidir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, 1991 :138-141). Atatürk ve cumhuriyetin kurucu kadrosunun fikir gelişiminde Ziya Gökalp oldukça etkili bir fikir adamıdır.

Ziya Gökalp, Avrupa'nın Rönesans, reform, romantizm gibi dini ve ilmi inkılabları gerçekleştirip skolastik düşünceden kurtulduğunu fakat İslam âleminde bu gibi inkılablar yapılmadığı için hâlâ skolastik düşüncenin etkili olduğunu belirtmiştir. Rusya'nın Deli Petro zamanından itibaren batı medeniyetini dikkate alarak geliştiğini, doğu medeniyetinin ilerlemeye engel, batı medeniyetinin ise gelişmeye sebep olduğuna bir delil olarak göstermiştir (Göksel, 1959: 79). Din konusunda ise Türkçülüğü savunmuş ve din kitaplarının, hutbelerin, vaazların Türkçe olması gerektiğini savunmuştur

(Göksel, 1959: 84). Türkleşmek ve İslamlaşmak arasında bir tezatlık olmadığı tezini ileri süren Gökalp, çağdaş bir İslam Türklüğü ortaya çıkarmayı hedeflemiştir (Gökalp, 1970: 31-32).

Batılılaşmayı “*Bugün bizim için muasırlaşmak demek, Avrupalılar gibi dretnotlar, otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir. Muasırlaşmak, şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman malumat ve masnuat ıktibas ve iştirası için Avrupalılara ihtiyaçtan müstağni olduğumuzu görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız*” şeklinde tanımlayan Gökalp, sadece bilimsel anlamda batılılaşmak gerektiğini belirtmiştir (Gökalp, 2006: 11-12). İslam âleminin bulunduğu şartlar içerisinde Avrupa’ya karşı koyamayacağını dini ve vatani tehlikelere karşı ilimde, sanayide, askeri ve hukuk alanında Avrupalılar kadar ileri olmak gerektiğini, bunun için tek çarenin batı medeniyetine tam olarak girmek olduğunu ifade etmiştir (Gökalp, 1970: 64). Ancak Türkiye’deki batılılaşma anlayışı bununla sınırlı kalmamış ve kültürel anlamda da tüm hayatı etkilemiştir (Heyd, 1979: 96). Çünkü bir süre sonra tekniği için örnek alınan batının kültürünü ve gelenekleri de örnek alınmış ve taklit edilmiştir.

Ziya Gökalp’e göre batılı milletlerle eşit hayat yaşamak hiçbir suretle aile hayatının, toplum hayatının özelliklerini yok etmez. Milletın kültürel müessese ve gerçeklerini ortadan kaldırmaz. Batılılaşmak, millî gelişmelere zıt bir şey değildir (Tunaya, 1960: 91). Ziya Gökalp kültürel gerçekleri değiştirmeyeceğini düşünmüş çünkü batı medeniyetini bilim ve teknikten ibaret görmüştür (Özakpınar, 2003: 202). Ona göre bu medeniyetin dışında kalmak geri kalmaktır (Özakpınar, 2003: 185). Ancak batı medeniyeti bilim ve teknikle bir tutulamaz. Bilim ve teknik, başka bir inanç ve ahlak nizamı olan batı medeniyetinde önemli bir kültür ögesidir; fakat o medeniyetin esası değil, o medeniyet içinde yalnızca bir kültür ögesidir (Özakpınar, 2003: 204).

Gökalp batı medeniyetini kabul etmek konusunda, kültürün millete ait olduğu ve hislere dayalı olduğunu, medeniyetin ise akla dayalı olduğunu bu yüzden akla dayanan bilgilerin batıdan alınabileceğini savunmuştur. Ziya Gökalp’e göre kültürümüz millî olarak kalacak medeniyetimiz ise batı medeniyeti olacaktır (Özakpınar, 2003: 176). Ziya Gökalp’in etkilendiği kişilerden biri olan Abdullah Cevdet kültürel olarak da batılılaşmak gerektiğini savunmuştur (Doğan, 2013: 247). Batılılaşma serüveni ülkemizde Ziya Gökalp’in istediği gibi sadece teknik anlamda değil Abdullah Cevdet’in savunduğu gibi kültürel alana da yansımıştır.

Gökalp, batılılaşma konusunda geçmişte yapılan hataları değerlendirirken Tanzimatçıların batı medeniyetini almak için teşebbüs ettiklerini fakat aldıkları şeyleri yarım olarak aldıkları için başarılı olamadıklarını ifade etmiştir. İki medeniyeti karıştırdıkları için her alanda ikilik ortaya çıkmıştır (Gökalp, 1970: 64-65). Japonların, dinlerini ve milliyetlerini muhafaza etmek şartıyla batı medeniyetine girdiklerini ve batı medeniyetine girmekle dinlerinden millî kültürlerinden hiçbir şey kaybetmediklerini söyleyen Gökalp, bizim de Türkçülüğümüzü ve Müslümanlığımızı koruyarak batı medeniyetine girebileceğimizi savunmuştur (Gökalp, 1970: 66).

Sadece Harbiye ve Tıbbiye’nin Avrupa usulü eğitim verdiğini bu sayede de en iyi komutan ve en iyi doktorların buralardan çıktığını belirtmiştir. Gökalp’e göre doğu medeniyetini batı medeniyeti ile uzlaştırmaya çalışmak, Orta çağ son çağlarda yaşatmak gibiydi (Gökalp, 1970: 64-65).

Gökalp’e göre bir medeniyetin bilimsel unsurları taklit ve değişim yoluyla bir halktan başka bir halka geçer ve zamanla bütün insanlığı içine alır. Bu durumda medeniyet içinde eşit insani hayatı yaşamak ne devlet ne de aile yaşamının özelliğine ne de kültür dayanışmasına zıt değildir. Türkler gelişmiş medeniyetin akıl ve ilmiyle donandığında Türk- İslam kültürü oluşturmaya çalışmalıdır (Gökalp, 2006: 33-42; Doğan, 2013:253).

Gerçek Tükçülerin Türk ve Müslüman kalmak şartıyla batı medeniyetine tam olarak girmek isteyen kişiler olduğunu söyleyen Gökalp, batı medeniyetine girmeden önce millî kültürümüzü ortaya çıkarmamızı şart koşmuştur (Gökalp, 1970: 45). Ancak konuyla ilgili Özakpınar'ın şu sözleri çok yerinde olmuştur: “*Gökalp'in içine düştüğü güçlük, çağdaşlık ile batı medeniyetini özdeş saymasından kaynaklanıyor. Gökalp, çağdaşlaşma derken bilimsel düşünme disiplinini kastetmekte haklıdır. Çünkü bu nitelik insan düşüncesinin başlangıçtan beri gelişiminde en son ortaya çıkan yeni bir aşamadır ve Avrupa'da son dört yüzyılda gelişip olgunlaşarak bugünkü düzeyine erişmiştir. Ama o bir kere oluştuktan sonar artık bir coğrafi bölge ile sınırlanamaz...*” (Özakpınar, 2004: 6-7). Dolayısıyla Ziya Gökalp'in anladığı gibi bir batılılaşma söz konusu değildir. Zira Batının teknolojisi istenildiği gibi Türk toplumuna dahil olmadığı halde pek çok kültürel faktör toplumuza Avrupalılardan dahil olmuştur.

SONUÇ

Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş döneminde yaşamış önemli aydınlarımızdandır. Dönemin sıkıntıları, aydınların fikirlerinin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Avrupa medeniyetinin yükselişe geçtiği bu dönemde Osmanlı Devleti'nin de savaş kaybetmesi aydınların gözünü batıya çevirmesine sebep olmuştur. Avrupa'yı yakından tanımaya başlayan aydınlar, pozitivism akımından etkilenmiş ve ülkeyi de bu yönde şekillendirmişlerdir. Kurtuluşu kendimizde aramak yerine batıda arayan aydınlarımız aslında ülkenin kültürel anlamda da batıdan etkilenmesine sebep olmuşlardır. Gökalp'in fikirleri, Cumhuriyetin kurucu kadrosunun ideolojisinin şekillenmesinde de oldukça etkili olmuştur. İttihat ve Terakki'nin de fikir liderliğini yapmış olduğunu söylemek yanlış olmaz. Avrupa'nın din etkisinden kurtularak geliştiği, İslâm dünyasının ise bu etkiden kurtulamadığı için gelişemediği fikrine sahiptir. Ayrıca sosyolojinin Türkiye'de kurucusu olarak sayılması da Ziya Gökalp'in önemli bir diğer özelliğidir.

Pantürkçülük, Osmanlılık ve Ümmet anlayışını reddeden Ziya Gökalp; Türk milletinden, İslam ümmetinden ve batı medeniyetindeniz diyerek benliğimizi kaybetmeden Avrupa'nın teknolojisini alıp kültürümüzü koruyabileceğimizi savunmuştur. Halbuki batı medeniyeti dediğimiz şey bilimden ziyade hıristiyanlık etrafında şekillenmiş bir olgudur. Dolayısıyla Müslüman bir topluma uygulanması mümkün değildir. Örneğin batının sadece teknolojisini alabileceğimizi düşünürken Hıristiyanların dini günü olan Pazar günü bizde de tatil günü ilan edilmiştir. Bu ve bunun gibi teknolojiyle özdeşleştiremeyeceğimiz pek çok olgu batı hayranlığı sebebiyle bizim kültürümüze dahil olmuştur. Buradan da anlayacağımız üzere batılılaşmak sadece bilimsel anlamda değil kültürel anlamda da varlığını göstermiş, kendi öz değerlerimizden kopmakla eşdeğer hale gelmiştir. Yaygın olan batılılaşma fikri Ziya Gökalp'i de oldukça etkilemiş ancak aldığı islami eğitim onu diğer aydınlardan farklı bir bakış açısına sevk etmiştir. Her ne kadar mümkün olmamış olsa da Gökalp pozitivismden etkilenen diğer aydınlar gibi tam bir batılılaşma değil islami ve kültürel değerlerden kopmadan batılılaşabileceğini savunmuştur.

Batılılaşmak için yapılan tüm çalışmalar bir süre sonra sosyal hayata yansımıştır. Halbuki bilimsel gelişmeler insanlığın ortak malıdır. Bilimsel gelişmeleri batıdan almak yerine tekniğini öğrenip geliştirmeye çalışmak daha doğru bir yaklaşım olurdu. Bunun da doğulu veya batılı olmakla bir ilgisi yoktur.

KAYNAKÇA

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri

BOA, 245. 23. 001

BOA, 1147.16

BOA, 92.99.1

BCA, 030.10.204.392

BCA, 030.18.01.01.11.57.15

Araştırma Eserler

Akder, N. (1969). Ziya Gökalp, *Türk Ansiklopedisi*, XVII, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Aksoy, E. (1998). Batılılaşma ve Atatürk. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı, 81-85.

Aytekin, A. (2013). Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, XXX, 313-329.

Baran, M. (2013). Avrupa’da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları Ve Bu Anlayışların

Türkiye’ye Yansımalarına Tarihi Sosyolojik Açıdan Bir Bakış. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish*, 8/11, 55-79.

Doğan, M. (1998). *Batılılaşma İhaneti*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Doğan, N. (2013). İlerleme ve Medeniyet Kavramlarının Türk Düşüncesinde Etkileşimi. *Medeniyet Tartışmaları*, 245-265.

Georgeon, F. (2006). *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930*, (Çev. H. Berktaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gökalp, Z. (1970). *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. M. Kaplan), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Gökalp, Z. (2006). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz. K. Bek), İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları.

Göksel, A. N. (1959). *Ziya Gökalp: Hayatı, Sanatı, Eseri*, İstanbul: Varlık Yayınları.

Gürsoy, Ş., Çapcıoğlu, İ. (2006). Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, 89-98.

Heyd, U. (1979). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, (Çev. K. Günay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaya, M. (2015). Batı Dışı Modernleşme Örneği Olarak Türkiye Modernleşmesi: Süreklilikler,

Kopuşlar Ve Çatallanmalar: *Turkish Studies*, 10/2, 545- 564.

Kırzioğlu, F. (1977). *Malta Konferansları*, Ankara: Gündüz Matbaası.

Korlaelçi, M. (2014). *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Ankara: Kadim Yayınları.

Kuyucuoğlu, İ. (2015). Sosyolojinin Kuruluşunu Etkileyen Düşünce Akımları Ve Klasik Sosyolojide Yöntem Tartışmaları: *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, VIII, 674-687.

Mazlum, A., Gölbaşı, H. (2009). Türk Toplumunun Çağdaşlaşmasının Kavşak Noktasında İdealist Bir Dava Adamı Ziya Gökalp: Aydın Kavramı. *Zeitschrift für die Welt der Türken*, I, 221-238.

Ortaylı, İ. (1995). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

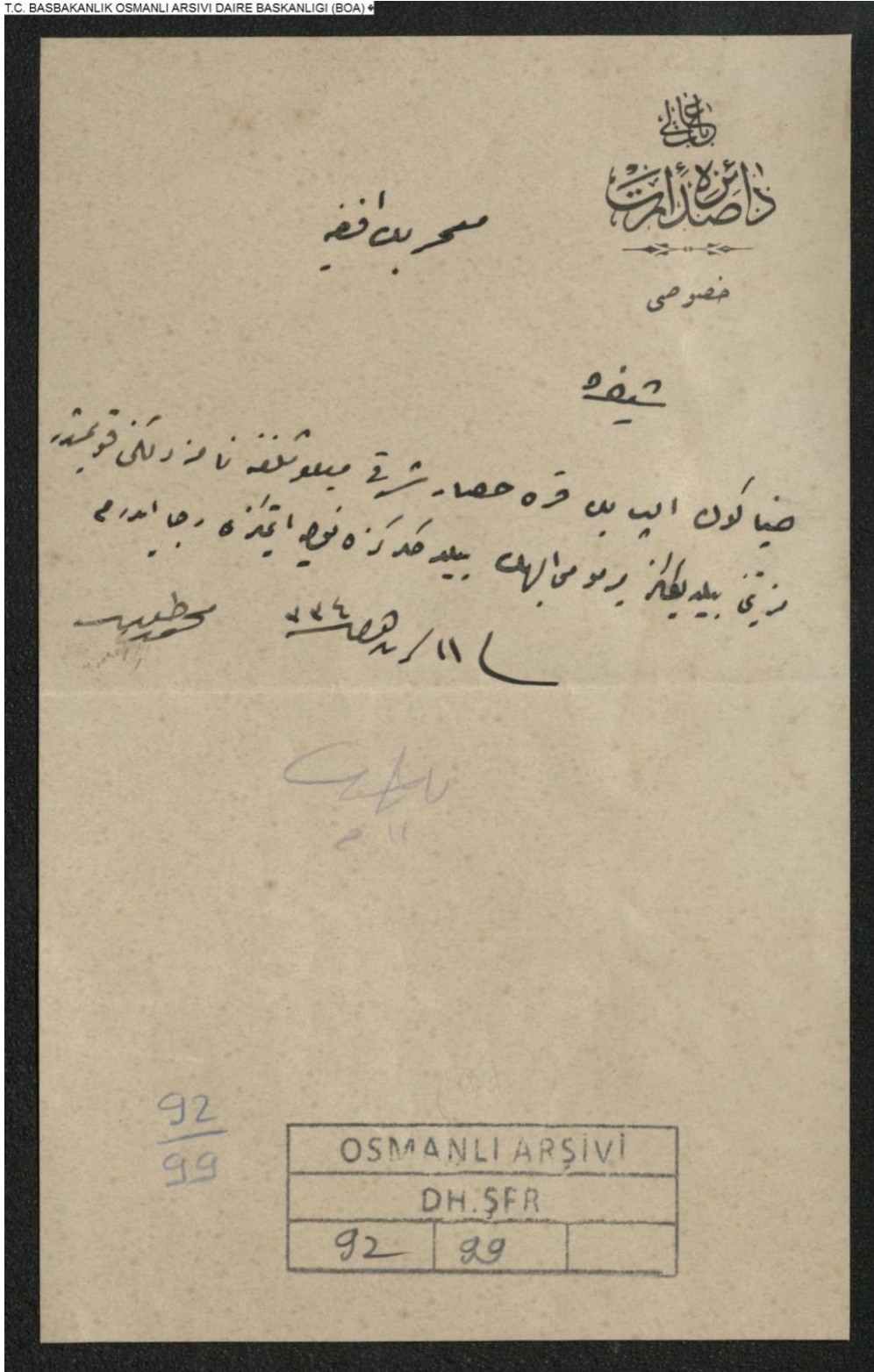
Özakpınar, Y. (2003). *Kültür Değişmeleri ve Batılılaşma Meselesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Özakpınar, Y. (2004). Ziya Gökalp’in Batı Medeniyeti’ne Bakışı. *Türkiye’de Sosyoloji- Ziya Gökalp Sempozyumu*, İstanbul, 5-10.

- Parla, T. (1999). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Resulzade, M. E. (2017). *Yeni Kafkasya Yazıları (1923- 1927)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Şapolyo, E. B. (1974). *Ziya Gökalp, İttihad Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri Yayınları.
- Semiz, Y. (2014). İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Türkçülük Politikası. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, III, 217-244.

EKLER

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAIRE BASKANLIĞI (BOA)



DH.ŞFR.00092.00099.001

Talat Bey tarafından Ziya Gökalp'in Şarkikarahisar milletvekilliğine adaylığı ile ilgili yazılan yazı. (BOA, 92. 99)

- ۷۹۹ -

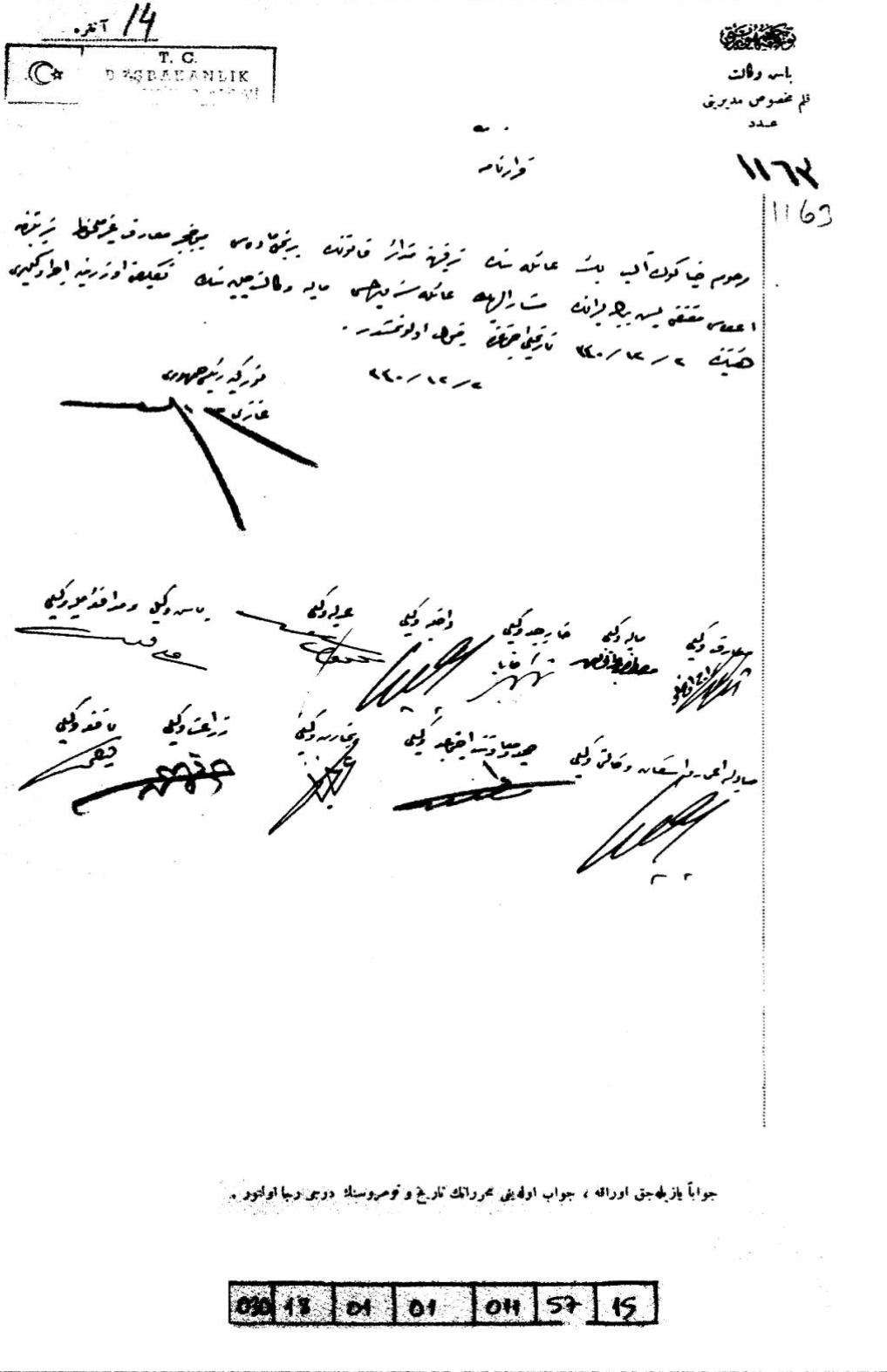
خارجیه وکالتہ

سعیوں

ارادت ترقیاً
ایضا کون اب بدلتی فہ ضارہ کورام الف ضارہ صرینہ حصہ الیہ سوریہ
انہ اصم و تقدر زماہ کتلتہ و اہر اولیہ العرفی جانیہ۔ بریہ زید جد برادران
اروبہ اہدیتہ صورام۔ بریہ سوریہ۔ سائر ^{بیتدیکر دیند} خانی خانیہ کتلتہ و تقدر
عابہ رتوز مجتہہ براہ سعادت اشہنی جانیہ
خزینہ سوریہ وہ کوراک و مزخ خزینہ احوال حوس صنف سعیدہ الشیم۔ و تقدر
ارزینہ سعادت خانیہ سعیدہ و تقدر سعیدہ سعیدہ و تقدر سعیدہ سعیدہ
اشہنیہ، ارزینہ ارزینہ ارزینہ ارزینہ ارزینہ ارزینہ ارزینہ ارزینہ
سعیدہ سعیدہ سعیدہ سعیدہ سعیدہ سعیدہ سعیدہ سعیدہ سعیدہ سعیدہ
ارادت ترقیاً
تقاریر

تجمع ۱۰/۱۰/۲۰

Ziya Gökalp'in Hastalığı sırasında Nusret Bey tarafından Hariciye Vekaleti'ne yazılan yazı. (BOA, 245.23.001)



Ziya Gökalp'in ailesine 5000 lira verilmesiyle ilgili kararname (BCA, 030.18.01.01.11.57.15)

Halkla İlişkiler: Bir Gerilla Savaşı (Kablolu Dünyada)*

Değerlendiren: Büşra Küçükcivil 

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık,
Konya, Türkiye, bkucukcivil@erbakan.edu.tr

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

GİRİŞ

Toplumların geçirdiği aşamalarda teknolojinin itici bir güç olduğu dönem içerisinde internet unsuru, kurumların iletişim faaliyetleri üzerinde derinden bir etki yaratmış ve bu faaliyetlere farklı bir soluk getirmiştir. Öyle ki bu teknolojik ilerleme yazarlar tarafından matbaanın bulunuşu kadar önemli bir gelişme olarak algılanmıştır. Bir zamanlar yeni olan, ancak şu anda aşinalık kazanılan bu aracın sunduğu imkânlar, halkla ilişkiler uygulayıcıları tarafından rahat bir şekilde benimsenmiş ve kullanıma geçirilmiştir, çünkü ulusal ve uluslararası düzeyde oldukça düşük maliyetlerle iletişim kurulmasına olanak tanımakla birlikte zaman ve mekân sınırlamalarını da ortadan kaldırarak kurumların hedef kitleleri ile olan iletişimini dönüştürmüştür.

Literatürde teknolojik gelişmelerin halkla ilişkiler, reklam ve pazarlama alanlarına dâhil edilmesini konu edinen çok sayıda çalışma gerçekleştirilmiştir. Teknolojik ilerlemelerin söz konusu alanlarda nasıl bir seyir gösterdiği ve stratejik politikalara ne denli etki ettiği mevzuu geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu sebeple konuya dair çalışma gerçekleştiren yazarlar, eserlerini sınırları belirlenmiş olan daha dar bir çerçeveden ele alma gereği duymuşlardır. Bu yazarlardan biri de Michael Levine'dir. Michael Levine, Levine Communications Office'in sahibi ve Halkla İlişkiler: Bir Gerilla Savaşı (Kablolu Dünyada), Guerilla P.R., The Address Book ve Lessons at the Halfway Point gibi pek çok kitabın yazarıdır. Sektörel anlamda derin bir tecrübesi olan yazar, elde etmiş olduğu deneyimlerini halkla ilişkiler uygulayıcılarına aktarmak için eserlerini kaleme almıştır. Burada dikkat çeken önemli bir husus vardır. Ortaya çıkartılan bu eser "Halkla İlişkiler: Bir Gerilla Savaşı (Kablolu Dünyada)" pek çok dile çevrilmiştir ve sınırlarının çok ötesine geçerek halkla ilişkilerin sadece sektörel uygulama alanına hitap etmekle kalmamış, akademik alanda da üniversitelerin lisans ve lisansüstü düzeylerinde okutulan bir ders kitabı niteliği kazanmıştır. Yazarın geliştirdiği kuram ve kavramlar halkla ilişkiler ders kitaplarında kendine yer edinmiştir. Yazdıkları Harvard Üniversitesi'nden Beyaz Saray'a kadar pek çok yerde okunmuştur ve geliştirdiği Tiffany Kuramı pazarlamada dinamik bir kavramı temsil edecek seviyeye erişmiştir.

Rota Yayın Yapım Tanıtım tarafından çıkartılan eserin 1. baskısı (2004) bu çalışmada incelenmiştir. Günhan Günay'ın çevirisi ile dilimize kazandırılan bu eser, 332 sayfadan ve 16 bölümden oluşmaktadır. İçeriği teşkil eden bölümler ise sırası ile şu şekildedir; Gerilla savaşında başarılı olmak: 21. Yüzyılda maliyeti düşük halkla ilişkiler yöntemleri, Web'i anlamak, İnternet üzerinde halkla ilişkiler nedir? Sınırları daraltmak, Hazır, nişan al, Ateş! Siz yaparsanız onlar gelecektir, Avınızı iyi tanıyın ya da medya siz olun, Mikroçipteki sarı sayfalar, Düşlerimdeki gerilla, Basınla tanışıyoruz, Zarar kontrolü, Her şey yolunda, şimdi ne olacak, Ne de olsa World Wide Web küçük bir yer, Kanatları açın ve sörf yapmaya başlayın! Bir gerilla sınavı.

Michael Levine kitabında, Guerilla P.R. adlı eserinden dolayı insanların kendisini Jay Levinson ile karıştırdıklarını ve onun yazdığı kitaplardan dolayı insanlardan iltifat aldığını söylemektedir. Yazar eserinde dostu olarak nitelediği Jay Levinson'a hayranlığını dile getirmektedir. Jay Levinson, Guerilla

* Künye: Michael Levine (2004), *Halkla İlişkiler: Bir Gerilla Savaşı (Kablolu Dünyada)*, İstanbul: Rota Yayın Yapım.

Marketing kitaplar dizisinin yazarıdır ve gerilla kavramını tanımlayan kişidir. Levine gerilla kavramının kendisi tarafından değil, Jay Levinson tarafından geliştirildiğini bu eserinde dile getirmektedir.

Peki, gerilla halkla ilişkiler nedir? Levine, geleneksel halkla ilişkiler uygulamaları için kurumların belirli bir düzeyde çeşitli kaynaklara (zaman, finansal, personel vb.) ihtiyacı bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan gerilla halkla ilişkiler daha çok söz konusu çeşitli kaynaklarda sıkıntı yaşayan kurumlar için geliştirilmiştir. Diğer bir deyişle gerilla halkla ilişkiler geleneksel halkla ilişkilere göre maliyeti daha düşük ve yaratıcı uygulamalardan oluşmaktadır. Gerilla halkla ilişkilerde karar alma ve hayata geçirilme usulleri geleneksel halkla ilişkilere göre doğal olarak farklılıklar barındırmaktadır. Karar ve uygulama aşaması açısından gerilla halkla ilişkiler sözlüğünde olması gereken sözcükler; “her zaman, yapabilirim, güven, hızlı, daha hızlı, en hızlı, yenilik, yeni, olacak, siz” olmalıdır. Gerilla sözlüğünde kesinlikle olmaması gereken sözcükler ise “yapamam, mazeret, duraksama, ben, asla, yavaş, spam, belirsizlik, olmaz, endişe” şeklinde sıralanmaktadır. Yazar kurumların ve gerillaların bir maceraya ancak artı ve eksileri iyice belirledikten sonra girmeleri gerektiğini savunmaktadır. Burada aslında PEST, SWOT vb. analizlere göndermede bulunduğu anlaşılmaktadır, çünkü gerilla halkla ilişkiler de geleneksel halkla ilişkiler gibi araştırma temelli bir uygulamadır.

Yazara göre teknoloji alanında yaşanan değişimler günümüz yöneticilerini baskı altında bırakmaktadır. Bu baskıya çözüm önerisi olarak verilebilecek pek çok yanıt bulunmaktadır. Yazar burada bir sınırlandırmaya başvurmakta ve yöneticilerin stresli pazar piyasasında kendilerine açık bir alan oluşturabilmeleri için resmin büyük bölümünde internet teknolojilerinden bahsetmekte iken detaylara inildiğinde web sitelerinin gerilla stratejide nasıl kullanılması gerektiğini pratik öğütler ile gerilla adaylarına sunmaktadır. Yazar internetin olağanüstü fırsatlar sunan yönünü ifade ederken bu teknolojinin kırılan yanlarının da bilinmesine dikkat çekmektedir. İnternetin ve web sitelerinin etkin bir halkla ilişkiler aracı olarak kullanılması konusunu dönemin şartlarına göre yorumlamakla birlikte zaman içerisinde gerilla stratejilerin çeşitlilik kazanacağını vurgulamaktadır. Öte yandan yazarın o dönemde gerillalar için vermiş olduğu öğütlerin tamamı günümüzde de ilginç bir şekilde güncelliğini korumaktadır. Değişen sadece kavramların hayata geçirilme yöntemleri olmuştur ve yazarın ifadesinde de belirttiği üzere “Gerilla P.R. eskimemiş, kolaylaşmıştır”.

Yazar, yeni iletişim teknolojileri ve küreselleşmenin halkla ilişkilere olan getirisini bir savaş olarak nitelendirmektedir. O’na göre halkla ilişkiler bir gerilla savaşıdır. Bu savaşta gerillalara yardımcı olacak en önemli silah, hız faktörüdür. Zaten yazar da kuramını hız ve yaratıcılık olmak üzere iki temel anahtar kelime üzerine konumlandırmıştır. Bilhassa hız kavramı, kuramın başlıca yapı taşlarından birini oluşturmaktadır, çünkü gerilla savaşında bir kalp atımı süreci içinde karar alınmazsa ölüm kaçınılmazdır. Sözcüklere göre hızdan söz edebilmek için “hareket eden bir cisim” olması gerekir. İş dünyası açısından ise hız başka bir anlamı ifade etmektedir. Burada hız, bir ölçüde başarıya erişmiş bir kuruluş anlamına gelmektedir. Arkasındaki rüzgâra güvenen ve hareketsiz duranın bir hızının olduğu söylenemez. Hız bir duygu olarak nitelenmektedir. Hız yakalanmaz ve bir başkası tarafından başışlanmaz, o ancak onu isteyen tarafından yaratılabilir. Onu kazanmak kadar korumak da önemlidir. Yaratıcılık ise gerilla halkla ilişkilerin can damarını oluşturan bir başka unsurdur. Yazar, yaratıcılık konusunda gerillanın kendi ruhunu ortaya koymasını gerektiğini ve dayanılmaz bir çekicilikte öykü oluşturmasını gerektiğini savunur. Gerilla tarafından gerçek bir öykü yaratılmalı ve bu öykünün toplumla birlikte eşik bekçileri tarafından da ilgi çekici olması sağlanmalıdır. Bu noktada gerillacı hem bir eşik bekçisi gibi düşünmelidir hem de eşik bekçilerinin ilgisini çekecek bir öykü oluşturmalıdır. Eşik bekçileri oltalardan yani öyküyü dayanılmaz kılan unsurlardan hoşlanırlar. Büyük küçüğü izler ilkesi ancak bu noktada başarılı olabilir. Büyük küçüğü izler ilkesi ile yerel medya araçlarından başlayarak kartopu örneğinde olduğu gibi daha büyük çaplı medya araçlarında yer edinmenin mümkün olacağını unutmamak gerekir. Gerilla halkla ilişkilerin en önemli mantalitelerinden biri de ne olursa olsun devam etmektir.

Yazara göre Veri Dumanı, tıpkı normal bir duman kadar zehirlidir. Bu duman, bedenden ziyade zihni etkilemektedir. Aşırı bilgi yüklemesinden kaynaklanmaktadır ve bu durum internet kullanımının artmasıyla birlikte daha da ağırlaşmaktadır. Bireyler TV, radyo, vb. araçlardan gelen bilgilerin dev bir

veri topuna dönüşmesi sonucu Veri Dumanı ile karşılaşılır. Oluşan dev veri topu toplumdaki bireylere sürekli olarak saldırı gerçekleştirir. Veri Dumanı bireylerin zamanını, zihin kapasitesini daimi olarak meşgul eder ve bireye aşırı bir yüklemeye gerçekleştirir. Bu yüklemeye karşısında çaresiz kalan birey, uykusundan dinç bir şekilde uyanamamakta ve zinde kalkamadığı için daha yavaş hareket etmeye başlamaktadır. Veri Dumanı Mr. Magoo Etkisi yaratmaktadır. Veri Dumanı ve Mr. Magoo Etkisi birbirine karışır ve sonucunda birey kendisi için gerekli şeyleri hatırlayamaz hale gelir. Böylesi bir durumda kalan birey, doğru olduğuna inandığı ve aslında yanlış olan bir bilgiyi karşı tarafa aktarabilir, hata yapabilir. Bireyler üzerinde yaratmış olduğu bu etki yazar tarafından çocukluk zamanında oynanan kulaktan kulağa oyununa benzetilmektedir. Kulaktan kulağa oyununda herkes bir öncekinin söylediğinden anladığını diğerine aktarmakta ve sonunda oluşan cümlelerin ilk söylenen cümleden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Normalde insanlar bunun nasıl olduğunu anlayamazlar, işte burada Veri Dumanı ve Mr. Magoo Etkisi kendini göstermektedir. Aynı etki internet ortamında da adeta bir virüs şeklinde oradan oraya bulaşmakta ve doğru olmayan bilgilerin yayılmasına sebep olmaktadır ki yazar bu durumu düşünce virüsü olarak nitelemektedir. İnternet ortamında bulaştırılan bu virüs, bir bilgisayardan diğerine ulaşmakta ve sonunda bir salgın oluşturmaktadır. Bu şekilde topluluk büyümektedir. Blair Cadısı'nda olduğu gibi. Ancak Blair Cadısı'nda gerillacılar tarafından topluluğa doğru bilgiler sunulmuştur. Bu sebeple yazar teknolojiyi iki tarafı keskin bir kılıç olarak nitelemekte ve çok farklı şekillerde kullanıma uygun bir yapısının olduğunu ifade etmektedir.

Quincy Magoo 1960'lı yıllarda çizgi filmleri yapılan ilginç ve sakar bir milyoner tiplemesiydi. Sevimli, fakat zekâsı kıt bir insandı ve oldukça miyoptu. İleri derecede miyop olmasından ötürü sürekli olarak kadınları erkeklerle, yeğenini köpeklerle ve daha pek çok şeyi birbirleri ile karıştırırdı. Göz rahatsızlığına rağmen ehliyet almıştı ve araba kullanıyordu. Tümünüyle görmüyor değildi yani gözünün önünden geçenleri az çok seçebiliyor, fakat bunları hep yanlış yorumluyordu. Günümüz dünyasında kalabalık iletilerin arasında boğulmuş olan insanlar da birer Mr. Magoo'ya dönüşmüşlerdir. Görüntülerin ve seslerin bombardımanı altında kalan bireylerin zihinleri karmakarışık bir hal almakta ve yorgun düşmektedir. Birey gün içerisinde iletilen bilgilerin tamamını birden zihninde tutamaz ve bu durum karışıklıklara sebep olmaktadır. Mr. Magoo Etkisi çağımız toplumlarında önemli ölçüde gerçekliğini gösteren bir kavramdır. Mr. Magoo Etkisi'nin özelliği iletilen mesajları bireyin yeterli bir açıklıkta anlayamamasıdır. Buna göre açık seçik düşünme yetisi ve yorumlama kapasitesi günden güne azalmaktadır. Birey gün içerisinde maruz kaldığı binlerce mesajı süzgeçten geçirmekte zorlanmakta ve düşüncelerini anlaşılır bir hale dönüştürmekte oldukça sıkıntı yaşamaktadır. Üzerindeki yük ve zaman baskısı da buna eklenince düzenleme, yorumlama, sınıflandırma ve depolama yerine karıştırma problemi ortaya çıkmaktadır. Bireyin bu çaresiz durumu gerillalar için büyük bir "avantaja" dönüşebilmektedir. İşte burada halkla ilişkiler gerillası Mr. Magoo Etkisi'nden yararlanma yoluna gitmektedir. Yazara göre web sitesi, kafası Veri Dumanı ile karışmış Mr. Magoo'ların bile aradıklarını bulabilecekleri kadar iyi tasarlanmış ve ambalajlanmış olmalıdır. Hedef kitleleri Mr. Magoo Etkisi altında etkileyecek olan ambalaj ise Tiffany Kuramı'dır.

Yazara göre Tiffany Kuramı, içinde sayısız gerçek barındıran temel bir düşüncedir. Bu kuram aslında bir ambalajdır. Tiffany ambalajının içerisine bir ürün, bir hizmet hatta siyasi bir partinin adayı dâhil olmak üzere pek çok şey yerleştirilebilir. Bu ambalajın içine giren ve paketlenen her ne ise ambalaj içinde verilen şeyin esas değerinden daha yüksek bir değerde algılanacaktır. Burada sebep, o ambalajı alan kişinin aptal olması veya başka bir problemi olmasından kaynaklı değildir. Ambalajın içindeki şeyin kıymetinin normalden daha yüksek algılanmasının nedeni insanların her şeyi şık ambalajlar içerisine sarma alışkanlığının olmasındandır. Dolayısıyla toplum tarafından siyasiler, yöneticiler, film ve TV yıldızları hatta tuvalet kâğıtları dahi Tiffany ambalajına sarılmaktadır. Tiffany ambalajı, nesnelerin algılanan değerini yükselten bir kavramdır. Algılanan değer ifadesinin altını çizmekte yarar vardır, çünkü halkla ilişkiler ve tanıtım dünyasında tüketicinin algıladığı onun için gerçektir.

Kurum politikaları ve hedef kitleler için önem arz eden şeffaf, katılımcı, simetrik ve müzakereye dayalı bir iletişim kurulmasında internet, halkla ilişkiler alanında büyük bir yardımcıdır. Kurumların bu yardımcıdan yararlanma şekillerinden biri de web siteleridir. Halkla ilişkiler alanına büyük katkı sağlayan internetten faydalanabilmek için halkla ilişkiler uygulayıcıları web siteleri geliştirme yoluna

başvurmuşlardır. Tabi ki bu aracın yönetimi kolay bir iş olmamakta ve içerdiği riskler bakımından profesyonellik gerektirmez. Kurumsal web sitelerinden, kriz yönetimi, itibar yönetimi, izlenim yönetimi, bilgi kaynağı olma ve daha pek çok özelliğinden ötürü faydalanılmaktadır. Örneğin, kurum eğer bir kriz ile karşı karşıya ise hedef kitlesinin ilk bakacağı yer kurumun web sayfasıdır (kitabın yazıldığı zamana göre bu değerlendirme yapılmıştır, ancak günümüzde dahi çeşitli mecralara ek olarak web sitesi bir kriz anında yine hedef kitlenin ilk bakacağı yer olma özelliğini korumaktadır). Tiffany Kuramı, kriz anında verilen mesajları yumuşatma işidir. Tiffany ambalajının kontrolü yaratıcısının elindedir ve bu ambalajın içinde soğuk ve katı gerçeklerden ziyade övgü ve iyimserlikler vardır.

Ortada eğer güvenilecek bir öykü var ise ve bu öykü merak uyandırıcı bir dille topluluğa saygı duyularak aktarılıyorsa girişimin başarısız olması mümkün değildir. Blair Cadısı bunun en başarılı örneklerindedir. Blair Cadısı projesinin yaratıcıları, filmleri için bir web sitesi oluştururken devrim niteliğinde bir hareket gerçekleştirdiklerini bilmiyorlardı. Onlar sadece internet dünyasında olmanın normal bir durum olduğunu düşünerek yola çıkmışlardı. Projenin yürütücüleri bir web sitesi oluşturdu ve burada filmlerine dair hiçbir bilgi vermedikleri gibi filmin varlığından dahi söz etmeden tanıtımını yapma cesaretine girişmişlerdi. Onlar, viral pazarlamanın ne olduğunu çok iyi kavramışlar ve filmlerine bunu yapabilecek kadar çok güveniyorlardı. Başarılarının arkasında yatan en önemli neden, filmin öyküsünün kurmaca olduğunu saklamamaları ve efsaneyi fazla ileriye götürmeden sunmalarıdır. Aksi bir durumda sonuç kesinlikle felaket olurdu. Dan Myrick ve Ed Sanchez insanların zekâlarına saygı duyarak adımlarını atmışlardır. Filmden hiç söz etmediler, fakat ortada bir film olduğunu ve onun da tamamen bir kurmaca olduğunu asla yadsımamışlar. İlginç olan şudur ki web sitesi filmden bağımsız bir kimliğe sahipti ve kendi başına insanların ilgisini çekecek bir varlık olarak yaratılmıştı. İnsanlar, onların web sitelerini defalarca ziyaret ettiler ve böylelikle viral pazarlama süreci ilerledi. Bu şekilde bir yerden sonra filmi insanlar (fanatiklerden oluşan topluluk) tanıtmaya başlamıştır. Kampanya artık kendi başına yaşamaya başlamıştır. Yapımcının da ifade ettiği gibi insanlar aslında buna hazır bir durumdaydılar. Dünyalar Savaşı'nda olduğu gibi Blair Cadısı'nda da bir sihir etkisi yaratılmıştır. Diğer bir deyişle insanların buna hazır olması ve doğru zamanlama ile birlikte başarı kaçınılmaz olmuştur. Filmin yapımcıları bu işin sonunda Sundance Film Festivali'ne katılmayı başarmışlardır. Bu başarının tek nedeni web sitesi değildir, ancak Blair Cadısı için yürütülen web kampanyasının halkla ilişkiler gerillaları için önemli bir mihenk taşı olduğunu yadsımamak gerekmektedir. Bu örnekte olduğu gibi, Levine web sitesinin gerilla yaratıcılık doğrultusunda oluşturulması gerektiğini, topluluğa daima saygı gösterilmesi hassasiyetini önemle vurgulamaktadır. Gerilla tarzı halkla ilişkiler göz boyayan bir iş değildir, açık ve doğrudan yöntemleri olan bir faaliyettir.

Sonuç olarak, yazılma amacının oldukça ötesinde etkiler ortaya koyan bu eser, halkla ilişkiler literatürüne yeni kavramların girmesini sağlayan serilerin içerisinde yer almaktadır. Yazar, konuyu okura anlaşılır ve eğlenceli bir düzende aktarmıştır. Sektörden bolca örnekler vererek konunun ve kavramların anlaşılır olmasını sağlamıştır. Gerilla halkla ilişkiler stratejilerini uygulayanlarla yapılan röportajlara eserde yer verilmesi de yine aynı şekilde okurun zihninde kavramların daha net oturmasını sağlamaktadır.

Yukarıdakilere ek bir değerlendirme olarak, eserde adı geçen kavramların halkla ilişkiler alanındaki yansımalarından kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Öncelikli olarak, gerilla uygulamalara halkla ilişkilerin tarihsel sürecinde rastlamak mümkündür. P.T. Barnum'un yapmış olduğu pek çok uygulama esasında gerilla taktiklere dayanmaktadır. Diğer taraftan yine aynı şekilde Edward L. Bernays'ın çalışmalarında da gerillanın kokusunu almak mümkündür. Bernays, tıpkı Tiffany Kuramı'nda olduğu gibi fikirlerini tüketiciye etkileyici ambalajlara sararak sunmuştur. Öte yandan, her ne kadar halkla ilişkilerin tarihsel sürecinde gerilla halkla ilişkiler uygulamalarına rastlanılsa da kavramın "gerilla" olarak dile getirilmesi, tanımlanması ve hakkında kitaplar yazılması Jay Levinson ve Michael Levine tarafından gerçekleştirilmiştir.

Michael Levine esasında bu eserinde interneti ve web sitelerini bir halkla ilişkiler aracı olarak anlatmanın çok ötesine geçmiştir. Eserinde bahsetmiş olduğu Veri Dumanı, Mr. Magoo Etkisi ve Tiffany Kuramı ile iletişim alanında yıllarca sürececek tartışmaların fitilini ateşleyici unsurlardan olmuştur. Levine'in gerilla halkla ilişkiler kavramı hem saha uygulayıcılarının hem de akademik

camianın mensupları tarafından dikkate alınmış ve paradigma farklılıkları doğrultusunda çeşitli yorumlamalara tabi tutulmuştur. Elbette ki bu yorumlar her cenahın kendi bakış açısına göre olumlu ya da olumsuz bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yorumların bazılarında Frankfurt Okulu'nun karamsarlığını görmek mümkünken bazılarının da ise liberallerin polyannacılığına şahit olmak olasıdır. Özellikle Tiffany Kuramı, halkla ilişkilere eleştirel perspektiften bakan, diğer bir deyişle anaakımın karşısında duran kesim tarafından çok sert bir dille eleştiri yağmuruna tutulmuştur. Levine'in kavramlarını eleştiren ve halkla ilişkiler uygulayıcılarını "şeytanın avukatı" olarak nitelendirenlerin görüşlerine bakıldığında, Tiffany Kuramı, bireylerin varlıksal değerlerini erozyona uğratan ve sonunda onları pazarlanacak bir metaya dönüştüren ticari bir kavramdır. Ambalajın içerisindeki şey birey değil de bir ürün ve hizmetse burada da yine hedef kitlenin zihni ambalajın aldaticılığı ile manipüle edilmektedir. Dolayısıyla eleştirellere göre böyle bir kuramın savunulabilir yönü olmadığı görüşü hâkimdir, çünkü eleştireller halkla ilişkileri "göz boyama", "illüzyon sanatı" vb. olarak addetmektedir. Oysaki Levine eserinde, gerilla halkla ilişkilerde yalana asla yer verilmemesi gerektiğini keskin bir dille savunmaktadır. Yalan ve sahtekârlık üzerine hedef kitleye sunulan gerilla halkla ilişkilerin hiçbir surette başarıya ulaşamayacağını ve böylesi bir durumda Tiffany ambalajının dahi bir işe yaramayacağını eserinin genelinde net bir şekilde ifade etmektedir. O'na göre Veri Dumanı'ndan kaynaklı Mr. Magoo Etkisi'nin bireyler üzerinde oluşması halkla ilişkiler gerillaları için olağanüstü bir fırsattır. Bu noktada, toplumun bilgiyi doğru anlamadaki azalan kapasitesi, Tiffany ambalajı ile kurum lehine çevrilebilir. Burada önemli olan, kampanya mesajının doğru, anlaşılır, ilgi çekici ve yaratıcı düzeyde olmasıdır. Söz konusu kampanyalarda ise internetin gerillalar tarafından rekabetçi bir ruh adına kullanımı devam etmektedir. İnternet kullanım oranının toplumlarda günden güne artması durumu da göz önüne alındığında, böylesi bir ortamda kurumların ve markaların web ortamında bulunmama şansları yoktur. Eserde de bahsedildiği üzere doğanların kutlamaları, ölenlerin yası bile artık oradadır.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)"