



MAVİ ATLAS



Gümüşhane Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

Gumushane University
E-Journal of Faculty of Letters



Mehmet TOPAL Merve KARAÇAY TÜRKAL Batuhan İsmail KIRAN Mustafa AYYILDIZ
Mesut KÜRÜM Mehmed Ali YILDIZ Oğuz HAŞLAKOĞLU Metin BAL Mustafa Nuri URAL
Seda ÖZSOY Ümit ÖZTÜRK Ayşe Gül ÇIVGIN Murat ERTEN Alper Bilgehan YARDIMCI
Işık SEZEN Emine PATAN İhsan TÜRKAL

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

SAYI 4, BAHAR 2015

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir

İndeks Bilgileri

Polish Scholarly Bibliography (<https://pbn.nauka.gov.pl>)

Türk Eğitim İndeksi (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

İletişim Bilgileri

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhanevî Kampüsü 29100

Gümüşhane/TÜRKİYE

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/gumusmaviatlas>

gu.maviatlas@gmail.com

Tel: +90 456 233 74 06 (1726)

Faks: +90 456 233 74 06

Yayın Tarihi

20 Nisan 2015

ISSN

2148-5232

MAVİ ATLAS
E-Journal of Faculty of Letters at Gümüşhane University

ISSUE 4, SPRING 2015

MAVİ ATLAS is a refereed journal

Indexation

Polish Scholarly Bibliography (<https://pbn.nauka.gov.pl>)
Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

Contact Information

Gümüşhane University, Faculty of Letters,
Bağlarbaşı Mahallesi, Gümüşhanevî Kampüsü 29100
Gümüşhane/TURKEY
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/gumusmaviatlas>
gu.maviatlas@gmail.com
Tel: +90 456 233 74 06 (1726)
Fax: +90 456 233 74 06

Publication Date

20 April 2015

ISSN

2148-5232

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

SAYI 4, BAHAR 2015

GŞÜ Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı
Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

Yayın Kurulu

- Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (*Editör*. Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (*Yardımcı Editör*. Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (*Yardımcı Editör*. Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan Üniv., Rize/Türkiye)
Prof. Dr. Ksenija AYKUT (Belgrad Üniv., Belgrad/Srbistan)
Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Prof. Dr. Faruk BİLİCİ (INALCO, Paris/Fransa)
Prof. Dr. Kerima FİLAN (Saraybosna Üniv., Saraybosna/Bosna-Hersek)
Prof. Dr. Âkif HÜSEYNLİ (Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Bakü/Azerbaycan)
Prof. Dr. Mahmut KAPLAN (Fatih Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU (Kırıkkale Üniv., Kırıkkale/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Kamran TALATTOF (Arizona Üniv., Arizona/ABD)
Yrd. Doç. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Engin GÖKÇÜR (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Arş. Gör. Mesut KÜRÜM (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Arş. Gör. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Arş. Gör. Aslı ÜNER (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)

MAVİ ATLAS
E-Journal of Faculty of Letters at Gümüşhane University

ISSUE 4, SPRING 2015

Owner on the behalf of Faculty of Letters at GŞÜ & Head of the Editorial Board

Prof. Dr. M. Muhsin KALKIŞIM (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Editorial Board

Assist. Prof. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (*Editor*. Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (*Associate Editor*. Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (*Associate Editor*. Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Prof. Dr. Hasan AYIK (Recep Tayyip Erdoğan Univ., Rize/Turkey)

Prof. Dr. Ksenija AYKUT (Belgrade Univ., Belgrade/Serbia)

Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)

Prof. Dr. Faruk BİLİCİ (INALCO, Paris/France)

Prof. Dr. Kerima FİLAN (Sarajova Univ., Sarajova/Bosna & Herzegovina)

Prof. Dr. Âkif HÜSEYNLİ (Azerbaijan National Acedemy of Sciences, Baku/Azarbaijan)

Prof. Dr. Mahmut KAPLAN (Fatih Univ., İstanbul/Turkey)

Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU (Kırıkkale Univ., Kırıkkale/Turkey)

Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)

Prof. Dr. Kamran TALATTOF (Arizona Univ., Arizona/USA)

Assist. Prof. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Assist. Prof. Dr. Engin GÖKÇÜR (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Alperen GENÇOSMANOĞLU (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Mesut KÜRÜM (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

Res. Assist. Aslı ÜNER (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

SAYI 4, BAHAR 2015

Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Üniv., Samsun/Türkiye)
Prof. Dr. Nazmiye Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Osmangazi Üniv., Eskişehir/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniv., Elazığ/Türkiye)
Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Celal Bayar Üniv., Manisa/Türkiye)
Prof. Dr. Menderes COŞKUN (Süleyman Demirel Üniv., Isparta/Türkiye)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniv., Bursa/Türkiye)
Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan Üniv., Konya/Türkiye)
Prof. Dr. Melek Dosay GÖKDOĞAN (Ankara Üniv., Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)
Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala Üniv., Uppsalla/İsveç)
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Üniv., Mardin/Türkiye)
Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya Üniv., Sakarya/Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniv., Muğla/Türkiye)
Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Üniv., Bayburt/Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniv., Kastamonu/Türkiye)
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üniv., Erzurum/Türkiye)

MAVİ ATLAS
E-Journal of Faculty of Letters at Gümüşhane University

ISSUE 4, SPRING 2015

Advisory Board

- Prof. Dr. Necmettin ALKAN (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Prof. Dr. Yavuz BAYRAM (Ondokuz Mayıs Univ., Samsun/Turkey)
Prof. Dr. Nazmiye Nazan BEKİROĞLU (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Osmangazi Univ., Eskişehir/Turkey)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Univ., Elazığ/Turkey)
Prof. Dr. Âdem CEYHAN (Celal Bayar Univ., Manisa/Turkey)
Prof. Dr. Menderes COŞKUN (Süleyman Demirel Univ., Isparta/Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Univ., Bursa/Turkey)
Prof. Dr. Erol GÖKA (Necmettin Erbakan Univ., Konya/Turkey)
Prof. Dr. Melek Dosay GÖKDÖĞAN (Ankara Univ., Ankara/Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Univ., Muğla/Turkey)
Prof. Dr. Eva Csato JOHANSON (Uppsala Univ., Uppsala/Sweden)
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ (Mardin Artuklu Univ., Mardin/Turkey)
Prof. Dr. Abdülkadir ÖZCAN (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Univ., İstanbul/Turkey)
Prof. Dr. Necdet ÖZTÜRK (Bahçeşehir Univ., İstanbul/Turkey)
Prof. Dr. Kemal SAYAR (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya Univ., Sakarya/Turkey)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Univ., Muğla/Turkey)
Prof. Dr. Necmettin TOZLU (Bayburt Univ., Bayburt/Turkey)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Univ., Kastamonu/Turkey)
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Univ., Erzurum/Turkey)

MAVİ ATLAS
Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi

Hakem Kurulu (4/2015)

- Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniv., Bursa/Türkiye)
Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN (Marmara Üniv., İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniv., İstanbul/Türkiye)
Doç. Dr. Kamil ÇOLAK (Osmangazi Üniv., Eskişehir/Türkiye)
Doç. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Doç. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Doç. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Erhan DURUKAN (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Hasan ELLEK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. İlhan GÖK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Hasan TANRIVERDİ (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (Gümüşhane Üniv., Gümüşhane/Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Hacer TOPAKTAŞ (İstanbul Üniv., İstanbul/Türkiye)

MAVİ ATLAS
E-Journal of Faculty of Letters at Gümüşhane University

Board of Referees (4/2015)

- Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniv., Trabzon/Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Univ., Bursa/Turkey)
Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN (Marmara Univ., İstanbul/Turkey)
Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Univ., İstanbul/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Kamil ÇOLAK (Osmangazi Univ., Eskişehir/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ülkü ELİUZ (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Bilal KIRIMLI (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Bayram NAZIR (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mustafa AYYILDIZ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Erhan DURUKAN (Karadeniz Teknik Univ., Trabzon/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Hasan ELLEK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. İlhan GÖK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Mehmet Akif KORKMAZ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL (Gümüşhane Univ., Gümüşhane/Turkey)
Assist. Prof. Dr. Hacer TOPAKTAŞ (İstanbul Univ., İstanbul/Turkey)

İÇİNDEKİLER

MAKALELER

Mehmet TOPAL	Balkanlarda Bir Modernleşme Örneği: Rusçuk	1-25
Merve KARAÇAY TÜRKAL	Ahmed Azmi Efendi'nin Fas Elçiliği	26-37
Batuhan İsmail KIRAN	XVII. Yüzyılda Enderûn'daki Ödeme ve İn'âmlar Üzerine Bir İnceleme	38-52
Mustafa AYYILDIZ	Bir Derginin Serencamı: Halkın Dostları Dergisi	53-75
Mesut KÜRÜM	Türkçede İyelik Eklerinin Ele Alınışı ve Çağdaş Lehçelerde Kullanılışı	76-95
Mehmed Ali YILDIZ	Beyazıt'ta Bir Kültür Ortamı: Küllük Kahvesi	96-107
Oğuz HAŞLAKOĞLU	Picasso ve Sanatsal Eylem: Kübizm'in Doğuşu	108-119
Metin BAL	Postmodernizmin Düşünce ve Sanat Dünyasında Tanımı	120-135
Mustafa Nuri URAL	Antik Yunan'da "Teknik": Teknoloji Felsefesi Tarihine Genel Bir Bakış	136-144
Seda ÖZSOY	Anlamın Resim Kuramından Dil Oyunlarına: Ludwig Wittgenstein	145-154
Ümit ÖZTÜRK	Felsefe Dergileri Bibliyografyası (V)	155-164
Ayşe Gül ÇIVGIN	Dede Cöngî Siyâsetnâme'sinde Kadının ve Valinin Siyasal Görevleri: Hukuk-Siyaset İlişkisi Üzerine Bir Karşılaştırma	165-189
Murat ERTEN	Metafizik ve Epistemolojik Solipsizm Üzerine Eleştirel Bir İnceleme	190-200
Alper Bilgehan YARDIMCI	Kentsel Sitlerin Kentsel Peyzaja Katkıları: Giresun Zeytinlik Mahallesi Örneği	201-215
Işık SEZEN		
Emine PATAN		

KİTAP DEĞERLENDİRME

Mustafa Nuri URAL	Unabomber: "Sanayi Toplumu ve Geleceği"	216-230
İhsan TÜRKAL		

HABERLER

Seda ÖZSOY	"Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi Semineri" Hakkında	231-233
------------	---	---------

CONTENTS

ARTICLES

Mehmet TOPAL	An Example of Modernization in Balkans: Ruşçuk	1-25
Merve KARAÇAY TÜRKAŁ	Embassador to Morocco Ahmed Azmi Efendi Examining about Traditional Payments of the Palace School Enderun in 17th Century	26-37 38-52
Batuhan İsmail KIRAN	The Consequence of a Magazine: Halkın Dostları Magazine	53-75
Mustafa AYYILDIZ	The Handling of Possessive Suffiks in Turkish and the Use of it in Contemporary Dialects	76-95
Mesut KÜRÜM	The Cultural Environment in Beyazıt: Küllük Coffeehouse	96-107
Mehmed Ali YILDIZ	Picasso and Artistic Act: Birth of Cubism	108-119
Oğuz HAŞLAKOĞLU	The Definition of Postmodernism in the Worlds of Thought and Art	120-135
Metin BAL	“Technics” in Ancient Greek: A General View on the History of Philosophy of Technology	136-144
Mustafa Nuri URAL	From the Picture Theory of Meaning to the Language Games: Ludwig Wittgenstein	145-154
Seda ÖZSOY	Bibliography of Philosophical Journals (V)	155-164
Ümit ÖZTÜRK	Political Duties of Qadı and Governor in Dede Congi’s Political Treatise: A Comparison on the Relationship between Law and Politics	165-189
Ayşe Gül ÇIVGIN	A Critical Inquiry on Metaphysical and Epistemological Solipsism	190-200
Murat ERTEN	Contributions of Urban Sites to Urban Landscape: Giresun Zeytinlik Quarter Case	201-215

BOOK REVIEW

Mustafa Nuri URAL	Unabomber: “Industrial Society and its Future”	216-230
-------------------	--	---------

NEWS

Seda ÖZSOY	On the “Seminars about Philosophy and Culture of Living Together”	231-233
------------	--	---------

BALKANLARDA BİR MODERNLEŞME ÖRNEĞİ: RUSÇUK*

Özet

Rusçuk, 1388 yılında Türk hâkimiyetine girdikten sonra hızla gelişmiş, daha 16. asırda, nakliye, ticaret ve askerî açılardan, bölgenin son derece hareketli bir merkezi hâlini almıştır. Şehrin yıldızı özellikle Mithat Paşa'nın Tuna Valiliği sırasında parlamış, bağımsız bir Bulgaristan vücuda getirilmesi fikrinin önüne geçilmesi maksadıyla adil ve müreffeh bir idare oluşturulması yolunda adımlar atılarak Balkanlardaki Osmanlı modernleşmesi buradan başlatılmıştır. 1864 yılında Tuna vilayeti kurulmuş ve Rusçuk bu vilayetin merkezi olmuştur. Şehirde Türk ve Bulgar gençlerinin eğitim göreceği okullar faaliyete geçmiş, vilayet matbaası açılarak eğitim görenlere Bulgarca ve Türkçe materyal temin edilmiş ayrıca Tuna adıyla ilk resmî vilayet gazetesi ve Tuna Salnamesi neşredilmiştir. "Islahhane" adı altında sivil teknik okullar açılmış, asayişin sağlanması amacıyla karakollar kurulmuştur. Yol ve köprü yapımının hızlandığı bu dönemde, bir İngiliz şirketine ihale edilen Rusçuk-Varna demiryolu 8 Kasım 1866'da trafiğe açılmıştır. Tarımın gelişmesi ve daha çok ürün sağlanabilmesi için boş araziler tarıma kazandırılmış ve Avrupa'dan tarım makineleri getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rusçuk, Modernleşme, Balkanlar, Mithat Paşa.

AN EXAMPLE OF MODERNIZATION IN BALKANS: RUSÇUK

Abstract

Ruse/Rustchuk developed rapidly after it fell under the domination of Turks in 1388 and as early as the 16th century became an active logistic, trade and military center of the region. The city rose especially during the governorate of Midhat Pasha and to prevent the idea of independent Bulgaria, a fair and prosperous administration was targeted. Therefore Ruse was the starting point of Ottoman modernization in the Balkans. Danube Vilayet was created from eyalets of Ruse, Vidin and Nis in 1864 and Ruse became the center of that vilayet. Mixed Turk-Bulgarian schools were introduced in the city, teaching materials for students and first official vilayet newspaper Tuna were published in both Turkish and Bulgarian with the opening of vilayet printing house. Civil Technical Schools called as 'Islahhanes' were opened and police stations were established to maintain the order and safety of the community. During that period when road and bridge construction advanced Ruse-Varna Railway line, construction of which was undertaken by an English company was inaugurated on 8th November, 1866. Wastelands were transformed into agricultural lands to gain more yields and farm machinery were brought into the city from Europe to develop agriculture.

Keywords: Ruse, Modernization, Balkans, Midhat Pasha.

* Bu çalışma, 27 Haziran-1 Temmuz 2012 tarihleri arasında Girit'te düzenlenen 20. CIEPO Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuş fakat yayımlanmamıştır.

I. GİRİŞ

Askerî ve ticari sevkiyat bakımından önemli bir merkez olan Rusçuk, Bulgaristan’da Tuna Nehri’nin güney sahilinde ve Lom (Kara Lom) Nehri’nin Tuna’ya birleştiği yerdedir (Popov 1928: 5; Şemseddin Sami, 1308: 2323; İnciciyan ve Andreasyan 1974: 130). Tuna kıyısındaki karayolları ile İstanbul’a bağlanan güzergâhta bir kervansarayına benzeyen, öte yandan Orta Avrupa’dan Karadeniz’e uzanan su yolunun önemli bir istasyonu konumunda olan Rusçuk’ta trafiğin, özellikle askerî organizasyonlarda canlandığı görülmüştür (İvanova 1996: 51; Babinger 1988: 784; Siromahova 1970: 43).

Şehrin kuruluşuyla ilgili günümüze ulaşan bilgiler oldukça sınırlıdır. Bulgar kaynaklarına göre, Roma İmparatoru Trayan (MS. 98-117) döneminde kurulmuş olan şehir, hızla gelişerek bir liman şehri hâlini almıştır. Bir garnizon Roma lejyoneri tarafından korunan şehir ve kale (Parmakov 1936: 1; Simeonov 1929: 4) 4. yüzyıldaki etnik dalgalanmalar sebebiyle Roma’nın Tuna sınırındaki diğer toprakları gibi pek çok yağma ve saldırıya uğramıştır. Kabileler, şehirler ve köyler yok edilirken burası da yıkım akıbetinden payını almıştır. 7. yüzyıldan itibaren Bulgar Devleti’ne tabi olan şehir, eski Roma kalesinin bulunduğu yerde bir köy olarak ihtişamlı günlerinden uzak kalmıştır (Erdoğan 2005: 425).

Osmanlıların Balkanları ele geçirmelerine kadar Bulgarların Orta Çağ Tuna Kalesi hüviyetinde olan Rusçuk, İkinci Bulgar Devleti’nin (XII-XIV. yy.) kuzey sınırındaki savunma hattını oluşturan kaleler silsilesinden olmuştur (Bakardjieva & Yordanov 2001: 2). Osmanlıların bölgeyi fethetmesinden yaklaşık bir asır sonra, Türk kalesi olarak tekrar sahneye çıkmıştır (Parmakov 1936: 5; Simeonov 1929: 4). Balkanlar’da Osmanlı fetihleri başladığında Bulgar toprakları da yavaş yavaş Osmanlı hâkimiyetine girmiş, 1388 yılında Tuna kenarındaki diğer kaleler gibi Rusçuk da fethedilmiştir (Mehmed Neşrî 2008: 117; İsmail Hami Danişmend 1971: 76; Franz Babinger 1988: 784; ayrıca bkz. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi 1999: 180). Türk hâkimiyeti altında Rusçuk hızla gelişmiş, daha 16. asırda, nakliye, ticaret ve askerî açılardan, bölgenin son derece hareketli bir merkezi hâlini almış, daha önce ön safta yer alan Niğbolu ve Silistre gibi yakınındaki müstahkem şehirleri geride bırakmıştır. 14 Haziran 1576’da Rusçuk’tan geçen Fransız seyyahı Pierre Lescalopier, kısmen yayınlanmış olan seyahatnamesinde, şehri kalabalık nüfuslu, canlı ve zengin olarak tasvir eder (Babinger 1988: 785; Parmakov 1936: 5).

16. yüzyıl ortalarından itibaren gerçekleşen hızlı nüfus artışının en önemli sebebi, buranın Osmanlı ordusunun stratejik planlarına dahil edilmesidir. Bu tarihlerde Rusçuk kaza merkezi olmuş, Tuna limanları arasında önemli bir yer işgal ederek Yergöğü ile birlikte

Polonya, Transilvanya ve Vlaşko’dan imparatorluğun başkentine giden yolu koruma altına almıştır. Şehir, Varna ile İstanbul arasındaki trafiğe at ve arabacılar temin eden önemli bir kara istasyonu olmasının yanı sıra Kladovo-İsakça arasındaki nehir yolu boyunca kayık, gemi ve eğitimli personel temin eden hareketli bir liman ve tersaneye de sahip olmuştur. Coğrafi konumu ekonomik hayatın gelişimi için uygun şartlar sağladığından şehir Osmanlı pazarına aktif ve başarılı bir şekilde katılan birimler arasında yerini almıştır (Bakardjieva & Yordanov 2001: 17-18; Şarova 1997: 63; ayrıca bkz. Bostan 1992: 23).¹

17. yüzyıl başlarından itibaren Rusçuk, Roma döneminde olduğu gibi Tuna filosunun merkezi hâline gelmiş, 1603 yılında Tuna’yı korumakla görevlendirilen 50 firkateyn kışı Rusçuk Limanı’nda geçirmiştir. Bu durum artık Rusçuk’un diğer Tuna şehirlerine göre stratejik öneminin arttığına işaret etmektedir (Doikov 1959: 15).

17. yüzyıl Bulgar siyasetçi ve tarihçilerinden Petır Bogdan Bakşev, 8 Eylül 1640 tarihinde ziyaret ettiği Rusçuk’ta 200 Hristiyan, 200 Ermeni ve 3000 Müslüman evi bulunduğunu belirtmiştir. Buradan hareketle nüfus hakkında da rakamlar vererek şehirde 1000 Hristiyan, 1000 Ermeni ve 15000 Müslüman mevcudu olduğunu yazmıştır. Petır Bogdan Bakşev’in hane sayılarını gösteren rakamları 1656/57 ve 1663 yıllarına ait cizye kayıtlarına uymaktadır (Yordanov & Bakardjieva 1999: 32-33; Popov 1928: 7).

Ünlü Bulgar Katolik din adamı ve Ohrid Piskoposu Françesko Soimiroviç 3 Ağustos 1666 tarihli raporunda Rusçuk için şu ifadeleri kullanmıştır:

1664 yılında, Tuna kıyısında bulunan katedral şehri Rusçuğu ziyaret ettim. Şehir çok güzel ve bir çok milletten bir çok insan burada yaşıyor. Yunan Kilisesi’ne mensup kendi metropoliti var. Bizim yani Katoliklerin, piskoposu yok ve Katolikler, toplam 8 evde 45 kişilik nüfusa sahipler. Ben bunlardan 15 kişiyi kutsadım (Yordanov & Bakardjieva 1999: 36).

1697’den 1701’e kadar Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan Macar göçmeni Tökeli İmre’nin kâtipliğini yapan Yanoş Komaromi, Tuna’da yaptığı yolculuğun tasvirinde, “Tuna kıyısında uzanan Rusçuk, büyük bir Osmanlı şehridir. Bir kalesi vardır ve tüm Tuna firkateynlerinin, kayıkların ve gıda maddeleri taşıyan gemilerin limanıdır. Tuna Paşası burada yaşıyor ve her şeyi ucuza veriyor” demektedir (Keren 1996: 59; Yordanov & Bakardjieva 1999: 38).

¹ Rusçuk Tersanesi’nde Tuna için elverişli kalita, firkate, şayka ve üstü açık gibi gemiler yanında, muhafaza maksadıyla aktarma, şalope ve kırlangıç gemileri inşa edilmekteydi.

Seyyahların izlenimlerini anlatan bu ifadelere ve Rusçuk Şerriyye sicillerine göre şehir, 17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde tersanesi ve limanı ile askerî sevkiyat merkezi² olma özelliğinin yanında Müslümanlar ve diğer milletler için gümrüğü ve ticaret potansiyeli ile de cazibe merkezi olmuştur.³

18. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Osmanlı-Rus savaşlarından dolayı Rusçuk stratejik bakımdan ayrı bir değer kazanmış, 1768-1774 yıllarında kalede yeni savunma sistemi inşa edilmiş, şehrin etrafı surlarla çevrilmiştir. Yüzyılın sonlarına doğru Rusçuk Kalesi, Şumnu, Varna ve Silistre kaleleriyle beraber Osmanlı Devleti'nin kuzeyinde kalan topraklarını korumak maksadıyla oluşturulan savunma sisteminin önemli bir ayağı olmuştur (Kaçan vd. 2009: 14-15).

Şehrin yıldızı özellikle Midhat Paşa'nın Tuna Valiliği sırasında parlamış, (Parmakov 1936 p. 8-10) bağımsız bir Bulgaristan vücuda getirilmesi fikrinin önüne geçilmesi maksadıyla adil ve müreffeh bir idare oluşturulması yolunda adımlar atılarak Balkanlardaki Osmanlı modernleşmesi buradan başlatılmıştır. 1864 yılında çıkarılan “Vilayet Nizamnamesi”ne göre Rusçuk, Vidin ve Niş eyaletleri birleştirilerek Tuna vilayeti kurulmuş (Babinger 1988: 786) ve Rusçuk bu vilayetin merkezi olma hüviyetini kazanmıştır. Şehirde Türk ve Bulgar gençlerinin eğitim göreceği okullar faaliyete geçmiş, vilayet matbaası açılarak eğitim görenlere Bulgarca ve Türkçe materyal temin edilmiş ayrıca Tuna adıyla ilk resmî vilayet gazetesi ve Tuna Salnamesi neşredilmiştir (Bulgaristan'da Türk Basını 1980: 160; Babinger 1988: 786). "Islahane" adı altında sivil teknik okullar açılmış, asayişin sağlanması amacıyla karakollar kurulmuştur. Halkın isyanına neden olan vergi konusuna da el atılarak vergi türlerini hafifleten ve toplanmasını kolaylaştıran düzenlemeler getirilmiştir. Yol ve köprü yapımının hızlandığı bu dönemde, bir İngiliz şirketine ihale edilen Rusçuk-Varna demiryolu 8 Kasım 1866'da trafiğe açılmıştır (Akyıldız 2002: 131). Bu hat Osmanlı Devleti'nin ilk demiryolu hattıdır. (Kiel 2008: 246) Tarımın gelişmesi ve daha çok ürün sağlanabilmesi için boş araziler tarıma kazandırılmış ve Avrupa'dan tarım makineleri getirilmiştir. Bu iyi niyetli

² Bulgaristan Millî Kütüphanesi, Oryantal Bölümü (NBKM), *Rusçuk Şer'iyye Sicili (R) 4*, v. 33a, 35a, 39b.

³ Nehir ve göllerde faaliyet gösteren İnce Donanma konusunda dünyada en önemli ve görkemli süreci yaşayan millet Türkler olmuştur. Bunun en güzel ve kendine özgün ifadesi ise Tuna nehrinde yaşanmıştır. Bölgede, yaklaşık beş yüz yıl boyunca Tuna nehrinin pek çok kıyısına hâkim olan Türkler savaşlarını, ulaşımını, ticaretlerini önemli ölçüde bu nehri kullanarak yapmışlardır. Tuna nehrinde bin bir çeşit fayda ile akıp giden Osmanlı İnce Donanması ve nehir kenarlarındaki güçlü kaleler düşmana karşı düzenlenen seferlerde stratejik açıdan büyük bir önem taşımakta ve Avrupa içlerine dek uzanan Osmanlı destanına ayrı bir renk katmaktaydı. Avrupa'daki Osmanlı toprakları Osmanlı İnce Donanması ile hayatiyetini sürdürürken, Osmanlı İnce Donanması da nehir kenarlarındaki kale şehirlerinden beslenmekteydi. Şüphesiz bu kale şehirlerinin en mühimlerinden biri de Rusçuk'tu.

çalışmalara ve gayretlere rağmen Balkanların maruz kaldığı iç ve dış tehditlerden Rusçuk da nasibini almış 1877-78 Rus Harbi ve sonrasında ağır hasara uğramıştır. 21 Şubat 1878 Edirne mütarekesi ile boşaltılan şehrin 1880’de kalesi ve tahkimatı yıkılarak Bulgarların eline geçmiştir (Kiel 2008: 249; Babinger 1988: 786).

II. MODERNİZASYON ÇALIŞMALARI

Osmanlı modernleşmesi sadece Türkiye ile sınırlı değildir. Fransız İhtilali’nin tüm kıta sahinde yaydığı milliyetçilik dalgasıyla güçlenen fakat esasen Orta Çağdan beri Balkanlarda mevcut bulunan devlet yapıları, kilise, dil, edebiyat ve her daim canlı tuttukları bağımsızlık idealiyle hem tüm Osmanlı modernleşmesinin hızlandırıcısı olmuş, hem de devletin yıkılışına ve yeni ulus-devletlerin doğuşuna temel oluşturmuştur.

Osmanlı modernleşmesi otokratik bir modernleşmedir (Söğütü 2010: 108),⁴ iç ve dış gelişmeler, hayatının son kırk yılında imparatorluğu bu otokratik modernleşmeden anayasal bir monarşiye kadar sürükledi, imparatorluk genç Cumhuriyet’e parlamento, siyasal parti kadroları, basın gibi siyasal kurumları miras bıraktı. Cumhuriyet’in tabipleri, fen adamları hukukçu, tarihçi ve filologları son devrin Osmanlı aydın kadrolarından çıktı. Cumhuriyet ilk anda eğitim sistemini, üniversiteyi, yönetim örgütünü, mali sistemini imparatorluktan miras aldı. Cumhuriyet devrimcileri bir Orta Çağ toplumuyla değil, son asrını modernleşme çabaları ile geçiren bir toplumla yola çıktılar. Cumhuriyet’in radikalizmini kamçılaman öğelerden biri de toplumdan değişim adına yeterince talep oluşmadığı için radikal olamayan Osmanlı modernleşmesidir.

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Osmanlı reformcuları modernleşme problemini Osmanlı toplum hayatının tüm alanlarına Batı bilgi birikiminin yerleştirilmesi olarak tanımlıyorlardı. Modernleşme bu dönemde temelli ve kapsamlı bir dönüşüm süreci olarak algılanmıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısının Osmanlı reformcuları ise imparatorluğun artık kapsamlı bir reforma ihtiyacı olduğunun bilincindeydiler. Batı Avrupa’daki modernleşme Sanayi Devrimi’nin yol açtığı değişim ilişkileri neticesinde gerçekleşmişti. Buna karşın Osmanlı İmparatorluğundaki ekonomik, sosyal ve kültürel değişim Batı Avrupa’dakine göre tamamen farklı koşullara bağlı olarak başladı. Osmanlı İmparatorluğu, askerî mağlubiyetler ve toprak kayıpları sonucunda savunmaya dayalı bir modernleşme modelini benimsedi. Reformlar bürokratik seçkinler tarafından devleti muhafaza için tetiklenmiş ve aynı zamanda “yukarıdan” dayatılmıştır. “Batılılaşma”

⁴ Osmanlı modernleşmesi, halktan ziyade merkezi otoritenin talepleri doğrultusunda uygulamaya konulmuş bir gelişme olarak nitelendirilebilir. Midhat Paşa, vilayet yönetiminde Tanzimat’ın başından beri uygulanan modern otokratik yöntemi terk eden ilk devlet adamıdır.

olarak adlandırılan reform politikası Osmanlı toplumundan yükselen taleplerden ziyade imparatorluğa etki eden dış faktörlerden dolayı ülke gündemine girmiştir. Osmanlı İmparatorluğunun zayıflayan askerî gücü ve Rusya'nın Balkanlar'da artan baskısı, İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı politikasındaki nüfuzunu arttırmalarına imkân tanıdı. II. Mahmut'un askerî, ilmiye, bürokrasi ve toplumsal alandaki temel reform adımları Tanzimat Fermanı ile yeni bir boyut kazanmıştır (Gencer 2008: 355-356).

Tanzimat reformları ilk olarak devletin merkezine odaklanmış, ancak 1860'lı yıllarda taşraya uygulanmaya başlanmıştı. Bu süreçte milliyetçi hareketlerin doruk noktasına ulaştığı sayıları gittikçe artan muhacirlerin büyük bir sorun hâline geldiği ve farklı dinî ve etnik gruplar arasında gerginliğin yaşandığı Tuna bölgesine öncelik verilmişti. Yenilikler bu pilot bölgede uygulanacak ve başarılı olması hâlinde diğer vilayetlere de taşınacaktı. Midhat Paşa ise Osmanlı Devleti'ndeki bu yeni zihniyeti temsil eden bir vali olarak bu görevi üstlenmişti. Rusya'nın sistematik olarak yürüttüğü Panslavist politikalara karşı bir önlem olarak da düşünülen bu reformlar, Tuna bölgesini Midhat Paşa ile İstanbul'da bulunan Rus Büyükelçi N.P. İgnatiyev arasında adeta bir satranç tahtası hâline getirmişti. Bu konu Rus, Bulgar, Türk ve Batılı tarihçiler tarafından farklı yönlerine vurgu yapılarak değişik şekillerde ele alınmıştır. Mesela, Türk tarih yazıcılığında büyük bir başarı olarak gösterilen yol-köprü projesini, Rus ve Bulgar araştırmacılar halkın üzerine yüklenen haksız bir işgücü; Batılı akademisyenler ise Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme hareketinin bir parçası olarak aktarmaktadır.

Batı Avrupa'ya yaptığı gezi esnasında Midhat Paşa, yeni şehir planlamacılığı, Avrupa sağlık ve eğitim sisteminin yüksek seviyesi, şehirlerin hijyen ve estetiğine yönelik alınan önlemlerle tanışma fırsatını buluyor, Rusçuk'u vilayet merkezi olarak seçip, onu yeniden yapılandırma, gerekli gösterişi verme ve onu gerçek bir Avrupa şehrine dönüştürme görevini üstleniyordu. Yeni inşaat programı, hijyen ve imara yönelik önlem paketi, ulaşım, ticaret, üretim ve tarımın yeniden düzenlenmesine ilişkin bir dizi değişikliklerin yapılacağı oldukça hareketli bir dönem başlıyordu. Yerel üretimin teşvik edilmesi, çok sayıda yeni çalışma alanların açılması ve toplumsal iklimin iyileştirilmesi tüm halkın hayatında gözle görülür bir iyileştirme yaratıyordu. Hatta Rusçuklu devrimci N. Obretenov da şunu belirtmeden edemiyor: “Midhat Paşa'nın Rusçuk'a gelmesiyle o ana kadar acınacak durumda olan Bulgarların durumunda büyük değişiklikler meydana geldi. Onun iktidara geldiği hem Osmanlılar hem de Bulgarlar tarafından hissedildi. O, güçlü iradeli ve tarzı olan çok aydın bir insandı.” (Bakardjieva & Yordanov 2001: 29). Midhat Paşa Rusçuk'ta sadece dört yıl kalmıştır, fakat bu dört yılın içinde şehir bambaşka bir görünüm kazanmıştır. Şehir artık otellere, basımevine, gazeteye, kimsesiz çocuklar

bakımevine, bağımsız gemi teşkilatına, bayındırlık ve su işleri planlarına sahip olmuştur (Ganev 1928: 10).

Şimdi bu modernleşme çabalarının detayları üzerinde duralım:

A-İdari Düzenlemeler

Rusçuk şehrindeki pek çok değişimde olduğu gibi idari reformların mimarı da Ahmet Midhat Paşa'dır. 1822'de doğan Ahmet Midhat'ın asıl adı Ahmet Şefik'tir. Orta hâlli bir aileye mensuptur ve on iki yaşındayken Divan-ı Hümayun Kalemi'ne girerek bürokrasideki kariyerine başlamıştır. Zekâsı ve belagati ile hızla yükselir ve teftiş görevleri almaya, Meclis-i Vâlâ'nın Anadolu İkinci Kâtibi olmaya hak kazanır. Tabii bu süreçte Reşid, Ali ve Fuad Paşalarla ilişkileri gelişip tuttuğu saf netleştikçe Bab-ı Ali'de dostlar ve düşmanlar edinir. Bu, kariyerinin ilk aşaması olarak değerlendirilebilir (Çetinsaya 2005: 8; Aksakal 2009: 14).

İkinci aşama, 1861'de Balkanların en sorunlu vilayetlerinden Niş'e vali olarak atanması ve orada kısa sürede edindiği başarılarla başlar. Üç yılda altyapıdan sosyal sorunlara kadar her alandaki başarısı, 19. yüzyıl mahalli idareler reformlarının mimarlığının kendisine tevdi edilmesiyle ödüllendirilir. 1864'te yeni Vilayet Nizamnamesi'nin tesisinde ve pilot bölge olarak seçilen Tuna Valiliği ile ilk deneme görevi de ona verilir. Bu projenin hazırlanmasında, yıllar boyu beraber çalıştığı Cevdet Paşa'yla ters düşecek, sonraları rekabete ve husumete dönüşecek gerilim, başka boyutlar kazanacaktır (Aksakal 2009: 14).

Midhat Paşa kendisine Tuna Valiliği teklif olunduğunda ileride bütün Osmanlı Devleti'nde tatbikini düşündüğü meşrutiyetin küçük bir örneği olmak üzere vilayet merkezi olan Rusçuk'ta seçimle oluşacak bir vilayet meclisi kurulması şartıyla kabul edebileceğini bildirmiş ve tam salahiyyetle Rusçuk'a yollanmıştır. Yani “Vilayetler Nizamnamesi” ne göre 1864 yılında Osmanlı Devleti'nde ilk defa bir örnek vilayet olarak Tuna vilayeti kurulmuştur.

1864'te hazırlanıp yürürlüğe konulan *Tuna Vilâyeti Nizamnamesi*'ne göre vilayet teşkilatı yeni baştan düzenlenmişti. Eski eyalet sistemi yerine nahiye, kaza ve sancaklardan oluşan “vilayetler” kurulmuştu. Vilayetlerde valilerin, sancaklarda mutasarrıfların, kazalarda kaymakamların başında bulunacakları meclisler teşkil edilecekti. Bu meclisler idari ve adli yetkilere sahip olacaklar ve üyeleri arasında bölgenin Müslim ve Gayrimüslimlerinin, iki yıllığına seçimle gelen temsilcileri bulunacaktı. Bu vilayetlerde kurulan karma mahkemelerin üyeleri de bu yolla belirlenecekti. Nizamnameye göre, yılda bir kere

vilayet merkezlerinde diğer sancak ve kazalardan gelecek temsilcilerden oluşan bir Meclis-i Umumi toplanacak ve vilayeti ilgilendiren işler bu mecliste müzakere edilecekti. Taşra yönetiminde bu meclisler ve mahkemeler yoluyla idari ve adli işler ayrılıyordu. Böylece İstanbul’dan önce taşra yönetiminde bu ayrılığın temelleri atılmış oluyordu. Tuna Vilayeti’nde Midhat Paşa ve Halep Vilayeti’nde Ahmed Cevdet Paşa tarafından uygulanan bu sistem daha sonra bütün imparatorluğa yayılmaya çalışılmıştır (Seyitdanlıoğlu 2007: 209-210).

Tuna vilayeti 7 sancaktan ve 48 kazadan ibaret idi. Varna, Tulça, Rusçuk, Tırnova, Vidin, Niş ve Sofya sancakların merkezi oldu. Midhat Paşa’nın devlet adamlığı meziyetleri ve liberal fikirleri Tuna Vilayeti Meclis-i Umumisi’ne yansımıştır. Zira mecliste 14 Müslüman ve 14 Hristiyan murahhas vardı. Ancak Meclis-i İdare-i Vilayet, 7 Müslüman ve 4 Hristiyan memur ve azadan oluşuyordu. Midhat Paşa, İngiliz kaynaklarına göre Müslümanların ve Gayr-i Müslimlerin eşitliği için çalışmış, bu yüzden İstanbul ve Tuna vilayetinin ulema fanatikleriyle çatışmıştır (Bakardjieva & Yordanov 2001: 30; Rızaj 1986: 59-60; Midhat Paşa’nın Hatıraları: 1 1997: 44-45).⁵

Midhat Paşa’nın Rusçuk ve mücavir vilayetlerdeki uygulamaları bir anlamda 1856 sonrası Osmanlıcılığının “laboratuvarı” özelliğini taşımaktadır. Midhat Paşa, Osmanlı vatandaşlığı etrafında bir birlik duygusu yaratmanın yolunun Müslüman ve Hristiyan tüm tebaaya eşit ve adil davranmaktan geçtiğinin bilincindeydi. Zira dış tahriklerin yanında, ağır vergiler, memurların adil olmayan davranışları, rüşvet ve yolsuzluklar, etnik isyanların fitilini ateşleyen başlıca nedenler arasında yer alıyordu. Memurların, devletin temel meşruluk ilkesi olan adalet nosyonu ile bağdaşmayan uygulamaları, tebaa nazarında devlet otoritesinin sarsılmasına yol açmıştı (Söğütü 2010: 106-107).

Tuna vilayetinin yeni teşkilatlanması münasebetiyle sancakların mutasarrıfları, Sabri Paşa, Rasim Paşa ve Abdurrahman Paşa gibi kibar ve muktedir kimselerden, kaza kaymakamları ve nahiye müdürleri de tecrübeli, doğrulukları belli olan adamlardan seçilmiştir. Şeriye memurlarının da geçici müddetleri feshedilerek daha ziyade ehil ve liyakat sahibi olan naipeler daimi olarak yerlerinde bırakılmış olduğundan dürüstlük ve işlerinden emin olan memurlar, memuriyetlerinde güvenle kalmışlardır. Bununla beraber

⁵ Bu uygulamaların devlet ve ahali üzerinde faydalı sonuçlar ortaya koyacağı belli olduğu hâlde zamanın şeyhülislamı Saadettin Efendi ile Fuat Paşa arasındaki anlaşmazlık ve kişisel düşmanlıktan dolayı, Saadettin Efendi ve taraftarlarınca engelleme girişimleri olmuş ama muvaffak olamamışlardır. Rusçuk’ta görev yapan ve vilayet usulüne muhalif olan Rusçuk Naibi Süruri Efendi ile Vilayet Mektupçusu Senih Efendi’nin vilayet nizamlarının icrasına mani olmak için yeni usule göre mahkemelerin kapanması ve şeriat hükümlerinin kaldırılması gerekiyor gibi sözlerle kamuoyunu fesada çalışmalarını da sonuç vermemiştir.

maaşlarının yeterli olmasından dolayı kimsenin gözü başka yerlerde olmamış, büyük küçük bütün vilayet memurlarının bir aile üyesi gibi birleşerek samimi bir gayretle çalışmalarından dolayı bu yoldaki ilerleme günden güne genişlemiştir. Vilayet dahilindeki suç oranlarının azalması, rüşvet ve irtikabın gündemden kalkması gibi neticeler hem Müslümanları hem de Hristiyanları memnun etmiştir. Bu durum Rusların Balkan politikası gereği Osmanlı Devleti’ni suçlamaları ve Avrupa nezdinde itibarsızlaştırma çabalarını kısmen engellenmiştir (Midhat Paşa’nın Hatıraları: 1 1997: 59-60).

Rusçuk’taki belediyenin, Tuna vilayeti içindeki konumundan dolayı otonom belediyeçilik olarak Türk topraklarında sultana bağlı halklar için bir model oluşturduğu hatta araştırmalara konu olduğu göze çarpmaktadır. Osmanlı uzmanı ünlü Japon tarihçi T. Sahara özerk belediyeyi ve Türk reformlarından övgüyle bahseder (Şarova 1997: 68-69).

Rusçuk merkezli Tuna vilayetinde edinilen bu başarılı tecrübelerin diğer vilayetlere de yaygınlaştırılması için buradaki uygulamanın talimat ve nizamnamelerinin birer suretlerinin Bâb-ı Âli’ye gönderilmesi emir buyrulmuştur. Vilayet mektupçusu Rıfat Efendi talimat ve nizamnamelerin hepsini toplayarak İstanbul’a göndermiş ve kısa sürede bu evraklar yayınlanarak nüshaları bütün vilayetlere gönderilmiştir. Fakat şartların farklı olması ya da uygulayıcıların yetersizliği gibi nedenlerle aynı sonuçlar diğer vilayetlerde alınamamıştır (Midhat Paşa’nın Hatıraları: 1 1997: 58-59).

B-Eğitim ve Kültür Alanında Yaşanan Değişim

1-Rusçuk İslahhanelerinin Kurulması

Midhat Paşa valilikleri sırasında Niş, Rusçuk ve Sofya’da ıslahhane kurarak yetim kalmış Müslüman ve Hristiyan çocukların korunması ve meslek edinerek toplum hayatına katılmalarına katkı sağlamıştır. Bu okullar ülkemizde sanat okullarının ilk tipini oluşturmuştur (Söğütü 2010: 1099). İslahhanelerin açılması onun Osmanlıcılık ideolojisinin şekillendirdiği ileri görüşlü, sosyal, kültürel ve iktisadi politikalarının bir parçasıydı. Gerçekten de Midhat Paşa, 1863 yılında Niş’te ilk ıslahhaneyi açtığı anda buraya farklı kültürlerden gelen çocukların alınmasını istemişti. Zira toplum yapısını oluşturan muhtelif dinî ve etnik grupların aralarındaki husumetin ve ayrılıkçı eğilimlerin bu şekilde ortadan kaldırılabilmesine inanıyordu (Öztürk 1995: 430).

Rusçuk’ta önce erkek daha sonra kız ıslahhanesini açan Midhat Paşa’nın ihtiyaç sahibi çocuklara yönelik Niş’te hayata geçirdiği ıslahhane projesinin amacına ulaşmış olması

onun Rusçuk'ta da benzer bir kurumun açılması için harekete geçmesini sağlamıştır (Ferlibaş 2013: 581). Açılış tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte 1865 yılının ilk yarısında faaliyete geçtiği tahmin edilen ıslahhanede, Niş'teki gibi mesleki eğitime ağırlık verilmiştir. Islahhane, üç katlı taşan yapıma bir bina olup giriş katında 8 oda, birinci ve ikinci katında 24 oda, büyük bir salon, bahçe ve Viyana'dan alınan mobilyalarla donatılmış bir sosyal tesisten oluşmaktadır. Sosyal tesiste yüksek mertebede olan memurlar, yabancılar ve Rusçuk'tan geçen diplomatlar konaklamakta, eğlenceler, tiyatro gösterileri düzenlenmekteydi (Todorova 1997: 373).

Niş'te olduğu gibi Rusçuk Islahhanesi'nde de öğrenci sayısı hızla artmış, başlangıçta terzilik, kunduracılık, debbağlık meslekleri öğretilmeye çalışılmıştır. Terzilik ve kunduracılık eğitimi alanlar ıslahhanede yetiştirilmiş, debbağlık ile sonradan çeşitlenen diğer mesleklere ilişkin eğitim ilgili kurumlarda verilmiştir. En işe yarayan ve revaçta olan mesleklerden biri olarak kabul edilen debbağlık sanatını layıkıyla öğretebilecek ustaların bulunmaması Niş ve Rusçuk ıslahhanelerinden bu alanda yetiştirilmek üzere seçilen 10 öğrencinin bu işin oldukça ileri düzeyde yapıldığı İstanbul'daki Debbaghâne-i Âmire'ye gönderilmesine neden olmuştur (Ferlibaş 2013: 592).

Rusçuk Islahhanesi'nde Niş Islahhanesi'nden farklı olarak kâtiplik, kondüktörlük, demircilik, makinistlik ve mürettiblik gibi sanat dallarında da eğitim verilmiştir. Bu sanat dallarına mensup çocuklar meslekleriyle ilgili kurumda bizzat uygulama yapma imkânı bulmuşlar, kitabet tahsil edenler vilayet kalemlerine, kondüktör olarak yetiştirilenler Rusçuk Belediyesi'ne, demircilik mesleğini öğrenmek isteyenler araba şirketi demirhanesine, makinistlik eğitimi alan öğrenciler de İdâre-i Nehriyye Tersanesi'ne devam ederek mesleği öğrenmeye çalışmışlardır. Vilayet matbaasına teknik eleman yetiştirmek amacıyla Türkçe ve Bulgarca hatta Fransızca mürettiblik eğitimi verilenler ise matbaada pratik yaparak mesleği öğrenmişlerdir. Bir süre sonra bu işi meslek edinen ıslahhane öğrencileri gazete nüshalarını tamamen kendileri hazırlar duruma gelmiştir (Ferlibaş 2013: 593).

Eğitimini aldıkları meslekler sayesinde hayatlarını kazanmaya başlayan bu çocuklardan başka yine Rusçuk Islahhanesi'nde yetişmiş olan hesap işlerinde yani matematik alanında iyi oldukları için işe yerleştirilenler de olmuştur. Islahhane eğitim vermekle kalmayıp yetiştirdiği öğrencisine karşı sorumluluğunu mezuniyet sonrasında da sürdürerek iş bulmalarına yardımcı olmuştur.

Kimse ve çaresiz erkek çocukların içinde buldukları durumdan ıslahhaneler sayesinde kurtarıldıkları, sahipsiz olan kızların ise benzer bir kurumda barındırılarak

yetiştirilmeleri gerektiği düşüncesiyle Rusçuk'ta erkek ıslahhanesinin bir de kız ıslahhanesi açılmıştır. Bu konuyla ilgili olarak Meclis-i Umumi tarafından hazırlanan 28 Ekim 1867 tarihli mazbatada kimsesiz ve muhtaç olan kız çocukların bir kısmının bazı hayır sahiplerinin yanına verildiğinden özürlü olanların sahipsiz kalmaları üzerine böyle bir kuruma ihtiyaç duyulduğundan bahsedilmiştir. Devamında vilayet genelinde ıslahhanelere tahsis edilen gelirin daimi olarak 500 kadar çocuğun ihtiyaçlarını karşılayacak düzeye ulaştığından ancak kız ıslahhanesinin inşası ve giderleri için yeni kaynaklara gereksinim olduğundan söz edilmiş, bu kurumda erkek ıslahhanelerinde olduğu gibi çoğunlukla göçmen kızların yaşayacağı belirtilerek binanın yapımına muhacir aşarı fazlasından 150.000 kuruş ayrılması önerilmiştir (Ferlibaş 2013: 604-605).

Tuna Vilayeti Meclis-i Umumi kararı merkez tarafından uygun bulunmuş, tıpkı diğer ıslahhanelerin yapımı sırasında olduğu gibi halkın desteğine de başvurulmuştur. Toplanan yardımlarla binanın inşaatı tamamlandığı hâlde Midhat Paşa'nın valilikten alınması ve ıslahhanenin masraflarını karşılayacak kaynak olmaması nedeniyle kurum kısa sürede faaliyete geçirilememiştir. Erkek ıslahhanesinin giderlerine tahsis edilen gelirden artan meblağın kızlara kullanılabileceği görüşü üzerine 1872 yılında, gerekli personelin oluşturulması ve “...öksüz kızların toplanarak terbiye ve nakış gibi ta‘lîm-i sanâyi‘-i lâzime edilmesi için...” kurumun bir an önce açılması emredilmiştir. Aynı yılın eylül ayı itibarıyla kurumun yakında resmen açılacağı açıklanmıştır. İslahhaneye 10 yaşından küçük öksüz ve yetim olanların veya anne-babasından biri hayatta olmakla birlikte muhtaç durumda bulunanların alınacağı ilan edilerek bu durumdaki kız çocukların kaydına başlanmıştır. Nitekim aynı yılın sonlarına doğru ıslahhane faaliyete geçmiş, erkek ıslahhanelerinde olduğu gibi buradaki kızlara dinlerine göre Türkçe veya Bulgarca dersleri yanında yabancı bir hanım tarafından Fransızca, dikiş ve piyano eğitimi verilmiştir (Ferlibaş 2013: 606).

Böylece sahipsiz ve çaresiz erkek çocuklardan sonra aynı durumdaki kızlar da devlet koruması altına alınmış, hayata hazırlanmaya çalışılmıştır. İslahhane açıldığı ikinci yıldan itibaren kimsesiz ve muhtaç kızların dışında belirlenen yıllık bedeli ödeyerek eğitim alan küçük kızların devam ettiği bir kurum hâline de gelmiş, paralı öğrencilerden alınan meblağ ıslahhaneye gelir kaydedilmiştir (Ferlibaş 2013: 607).

2-Rusçuk'ta Basın-Yayın Faaliyetleri

Midhat Paşa Tuna Valiliği sırasında Rusçuk'ta bir basımevi kurdurmuş ve Tuna adı ile Türkçe ve Bulgarca bir gazetenin çıkarılmasını sağlamıştır. İlk vilayet gazetesi ve yerel dilde ilk resmî gazete olma vasfını taşıyan Tuna gazetesi, Rusçuk merkezli olarak 15 Mart

1865-13 Haziran 1877 tarihleri arasında yaklaşık 12 yıl yayım faaliyetine devam etmiştir. Türkçe ve Bulgarca olarak başlangıçta haftada bir gün (çarşamba) çıkan gazete, ikinci yıldan itibaren haftada iki gün (çarşamba ve pazar) çıkmaya başlamış ve bu süre zarfında 1172 sayıya ulaşmıştır. Her sayısı 4 sayfadan oluşan gazetenin yazı dili dönemine göre oldukça sade ve anlaşılırdır. Tuna gazetesinin 1-52. sayıları İstanbul Millet Kütüphanesinde bulunmaktadır. Son sayısı olan 1172. sayısına kadar olan asıl koleksiyonu ise Bulgaristan Millî Kütüphanesi (Nationale Biblioteque Cyril & Methodius) Oryantal Bölümünde muhafaza edilmektedir (Erdoğan 2011: 566-567).

Gazete, toplumun bilgi seviyesini yükseltmek ve devlet dışında siyasi ve toplumsal konularda fikir tartışmalarının yapıldığı bir kamusal alanın açılması konusunda önemli bir işlev üstlenmiştir. Midhat Paşa, bir yandan Bulgarca gazete çıkarıp kitaplar yayınlarken öte yandan da Bulgar okullarına Türkçe dersi ve Osmanlı tarihi ve coğrafyası gibi dersler koydurarak Osmanlı yurtseverliğini aşlamaya çalışmıştır. O, Rusya ve Sırbistan’dan gelen ihtilalci yayınların etkisini bu yolla kırmak istemiş ve bu çabalar kısa sürede bekleneni vermiş ve halk yeniden sükûnete kavuşmuştur (Söğütü 2010: 109).

Rusçuk’ta Tuna gazetesini takiben, Bulgar süreli yayınları “İztoçnik Mneniya” (1867-1868), “Slava” (1871-1873) ve “Uçilişte” (1872-1873) ve Bulgar dilinde bazı kitaplar yayımlanmıştır. Bu kaynaklardan bazıları çok az değerlendirilmiş olmasına rağmen, şehrin sosyal hayatına dair önemli veriler sunmaktadırlar (Şarova 1997: 74). 1869/1870 yılında Rusçuk’ta başöğretmen olan Dimitri Ençev ilk kimya dersi kitabını yayımlamıştır. Bu kitabın rağbet görmesi Rusçuk halkının Avrupa ilim düşüncesine olan ilgisinin ispatıdır. Kitaba İlarion Dragostinov, Radi İvanov ve diğer genç Rusçuklular abone olmuştur. Yine Rusçuk’ta Fransızca öğretmeni olan İvan Çorapçiev, burada “Fransızcaya ilk adım” kitabının ikinci baskısını yayımlamıştır. Defalarca baskıları yapılan bu eserler Rusçuk’taki halkın o tür kitaplara karşı ilgisini göstermektedir (İvanov 1997: 388).

3-Rusçuk’ta Avrupa İlgisi

Rusçuk’un şehir hayatına dair kaynaklar incelendiğinde, şehrin entelektüellerinin arasında 18. yüzyıldan itibaren yabancı temsilciliklerin ve ticari kurumların artmasına paralel olarak Avrupa bilimi, hayat şekli ve kültürünün ilgiyle izlenmeye başladığı göze çarpmaktadır. Özellikle Kırım Savaşı’ndan sonra Vidin, Lom, Sviştov, Niğbolu gibi Tuna kıyısında bulunan şehirler arasında Rusçuk, Avrupa ile ilişkilerde birinci sırayı almaktadır. Kültür faaliyetleri önemli ölçüde Avrupa modeli ve kültür değerleri etkisi altında gelişme göstermektedir (İvanov 1997: 391). Böyle olmasında şehrin Avrupa

ülkeleri ile yakın temaslarının yanında Midhat Paşa gibi Batı’yı iyi bilen yöneticilerin rolü önemlidir.

Georgi Çendov, tatil günlerinde seslendirilen müzik, diğer Tuna sahilinde bulunan Viyana şehri müziğiyle aynı demek ve Rusçukluların meziyetlerinden dolayı orkestralarıyla gururlanmaları gerektiğini söylemektedir. Orkestra şefinin Çek olmasının da önemli olmadığını; çünkü bu şehirde yaşayanların hepsinin sadece Rusçuklu olduğunu vurgulamaktadır. Çek, Yahudi, Ermeni, Alman, Romen olmanın bir sakıncası yok daha önemlisi Rusçuklu olmak diyen Georgi Çendov’un, şehrin en kalabalık unsuru olan Müslüman Türkleri bu cümleden anmaması ve şehrin Avrupa kültürüne ilgisinin artmasında bazı noktalarda başlangıç anının Midhat Paşa yönetimine denk geldiğini söylemesine rağmen yine aynı yönetimi asimilasyonla suçlaması manidardır (İvanov 1997: 391-392).

Nikola Obretenov’a göre, Midhat Paşa’nın yönetim kadrosunda doktorlar, mühendisler, eczacılar ve diğerleri varmış ve o “bayındırlık idarecilerini değiştirmiş; çünkü Rusçuk, bölgenin baş şehri olmuş ve oradan Avrupalılar, Rusçuk-Varna demiryolundan İstanbul’a seyahat ediyorlarmış.” Matbaa kurulmuş, gazete basılmaya başlamış, çeşitli alanlar modernize edilmiştir. Midhat Paşa bunların hepsini “Türk İmparatorluğunu sağlamlaştırmak için” yapmış ve bu modernizasyon Rusçuk şehrinin kalkınmasına neden olmuş ve dolayısıyla Avrupa kültürünün etkisi şehre daha kolay girmiştir (İvanov 1997: 391).

Tsveta Todorova ise şehrin protokol ziyaretçilerinin akınına uğradığını, kortejler, gösteriler, kutlamalar, tören kemerleri, altı beyaz at tarafından çekilen lüks faytonların Rusçuk şehir toplumunun renkli hayatını gösterdiğini belirtmiştir. Yine Todorova, Tuna bulvarında akşamları Fransız giysileri giymiş eşlerin dolaştığını, otel ve ıslahane önünde bulunan parkta bayram günlerinde yeni oluşan Rusçuk sosyetesinin biralarını yudumladıklarını, askerî müzisyenlerin çaldıkları müziğin dinlendiğini ve güneşin batışını izlediklerini zikretmiştir (Todorova 1997: 375).

4-Rusçuk’ta Müzik Anlayışında Yaşanan Değişim

Rusçuk’ta müzikal faaliyetlerin tarihî seyrine bakıldığında dört tür müzik göze çarpmaktadır. Bunlar Osmanlı Devleti’nin diğer bölgelerinde olduğu gibi askerî ve yönetsel faaliyetlerin bir parçası hâline gelen ve mehter müziği olarak da adlandırılan devlet müziği, tekke ve camilerde icra edilen dinî musiki, okulların kendilerine mahsus repertuarlarından oluşan müzik ve la-dinî olarak isimlendirilen eğlence müziğidir.

Avusturya delegeleri ile şehirden 1700 yılında geçen Simpert Nigel, iki paşa tarafından askerî müzik eşliğinde karşılanıp gönderildiklerini yazmıştır. Hayli zaman sonra 1808 yılında Rusçuk’tan Rus askeri kuryesi Aleksandır Krasnokutski geçmiş, Rusçuk Valisi Ahmet Efendi’nin konağına davet edilmiş ve orada kaldığı sürece müzik çalmıştır. Resmî Türk müziğini Nayden Gerov’un yazılarında da görüyoruz. 1846 yılında Rusçuk’ta Sultan Abdülmecid’in karşılanması sırasında yine müzikal bir faaliyet gerçekleştirilmiştir. Gösterdiğimiz örneklerde, gezginler detaylı olarak dinledikleri orkestraların müziği ve sazlar hakkında bilgi vermemiş, fakat onların sanatsal tesiri hakkında genel bir yorum yapmışlardır. Simpert Nigel ve Nayden Gerov, Türk müziğinin onlara uygun olmadığını belirterek bu müziği “Acıklı Müzik” ve “Hüzünlü Türk Çalgısı” diye değerlendirmişlerdir (Naletova 1997: 381).

Avusturya delegasyonunda aza olan ve Rusçuk’ta birkaç gün kalan Simpert Nigel, Avusturyalıların kendileri ile birlikte orkestralarını da götürdüklerini, bu orkestranın çeşitli merasimlerde çaldığını trompet ve davullarla günün ve kilise ayininin başlangıcını haber verdiklerini veya bir yerleşim yerine giriş ve çıkışta çaldığını söylemiştir. Bu sayede Rusçukluların müstesna bir durum yaşayarak Avusturya müziklerinden örnekler duyduklarını belirtiyor. Birçok milletten ibaret olan kasaba halkının bu tanınmamış müziği hayranlıkla dinlediklerini vurgulayan Nigel şunları yazmıştır: “Müziği duyan yüksek yöneticiler ve çok sayıda paşalar vardı, sıradan halk, Müslümanlar, Rumlar, Ermeniler ve diğer milletlerin halkı, bu müziği hayatlarında duymamışlardı. Onlar bir abide gibi, kıpırdamadan duruyorlardı ve bu seremoniyi hayranlıkla izliyorlardı.” Avusturya orkestrasının, toplanmış olan Rusçuk halkının önünde hangi eserleri çaldıklarını bilmiyoruz fakat buna Rusçuk halkının Batı Avrupa müziği ile ilk tanışması denilebilir. Gezin Gerard Kornelius Driş, 1718 yılında Graf Virmond’un idaresindeki Avusturya delegasyonunun Türk müziği ile karşılandığını belirtmiştir ki (Naletova 1997: 382) adını saydığı enstrümanlar dikkate alınırsa mehter topluluğu olduğu aşikârdır.

Tekke ve camilerde icra edilen dinî musiki alanında modernleşme bağlamında bir değişim yaşanmadığı için konumuzun dışında kalmaktadır. Türk okul müziğine gelince bu konu gezginlerin Rusçuk notlarında çok az belirtilmiştir. Nayden Gerov’un bir mektubunda Sultan Abdülmecid’in karşılanmasına değiniliyor ve Sultan buraya geldiğinde bütün halkın onu karşılamak ve selamlamak için sıraya durduğu, okul çocuklarının özellikle bu merasim için yazılmış şarkılar söyledikleri belirtiliyor. Gerov mektubunda: “Bulgarlar birkaç şarkı söylediler, bunlardan birisi “bizi destekleyen padişahımız” diye Rusça bir şarkı idi. Sonra Türk çocukları kendi dilince şarkı söylediler.” demektedir. Bu yazılanlar gösteriyor ki okullarda müzik dersinin olup olmadığı net değilse de gerek Bulgar gerekse

Türk çocukları bu tören için öğretmenleri tarafından hazırlanmışlardır (Naletova 1997: 382).

19. yüzyılın ikinci yarısına gelene değin Rusçuk'ta eğlence müziğinin evsafına ait bilgiye rastlayamıyoruz. Lakin en azından Osmanlı yöneticilerinin konaklarında klasik Türk müziği icra edildiğini tahmin edebiliyoruz. F. Kanits'e göre 1870'li yıllara gelindiğinde burada balolar tertipleniyor, akşam eğlenceleri oluyor, içtimaî müesseselerde, eğlence salonlarında orkestra çalıyordu. Bu müzik, Bohem ve Macar müzisyenleri tarafından icra ediliyordu. Yazar bunlara şahit oluyor, genç Bulgarların bu orkestra icraatlarını ne kadar büyük sevinçle karşıladıklarını görüyor. Aynı zamanda Kanits, Avrupa müziğinin bu gençler arasında olumlu tesirleri olduğunu belirtiyor.

Rusçuk İslahhanesi'nin girişinde bulunan restoran için F. Kanits yazısında şu ifadeleri kullanıyor: “Büfede Macar ve Fransız şarapları, Yunan, Fransız ve Bulgar gazeteleri bulunmakta. Yeni açılan müesseselerde Avusturyalı Halenstein ve Rigler tarafından bahçeler düzenlenmiş ve burada “artistler veya gezgin Macar müzisyenleri” müzik çalıyorlar. “Yüksek tepelerden görünüm muhteşem. Konsoloslar, Türk memurları ve subaylar burada buluşuyordu ve Ştraustan müzik valsleri ve kadriller seslendiriliyordu ve biz sanki vali şehrinden uzak olduğumuzu düşünüyorduk” (Todorova 1997: 373).

Osmanlı Devleti'nin payitahtında gerek askerî gerekse eğlence müziği alanında yaşanan değişim dikkate alınırsa batı temsilcileriyle sıkı münasebetleri olan Rusçuk'ta Batı müziğinin revaçta olması kaçınılmaz bir gelişmedir. Bilindiği üzere II. Mahmut (1808-1839) zamanında 1826'da mehter takımının kaldırılarak askerî bandonun (Mızıkai Hümayun) kurulması resmî olarak Batı musikisinin girişi olarak değerlendirilir. 1828'de de İtalyan besteci Giuseppe Donizetti II. Mahmut tarafından saray bando takımının başına getirilmiştir (Uslu 1999). II. Abdülhamit'in Batı müziği merakı da bilinen bir gerçektir.

C-Bayındırlık faaliyetleri

1-Ulaşım

Rusçuk şehrinin Tuna vilayetinin merkezi olduğu dönemdeki en büyük olay, Rusçuk - Varna demiryolu hattının kurulmasıdır. Bu olaya büyük ekonomik ve stratejik önem veriliyor. Zira hat kullanılmaya başlandığında tahıl ticaretine ve imalatına büyük hareketlilik getirecek, vilayetin dış ekonomi ilişkilerini kolaylaştıracak; Rusya ile bir savaş durumunda Osmanlı ordusunu savaşın yapıldığı ön çizgiye taşıyabilecek ve tabii ki Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde vilayetin modernize edilmesini sağlayacaktı (Georgiva 1997: 123).

Türklerin Bulgar eyaletlerinde döşediği bu yolun Rusçuk'u Varna'ya bağlaması tesadüf değildir. Amacı, sadece bu iki önemli stratejik ve iktisadi noktayı bağlamak değil, aynı zamanda bütün Karadeniz kıyısını İstanbul'a bağlamaktır. Türkler için önemli olan bu yol Bulgar halkı için de ekonomik ve iç bağlantılarının gelişmesi bakımından hızlandırıcı etki yaratmaktadır. Bölgenin ve ülkenin bütün olarak gelişimi bu ilerlemeye bağlıdır (Şarova 1997: 63).

1856 Paris Konferansı'ndan sonra gündeme gelen bu hat, Marsilya-Trieste yoluna göre daha iyi, hızlı ve karlıydı. Hat, inşa edildiği takdirde Batı Avrupa ile İstanbul arasındaki mesafeyi kısaltacak ve taşıma masraflarını büyük ölçüde düşürecekti. Proje imtiyazı için yapılan müracaatlardan Osmanlı Devleti'nin Anvers Şehbenderi Bemard Joseph Posno'nun müracaatı dikkate alınmış, 1859 yılında Posno'nun şirketi ile Varna-Şumnu ve Şumnu-Rusçuk olmak üzere iki kısımdan ibaret olacak demiryolunun sözleşme ve şartnamesi imzalanmış ancak imtiyaz sahipleri gerekli kefaleti ödeyemedikleri için imtiyaz fermanını alamamışlardır. Bir süre sonra imtiyaz sahiplerinin parayı yatırmaları üzerine (27Ağustos-6 Eylül 1861) tarihli ferman kendilerine verilmiştir (Erdoğan 2011: 571).

Şirketin kuruluşu ve iç tüzüğünün onaylanması ise 1863 yılını bulmuştur. "The Ruscuk And Yama Railway Company" adını şirketin temsilcisi Londra'daki William Gladstone, Varna-Rusçuk hattını 3 yıl içinde bitirmeyi taahhüt etmiş, garanti olarak da Osmanlı hazinesine 1.000.000 frank depozito yatırmıştır. Antlaşma 99 yıllığına yapılmış olup şirket bu amaçla toplam 45.000 adet hisse ile 137.500 adet tahvil çıkarmıştır. Tek hat olarak yapılacak demiryolunun inşaatı 1864 yılı baharında başlamış" ve iki koldan büyük bir hızla devam etmiştir." Hükümet demiryolunun geçeceği toprakları ücretini ödeyerek satın almıştır." İnşaat için gerekli iş gücü ise bölge halkından temin edilmiştir (Erdoğan 2011: 573).

Demiryolu hattı için ihtiyaç duyulan kereste, Rusçuk ve Varna çevresindeki ormanlardan, kullanılacak vagon ve diğer malzemeler ise Belçika'dan getirtilmiştir. Hat eksiklerine rağmen 8 Kasım 1866 tarihinde işletmeye açılmıştır. 33 şartlı olarak işletme izni verilen hatta trenler yaklaşık bir ay süreyle çalışmış ancak bu süre zarfında birçok kaza meydana gelmiştir. Bunun üzerine hükümet, hattaki eksiklikler tamamlanıncaya kadar kumpanyanın yolcu taşımamasını yasaklamış, sadece eşya ve zahire nakletmesine izin vermiştir. 21 Şubat 1867 tarihli Tuna gazetesinde çıkan haberde hattın tekrar açılması için teşebbüse geçildiği, yol memurlarının şirketten aldıkları emir üzerine bütün hazırlıkları tamamladığı ancak açılışın ertelendiği anlaşılmaktadır." Takip eden aylarda hattın

açılmasına rağmen şirketin eksikliklerini hâlâ tamamlayamadığı anlaşılmaktadır. Midhat Paşa'nın merkeze gönderdiği 26 Ekim 1867 tarihli bir yazıya göre hatta işleyen lokomotif sayısı en az 14 olması gerekirken 8 idi, yük vagonu sayısı ise 260 olması gerekirken 120 idi (Erdoğan 2011: 574).

Bu şartlarda işletmeye açılan hat, 1873 yılında 50 seneliğine Baron Hirsh'in Avrupa Türkiyesi Demiryolları İşletme Şirketine kiraya verilmiştir. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında demiryolu hattı zarar görmüş ve savaş sonucunda imzalanan antlaşmayla hat, Bulgar hükûmetine devredilmiştir (Erdoğan 2011: 575).

Rusçuk'un zaten önemli olan coğrafi konumu, Rusçuk-Varna tren yolu faaliyete geçtikten sonra daha da önem kazanmıştır. Rusçuk Limanı, kara veya deniz yoluyla İstanbul'a gitmek isteyen Avrupa elçileri ve Bulgar topraklarında bulunan konsoloslar tarafından sıkça tercih edilmiştir. Görev dolayısıyla ya da tatil amacıyla ülkelerine dönmek isteyen diplomatlar da bu limanı kullanmışlardır. 1869 yılında Süveyş Kanalı'nın açılışına katılan hemen hemen tüm Avrupalı hükümdarlar, başbakanlar ve yüksek görevliler Mısır'a gidiş ve gelişlerini Rusçuk üzerinden gerçekleştirmişlerdir (Şarova 1997: 79).

Kara yolları yapımı konusunda da Tuna vilayeti oluşumunun ardından önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Niş'te tecrübe olunduğu gibi, yapılacak yolun ölçülmesi ve bu yoldan istifade edecek ahalinin nüfusuna nispetle taksim ve bu hesapça bir köy ahalisinin işleyeceği yol nerede ve ne ölçüde olacak ise köylü tarafından gün içinde gidip yapmaları kendilerine teklif olunarak yaptırılması yoluna gidilmiştir. Köprü masrafları çoğunlukla kasabalardaki zengin kişilere yükletilerek üç sene içinde vilayetin her tarafında muntazam şoseler ve pek çok sayıda köprüler yaptırılmıştır ki, Niş bölgesi de dahil olarak hepsi hesap edilirse şose yollarının uzunluğu 3.000 kilometreye, büyük - küçük köprü sayısı da 1.420 adede ulaşmıştır (Todorova 1997: 48).

Ulaşımına dair bir başka konu da şirket arabaları meselesidir ki, bu arabalar daha önceleri Niş'te kurulmuş olduğu hâlde, daha sonra vilayetin her tarafına yayılmış olan şose yollarından dolayı, bu araba şirketi genişletilerek vilayet dahilindeki her birime işlemek üzere bir çok yerlerde merkezler ve duraklar yaptırılmıştır. Rusçuk'ta şirketin malı olarak bir fabrika inşa olunup gerek bir yerden diğer yere yolcu taşıyan ve gerekse kasaba içinde kiracılık eden araba ve faytonlar orada yapılmaya başlanmıştır. Bu şirketin gerek yolcuların taşınması gerek postaların taşınması hususunda sağladığı fayda ve kolaylığın derecesi herkes tarafından kabul edildiği gibi usul ve kuralları, idaresi ve diğer hususları dahi iki yüz yetmiş maddeyi bulan detaylı ve açıklayıcı bilgiler, mufassal olarak Matbu Talimatnamesinde belirtilmiştir (Midhat Paşa'nın Hatıraları: 1 1997: 48).

2-Şehir Planı ve Mimari

Balkan şehrinin temel karakteristiği şehrin yaşanan ve ekonomi kısmına bölünmesidir. Bu da beraberinde etnik mahallelerin oluşmasını sağlıyor. Osmanlı İmparatorluğundaki şehirler merkezi çarşılarından oluşuyor, çarşılar ticari ve toplumsal merkez ve hepsi birbirine benzeyen görünüşe sahip-bir katlı ahşap dükkânlardan oluşan sokaklar. Rusçuk’un topoğrafisine dair F. Kanits ve Z. Milkovski şunları söylüyorlar: “Avrupa ruhunda” “oriental tadı”. Rusçuk’un merkezi, vali konağı, askeriye kışlaları, işletme daireleri, 29 cami, 20 minare, hepsi Türk mahallesinde Tuna kenarında oluşan yüksek terasta bulunuyor. Onun yokuş kenarından Tuna’ya yaklaştıkça alçalan bölgelerinde, yeni göz alıcı Avrupa stiline uygun yapılar yükseliyor. Bunların arasında ünlü İslahhane Otel de var ve çeşitli konsoloslukların bayrakları yükseklerle çekilmiş” Doğu ile Batı burada kesişiyordu fakat daha sonra Batı üstünlüğünü gösterecekti ve küçük Türk evlerini, özellikle de merkezdekileri, ortadan kaldıracaktı. Rıhtıma giden ana caddeden başlayıp gara giden yol kenarındaki küçük evlerin hepsi kalkacaktı (Rusev : 425-427).

Ruslar, Bulgarlar ve Rumeli isimli bir eser kaleme alan Helmuth Graf Von Moltke 1835 yılında şehri tasvir ederken “İki sıralı evler arasında uzayan sokak, evlerin çatıları birbirine yakın ve kemer oluşturuyorlardı ve bu şekilde sokaktaki yolcuları güneşten ve yağmurdan koruyorlardı. Pazarda sadece lüleler, at hamutları, çizmeler, kunduralar, işlenmemiş pamuk materyalleri satılıyordu.” diyor (Todorova 1997: 372).

19. yüzyılın 60’lı yıllarından itibaren bu görünüm değişiyor. Bilgiler gösteriyor ki çarşı sokakları yeni iki fonksiyonlu evlerle kuruluyor, sokaklar genişletiliyor, yeni kaldırımlar döşeniyor, dükkânların çatıları yeniden Avrupai şekilde yapılıyor, gaz fenerleri yanıyor. Şehrin ticari ve yaşam kısımlarının birbirine girmeye başlaması, şehirdeki değişimin bir göstergesidir. Ticari kısım, evler ve dükkânlar hemen tamamı Avrupa tarzı şekline bürünmeye başlıyor. Geleneksel doğu görünümü şehrin Türk mahallelerinde korunuyor. Midhat Paşa nehir limanından ve demir yolu garından şehre giriş yerlerini daha görkemli hâle getiriyor. Sokakları hijyenik hâle getirmek için oraya çöp dökülmesini yasaklıyor, salhaneleri ve tabakhaneleri şehrin dışına taşıyor. Posta hizmetlerini, sayımları, vergileri, idare hizmetlerini ve diğer hizmetleri kolaylaştırsın diye sokaklara isim veriyor ve dükkânları ve mağazaları numaralandırıyor. Bu şekilde çarşı, sokak modern bir görünüme kavuşuyor ve şehrin ticari merkezi oluyordu.

Diğer Türk şehirlerinin de olduğu gibi, Rusçuk’un da en zarif tarafı Avrupalı F. Kanits’e göre mimarisi değil de etnografisinde bulunmaktadır. Saatlerce Tuna boyundaki küçük kahvehanede oturup sigaranızı veya nargilenizi ucuz kahve, şerbet ve tatlı ile içebilirsiniz

diyerek şehrin egzotik havasını ön plana çıkarmıştır. İslam mimarisinin en önemli sergi mekânları olan camiler 1895 yılında alınan bir kararla yıkılınca şehir sanki yüzyılların mirasına ters dönerek bambaşka bir kimliğe bürünmüştür (Todorova 1997: 375).

D-Ticari ve Zirai Faaliyetler

Tuna'nın Almanya'dan doğup Avrupa'nın büyük bir kısmını aşarak Karadeniz'e kadar uzanması şehre, bölgeye ve bölge halkına Avrupa ülkeleri ile geniş ilişkiler kurma fırsatını vermektedir. Bütün bunlarla birlikte, ait olduğu iktisadi bölge içinde tarım açısından en verimli ve zengin toprakları içeriyor olması Rusçuk'un rolünü ve önemini arttırmaktadır. Kuzeybatı Bulgaristan'ın Tuna Ovası'yla; doğuda, Varna'da Karadeniz kıyısıyla ve Balkanlar Geçidi ile Trakya'ya bağlantısı vardır (Şarova 1997: 63).

18. yüzyılın ikinci yarısına ait belgeler gösteriyor ki, Rusçuk, bazı malların aktif üreticisi ve hareketli ticaret merkezi olarak kendini ispatlamaya başlamıştır. Rusçuk'un uluslararası ticarete aldığı yer konusunda Fransız diplomat Charles de Peyssonell'in yazdıkları oldukça önemlidir. Ona göre: Rusçuk tüccarları Vlaşko'nun tüm ithalatına sahipler. En uzak yerlerden değişik mallar temin ediyorlar, düzenli olarak Edirne, Uzuncaova, İstanbul, Selanik panayırlarını ziyaret ediyorlar ve onlar tarafından getirtilen mallar, çok iyi fiyatlara satılıyordu. Yine ona göre yerel mallardan en çok sahtiyanlar ve deriler ünlüdür zira en önemli imalathaneler burada bulunmaktadır. Karsten Nibur da şehri, sürekli olarak yiyecek, bakkaliye, deri, yün, ağaç maddeleri, kömür, pirinç, çay, meyve, şeker gibi malların boşaltıldığı iyi düzenlenmiş limanıyla büyük ticaret merkezi olarak tanımlıyor. 1779-1782'de hazırlanan Tuna Nehri planında (Zemun'dan nehir ağzına kadar), Rusçuk yine büyük ve çok nüfuslu bir ticaret merkezi olarak gösteriliyor. Yine plana göre limanında, nehrin her iki tarafındaki ticarete hizmet eden onlarca gemi ve kayık bulunuyor.

İngiliz askeri misyonu üyesi olan William Whitman'ın tespitleri oldukça ilginçtir. Whitman 1801 yazında yolculuk yaptığı Rusçuk için şöyle diyor: “Burası bu bölgelerde serbest ticarete sahip tek şehirdir. Buraya her yerden mallar geliyor ve pazar bunların çeşitliliği ile dolu.” Bunlar: Leipzig basmaları, Linz kumaşları, Paris esansları, İngiliz şalları, tabakalar, kurdeleler, briketler, iğneler, toplu iğneler, kemerler, biberiye şişeleri, ilaçlar, elbiseler, danteller, fayanslar, müzik aletlerinin telleri, keman yayları, kalemler, çoraplar, saatler, yemek takımları, aynalar vs. Bu malların çoğu her kullanıcı için değildir fakat onların çeşitliliği yüksek hayat standardının, değişmiş zevklerin, lüks mallar tercihinin ve hatta daha sonra Avrupa'dan kopya edilen şehir hayatını uygulayacak moda düşkününü bir toplum kesiminin bir göstergesidir (Bakardjieva & Yordanov 2001: 21).

Kaynaklar gösteriyor ki 18. yüzyıl sonunda ve 19. yüzyıl başında Rusçuk’un ticari ilişkileri genişliyor, şekli değişiyor ve büyük kazançlar getiriyor. Yoğun ticari değiş tokuş yerel zanaat üretimini de teşvik ediyor. Rusçuk’ta kalmış birçok yabancı “fabrikalardan” bahsediyor. Bunlar muhtemelen büyük zanaat imalathaneleriydi. En ünlüleri sahtiyan, deri, balmumu, tütün, yün çuha, pamuk ve ipek atölyeleriydi. Rusçuk üreticileri sadece iç pazarla sınırlı değildi aynı zamanda dış pazarlara da mal veriyordu. Bu kuşkusuz yerel malların kalitesini ve çeşitliliğini arttırmıştır çünkü her geçen gün Avrupa standartlarını daha fazla göz önünde bulundurmaya zorlandılar (Bakardjieva & Yordanov 2001: 23).

Yoğun ekonomik hayat, önemli sayıda zengin tüccar ve zanaatkarların oluşmasına yol açıyor. Bunlar, yerel idarenin temsilcileriyle, yüksek gelir getiren mülk sahipleri, gemi işletmecileri vs. ile birlikte daha yüksek bir yaşam standardı getiriyor. 18. yüzyıl sonunda genellikle Belgrad, Niş, Vidin, Niğbolu ve Edirne’den gelen ilk Avrupalı aileler buraya yerleşiyor. Şehrin seçilmesi tesadüfi değildir çünkü burada ekonomik olanaklar çoktur ve şehir nispeten sakindir. Bu ailelerin kalıcı olmalarının en önemli sebeplerinden bir tanesi de Tirsinikli-zade İsmail Ağa’nın şehri ekonomik bakımdan kalkındırma politikasıdır. Musevilerle kurulacak ilişkilerin yerel ticareti geliştireceğini anlayan İsmail Ağa, Musevileri buraya yerleşmeleri konusunda kendisi teşvik etmiş, belediyelerini kurmalarına ve ilk sinagoglarını açmalarına yardımcı olmuş. Rusçuk ayanı için tarihçi Ş. Rozanes şöyle diyor: “Böyle bir yönetici olunca karışık zamanlara rağmen, herhangi bir risk almadan Musevilerin yerleşmesi doğaldı.”

Yeni ve eski yaşam ticaret merkezine paralel olarak yan yana devam ediyor. “Türk şehrinin merkezindeki küçük ve büyük pazar sokağı-Franz Kanits’e göre belirli günlerde çok hareketlidir. Buğday, sebze, meyve, hayvan vs. satan köylüler, rengârenk süslü olan Bulgar dükkânlarının önünde durup alışveriş yapmaktadırlar. En çok aranan zanaatlar Türk kundurası ve giysileri imal edenler ve saatçi, kürkçü ve saraç zanaatları yani yerli halk tarafından tercih edilen zanaatlardır. Avrupa malları daha fazla yabancılar tarafından ithal edilmektedir ve çok sayıda lüks Avrupa mallarından oluşan mağazalar, onların yanında da bazı ünlü Viyana giyim ve ayakkabı fabrikalarının şubeleri bulunmaktadır (Todorova 1997: 375).

Rusçuk’taki verimli arazilerin modern tarım faaliyetleriyle daha zengin hâle getirilebilmesi için tohum ıslah çalışmaları yapılmış, farklı türde buğday tohumları denenmiştir. Yine at cinsinin ıslahı için Eskişehir’deki Çifteler Hârâ-yı Hümâyûnundan özel atlar getirilmiştir.

E- Finansal Düzenlemeler

Bu anlamda dikkate değer en mühim çalışma “Menafî Sandıkları”nın kurulmasıdır. Yerel halkın temsilcilerinden oluşan bu sandıklar, yerel kaynakların toplanmasıyla oluşturulan nakdî birikimlerin toplandığı bir fon niteliğindedir. Rumeli vilayetlerinde, özellikle Midhat Paşa’nın valiliğini yürüttüğü Tuna vilayetinde uygulanan sandıklar, işlevini yerine getirmesi bağlamında çok faydalı ve başarılı bulunmuştu (Sunay 2002: 24). Çiftçilerin daima muhtaç oldukları borç para için mecburen tefecilere başvurdıkları ve ağır ve fahiş faiz yükünden dolayı mahsullerinin faydasını görmedikleri anlaşılmıştır. Memlekette Avrupa gibi düşük ve mutedil faizli borç para verecek bankalar teşkilini temin eyleyecek derecede henüz istidat olmadığından Midhat Paşa Niş valiliğinden beri buna bir çare düşünmekte idi. Bu defa vilayetlerin yeniden teşkilatlanması sırasında bu meseleye de yeni bir yol bulunmuştur. Şöyle ki; kokoroz (mısır) mahsulü diğerlerinden daha bereketli olup çok köyler dahilinde sahipsiz kalmış arazi bulunduğundan bir köy kaç hane ise ve hane başına yarım dönüm hesabıyla boş araziden yer ayrılarak boş veya sahibi belirsiz arazi yoksa bu oranda bir tarla kiralanarak köylerde mısır ekilmiş ve bunun ihtiyaç gösterdiği çalışmalar Müslüman köylerinde tatil günü olan cuma, Hristiyan köylerinde ise tatil olan pazar günleri bütün ahali tarafından imece usulüyle yapılmak ve mevsiminde mahsulü toplanmak üzere planlanmıştır. Bu zirai faaliyetten ne miktar mahsul elde edilmişse köy ihtiyar meclisleri marifetiyle toplanıp bağlı olduğu kaza merkezine götürülerek idare meclisi nezaretinde orada müzayede ile satılmak ve bir kazanın dahilindeki bütün köylerin bu şekilde satılan mısır paraları ne miktar olmuş ise her kaza merkezinde bu parayla “Yardım Sandığı” [Menafî Sandığı] adıyla bir sandık kurulmuş ve faydalı neticeler hasıl olmasıyla da yaygınlaştırılmıştır (Midhat Paşa’nın Hatıraları: 1 1997: 48).

Farklı finansal faaliyetlerden biri de ıslahhanelerin üretime yönlendirilip elde edilen kârın kurum masraflarının karşılanmasında kullanılmasıdır ki, ikinci yıldan itibaren sistemli hâle gelen bu katkının önemli meblağlara ulaştığı söylenebilir. Islahhanelerin en düzenli müşterileri askeri kurumlar olmakla birlikte, gerek panayırlardaki stantlara, gerek şehrin belli başlı yerlerindeki dükkânlara ve gerekse yılın belli günlerinde düzenlenen kermeslere halkın özel bir ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır (Koç 2006: 187).

III. SONUÇ

Osmanlı Devleti’nin reformcuları 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında modernleşme meselesini toplum hayatının bütün alanlarına Batı bilgi birikimini yerleştirmek olarak tanımlıyorlardı. Modernleşme bu süreçte temelli ve kapsamlı bir

dönüşüm süreci olarak algılanmıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısının Osmanlı reformcuları ise imparatorluğun artık kapsamlı bir reforma ihtiyacı olduğunu farkındaydılar. Rusçuk şehrinde yaşanan modernleşme takvimi de bu çerçevede adeta bu anlayışların provası mahiyetindedir.

Tuna Nehri'nin stratejik bir mevkiinde bulunan, sahip olduğu ticari ve zirai zenginliklerle ve limanı ile erken devirlerden itibaren Osmanlı Devleti'nin sefer organizasyonlarında önemli rol oynayan Rusçuk şehri 18. yüzyıldan itibaren Batılılaşma hareketlerinin yaşandığı bir yer olmuştur. Bunda Avrupalı devlet temsilcileri ve tüccarlarla yaşanan yoğun münasebetler etkili olmuştur. Şehrin yaşam kültüründen, bayındırlık hizmetlerine ve mimarisine kadar yaşanan değişim için en hareketli dönemi Midhat Paşa'nın valilik zamanı olmuştur ki bu süreç Osmanlı Devleti'nde artık kapsamlı reform ihtiyacının belirginleştiği döneme tekabül etmektedir. Midhat Paşa Rusçuk'ta sadece dört yıl kalmıştır, fakat bu dört yıl içinde şehir bambaşka bir görünüm kazanmış, kültür hayatı canlanmış ve yaşam standardı değişmiştir. Şehir artık otellere, basımevine, gazeteye, kimsesiz çocuklar bakımevine, bağımsız gemi teşkilatına, memleket sandığına, demiryolu, bayındırlık ve su işleri planlarına sahip olmuştur.

KAYNAKÇA

AKSAKAL, Hasan (2009). “Tanzimatın İki Yüzü: İcraatları ve Temsil Ettikleri Değerler Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Reformculuk Analizi: Midhat Paşa ile Sultan II. Abdülhamid”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*, 2 (9): 14.

AKYILDIZ, Ali (2002). “Balkanlara Osmanlılardan Miras Bir Çağdaş Medeniyet Ürünü: Rusçuk-Varna Demiryolu”, *Balkanlarda İslam Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri*, Sofya, 21-23 Nisan, 2000, s. 131, İstanbul: IRCICA.

BABİNGER, Franz (1988). “Rusçuk”, *İA*, Cilt 9, İstanbul: MEB.

BAKARDJİEVA, Teodora & Stoyan YORDANOV (2001). *Ruse. Prostranstvo İstoriya, [Ruse. Region and History]*, Ruse: Avangart Print.

BOSTAN, İdris (1992). *Osmanlı Bahriye Teşkilatı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara: TTK.

Bulgaristan'da Türk Basını, (1980). Ankara: Basın Yayın Genel Müdürlüğü.

ÇETİNSAYA, Gökhan (2005). “Midhat Paşa”, *DİA*, Cilt 30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- DANIŞMEND, İsmail Hami (1971). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (Cilt 1), İstanbul: Türkiye Yayınları.
- DOYKOV, Vasil G. (1959). *Ruse İkonomgeografıka Karakteristika [Economic & Geographic Character (Structure) of Ruse]*, Sofiya.
- ERDOĞAN, Meryem K. (2005). “Rusçuk Kalesi”, *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Bildiriler*, s. 425, Eskişehir.
- ERDOĞAN, Meryem K. (2011). “Tuna Gazetesi’ne Göre Osmanlı Devleti’nin Rumeli’de Bulunan Demiryolları”, *CIEPO Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Tarihi Araştırmaları 6. Ara Dönem Sempozyum Bildirileri 14-16 Nisan 2011 Uşak*, I, ss. 566-567. İzmir.
- ERDOĞAN, Meryem K.; FERLİBAŞ, Meral B. ve Kamil ÇOLAK, (2010). *Rusçuk Ayanı Tirsiniklizâde İsmail Ağa ve Dönemi (1796-1806)*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Evliya Çelebi Seyahatnâmesi 3. Kitap*, (1999). Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- FERLİBAŞ, Meral Bayrak (2013). “Tuna Vilayeti Islahhaneleri”, *Bellekten*, LXXVII (279): 581.
- GANEV, Spas (1928). *Ruse Vi Zorata Na Osvobojenioto, [Ruse on the Verge of Liberation]*, Ruse.
- GENCER, Mustafa (2008). “Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Kültür, Din ve Siyaset İlişkileri”, *Turkish Studies International Periodical Fort he Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(2): 355-356.
- GEORGİVA, Tanička (1997). “Proekti Za Jelezopitno Stroitelstvo 130 Godini Jp Liniya Ruse-Varna”, *Almanah*, II, 123, [Railroads Building Projects 130 Years of The Ruse-Varna Railroad”, *Almanac*, II], Ruse.
- İNCİCİYAN, P. L. ve H. D. ANDREASYAN (1974). “Osmanlı Rumelisi Tarih ve Coğrafyası”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 2-3: 130, (Ayrı basım), İstanbul.
- İVANOV, İvan N. (1997). “Avrupa Bilimine ve Kültürüne 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Rusçuk Şehrinde Duyulan İlgi”, *Almanak*, II, 388, Rusçuk.

İVANOVA, Svetlana (1996). “Vızrajdane Kım Predistoriyata Na Rusenskata Obşina Prez XVII i XVIII V.” [Enlightenment Towards The Pre-municipal Era of 17th and 18th Centuries in Ruse], *Almanah*, I, 51, Ruse.

KEREN, Tsvi (1996). “Evreite V Rusçuk-Razvitiето Na Evreyskata Obşina V Stolitsata Na Dunavskiya Vilaet” [Jews in Ruse: The Development of The Jewish Community President in The Capital of The Danubian Principality], *Almanah*, I, 59, Ruse.

KİEL, Machiel (2008). “Rusçuk”, *DİA*, Cilt 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

KOÇ, Bekir (2006). “Islahhanelerin Finans Olanakları ve İç İşleyişleri”, *OTAM*, 20: 187, Ankara.

Mehmed Neşrî, (2008). *Cihânnümâ*, Haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Çamlıca Yayınevi.

Midhat Paşa'nın Hatıraları: 1 Hayatım İbret Olsun [Tavsıra-i İbret], (1997). Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, İstanbul: Temel Yayınları.

NALETOVA, Violeta (1997). “18. ve 19. Yüzyıllarda Rusçuk'taki Müziğe İlişkin Bilgiler”, *Almanak*, II, 381. Rusçuk.

ÖZTÜRK, Cemil (1995). “Türkiye’de Meslekî ve Teknik Eğitimin Doğuşu I: Islahhaneler”, *Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız Armağanı*. 430, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.

PARMAKOV, Simeon P. (1936). *Ruse Vçera i Dnes [Ruse Yesterday and Today]*, Ruse.

POPOV, Nikola Georgiev (1928). *Opisanie na Rusçuk za Vremeto ot 1860-1879 Godina [The Description of Ruse Between 1860-1879]*, Ruse.

RIZAJ, Skender (1986). “Midhat Paşa'nın Rumeli’de Vilayetler Kurulmasındaki Rolü”, *Uluslararası Midhat Paşa Semineri Bildiriler ve Tartışmalar Edirne, 8-10 Mayıs 1984*, ss. 59-60. Ankara: TTK

RUSEV, Rusi (1997). “İki Yabancı Bakış Açısından Rusçuk Şehri, Şehir Alanı Hakkında Kültür-Semiotik Görünüş, Rusçuk”, *Almanak*, II, 425-427, Rusçuk.

SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet (2007). “Tanzimat Dönemi’nde Yüksek Yargı ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye (1838–1876)”, *Adâlet Kitabı*, Ed. Bülent Arı ve Selim Aslantaş, ss. 209-210. Ankara: Adalet Bakanlığı.

SİMEONOV, Sim. (1929). *Ruse Vi Minaloto i Dnesi [Ruse in The Past and Today]*, Rusçuk.

SİROMAHOVA, Ječka (1970). “Kım İstoriyata na Ukrepitelnata Sistema na Ruse po Vreme na Rusku-Turskite Voyni (1768-1878)” [The History of the Defense System of Ruse During the Russo-Ottomano Wars (1768-1878)], *İzvestiya Na Narodniya Muzey-Ruse* [The Bulletins of Public Museum–Ruse], Kniga IV [Book IV], 43, Bapha [Varna].

SÖĞÜTLÜ, İlyas (2010). “Türk Modernleşmesi Sürecinde Mithat Paşa”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 11 (1): 108.

SUNAY, Cengiz (2002). “Belediyeciliğin Doğuşu Sürecinde Osmanlı Mirası”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3: 24.

ŞAROVA, Krumka (1997). “Ruse Prez XV-XIX V.” [Ruse Between 15th–19th Centuries], *Almanah*, II, 63, Ruse.

Şemseddin Sami (1308). *Kâmûsü'l-a'lâm*, 3: 2323, İstanbul.

TEODORA, Bakardjieva & Stoyan YORDANOV (2001). *Ruse. Prostranstvo i İstoriya*, [Ruse. Region and History]. Ruse: Avangart Print.

TODOROVA, Tsveta (1997). “Eski Rusçuk'tan Yeni Rusçuk'a”, *Almanak*, II, 373, Rusçuk.

TODOROVA, Tsveta (1997). “Eski Rusçuk'tan Yeni Rusçuk'a”, *Almanak*, II, 375, Rusçuk.

USLU, Recep (1999). “Osmanlılarda Batı Musikisi Teorisi Eserleri: XIX. Yüzyıl” Erişim Tarihi: 02.02.2014, <http://www.turkishmusicportal.org/article.php?id=12&lang2=tr>

YORDANOV, Stoyan & Teodora BAKARDJİEVA (SİSTAVİTELİ), (1999). *Podbrani İzvori za İstoriyata na Grad Ruse i Rusenskiya Kray, II-XIX. V.*, [Selected Bibliography on the History of Ruse and Ruse Region, II-XIXth Centuries], Ruse: Avangart Print.

AHMED AZMİ EFENDİ'NİN FAS ELÇİLİĞİ

Özet

1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşları esnasında, Osmanlı Devleti, Karadeniz'in kuzeyinde Kırım başta olmak üzere büyük topraklar kaybetmiştir. Diğer yandan, İngilizlerin yardımıyla Akdeniz'e giren Rus donanması, Çeşme'de Osmanlı donanmasını yakarak hem karada hem de denizlerde Osmanlıları büyük zararlara uğratmıştır. Sonrasında, Rusya ile Avusturya'nın, Osmanlı Devleti'ni paylaşmak için yaptıkları gizli ittifak karşısında Babıâli, Kırım'ı tekrar alabilmek umuduyla, 1787'de Rusya ve Avusturya ile gireceği yeni bir savaşın arifesinde, savaştan başarıyla çıkabilmek için birtakım tedbirler almak zorunda kalmıştır. Bu tedbirlerden biri de Müslüman bir ülke olan Fas'tan maddi yardım sağlamak ve Akdeniz'de Çeşme Faciası'na benzer bir felakete karşılaşmamak için, Cebelitarık Boğazı'ndan Rus gemilerinin geçirilmemesi konusunda destek sözü almaktır. Öte yandan Osmanlı Devleti'ne tabi olan Cezayir ile Fas arasındaki anlaşmazlıkları gidermek amacıyla, 1785-1786 yıllarında Seyyid İsmail Efendi ve Fas'ın Cebelitarık Boğazı'nı kontrol etmesi ve Osmanlı Devleti'ne askerî yardımda bulunması amacıyla da 1787-1788 yıllarında Ahmed Azmi Efendi Fas'a elçi olarak gönderilmişlerdir. Bu çalışmada Ahmed Azmi Efendi'nin Fas yolculuğu, Fas şerifine gönderilen hediyeler, Fas'ın genel durumu ve Fas şerifi hakkında edindikleri izlenimler ile Fas şerifinin Cezayirlilerden şikâyeti ve Osmanlı Devleti'nin Fas'tan talep ettiği yardımlara dair bilgiler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Azmi Efendi, Fas Elçisi, Mevlay Muhammed, Fas.

EMBASSADOR TO MOROCCO AHMED AZMİ EFENDİ

Abstract

The Ottoman Empire lost its territories, including the Crimea to a large extent in the north of Black Sea during the wars among the years 1768-1774. On the other hand, the Russians caused to damage Ottoman both in land and at sea by setting fire to Ottoman Navy in Cesme after going into the Mediterranean Sea by the assistance of the English. The Sublime Porte had to take some precautions on the eve of forthcoming war which would begin against a concealed alliance between Austria and Russia for the purpose of dividing and sharing the land of the Ottoman Empire, in order to win the war and take back the Crimea. One of the precautions was to have pecuniary assistance from Morocco which is an Islamic country and to get a promise out of them for blocking the Gibraltar Strait against the Russian battleships so that they would not encounter an incident like the Cesme Disaster. On the other hand, Seyyid Ismail Efendi was sent to Morocco as an ambassador to settle the conflict between Morocco and Algeria which was dependent on the Ottomans, in the years 1785-1786. Another ambassador Ahmed Azmi Efendi was also sent to Morocco to request military aid and to get the Gibraltar Strait under control in the years 1787-1788. This paper includes Ahmed Azmi Efendi who were sent Morocco as an ambassador, the gifts which were sent to the Moroccan Shariff, the general state of Morocco, impressions of the ambassador relating to the Moroccan Shariff, Moroccan Shariff 's complaint about Algerians, and the aids to which the Ottoman Empire requested from Morocco.

Keywords: Ahmed Azmi Efendi, Ambassador to Morocco, Mevlay Muhammed, Morocco.

GİRİŞ

Tarih boyunca uluslararası ilişkilerin sürdürülmesinde, ülkelerin askerî güçleri ve jeopolitik konumları kadar önemli olan diğer bir unsur da diplomasi oluşturmaktır. Bu da bir devletin dış ilişkilerini elçiler veya temsilciler vasıtasıyla yürütmek anlamına gelmektedir.

Günümüzde, küreselleşmeyle birlikte, ülkeler arası ilişkilerin en üst düzeye ulaştığı bir dünyada, gerek ekonomik ve toplumsal gerekse siyasal ve kültürel alanlarda, iletişimin önemi daha da iyi anlaşılmaktadır. Özellikle siyasal iletişimin özünü oluşturan diplomasi'nin önemi ve gerekliliği de bu gelişmelere paralel olarak artmıştır. Dünya üzerindeki devletlerin sınırlarının belirlenmesinden, uluslararası ticaretin akışına, sosyal ve kültürel ilişkilerin yapısına kadar, pek çok alanın işleyişini sağlayan antlaşmalar, ittifaklar, protokoller, sözleşmeler vb. uzlaşma biçimleri diplomasi yoluyla oluşturulmaktadır ve bir ülkenin uluslararası alanda var olması ve gücünü sürdürmesi için diplomasiyi doğru, etkin ve tutarlı bir biçimde kullanması bir zorunluluktur.

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren çeşitli yabancı ülkelere birçok kere elçiler göndermek suretiyle diğer milletlerle olan ilişkilerinin yürütülmesini sağlamıştır. Bu elçilerden veya elçinin maiyetindekilerden herhangi birinin yolculukları sırasındaki gözlemlerini, yaptıkları işleri ve buldukları ülkelerde yaptıkları faaliyetleri, başta padişah olmak üzere sadrazam ve reisülkütuba bildirmek amacıyla yazdıkları nâmelere, takrîrlere, risâlelere, seyahatnâmelere ve havadisnâmelere genelde “sefaretnâme” denmektedir.

Osmanlı yönetimince gerek kısa süreli gerekse daimî olarak gönderilen elçilerden, yolculuklarını rapor etmeleri istenmiş ve bu raporlara önem verilmiştir. Hatta bu raporlar özellikle resmî tarihlerde vesika olarak kullanılmışlardır (Coşkun 2004: 22). Elçilerin bir kısmı hem gittikleri ülkelerde hem de giderken yol üzerinde gördüklerini, duyduklarını, edinmiş oldukları izlenimlerini kalıcı kılmak amacıyla bizzat kendileri kaleme almıştır. Bazen de bu bilgiler elçinin maiyetinde bulunan bir edip veya şair tarafından kaleme alınmıştır. Bu husus, Berlin'e de gitmiş olan Ahmed Azmi Efendi tarafından “tavr u adet ve nizam-ı mülkiyyelerine dair kesb-i ittila‘ olunan halattan bazısını iş bu cer'ideye tezyil kılınması” şeklinde ifade edilmektedir (Beydilli 2009: 293; Karamuk 1975: 249).

Bazı elçiler, yolculuklarını sadece rapor etmekle kalmamışlar, gözlem ve mukayese gibi yeteneklerini kullanarak yolculuklarından Osmanlı yönetimi için faydalı sonuçlar çıkarmayı amaçlamışlardır. Bu tür sefaretnâmeler aynı zamanda siyasetnâme özelliği de taşımaktadırlar. Mesela, Ahmed Resmî Efendi Berlin Sefâretnâmesi'nde yolculuğunu

anlattıktan sonra, Almanya kralı ve devlet yönetimi hakkında bilgiler vermiştir. Bu, Ahmed Azmî ve Râtîb Efendi gibi daha sonraki kimi sefaretnâme yazarları tarafından da takip edilecek bir tavır olmuştur (Aksan 1997: 60, Unat, 1992: 151-153).

Sefaretnâmeler, yazarlarının memur oldukları hizmet ve görevlerinin çeşidi ve içeriğine göre, genel ve özel olarak iki sınıfa ayrılabilir. Genel olanlar, elçilerin gezip gördükleri bölgenin idari ve ictimâî heyeti, askerî durumu, kültürü, sanayi ve özellikle de medeniyet düzeyi hakkında tespit ettikleri hususları belirten sefaretnâmelerdir. Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin, Fransa Sefaretnâmesi buna örnektir. Özel olanlar ise, elçilerin esas memuriyetlerinin ne suretle yapıldığına ait takrirler olup görevin nasıl yapıldığı ve sonucun kaydedildiği siyasi vesikalardır. Çalışmamızın konusu olan Ahmed Azmi Efendi'nin Fas Sefaret Takriri buna örnektir.

Türkiye'de sefaretnâmeler hakkında en geniş çalışma bilindiği gibi Faik Reşit Unat'ın "Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnâmeleri" adlı eseridir (Unat 1992). Bununla beraber son zamanlarda sefaretnâmelerin önemi daha iyi anlaşılmakta olup Osmanlı elçileri hakkında yapılan çalışmalarda büyük bir artış görülmektedir

Osmanlı Devleti tarafından Fas'a beş elçilik heyeti gönderilmiştir. Bu elçilik heyetlerinin gönderilme sebepleri ve görevleri şöyledir:

1. 1606 yılında I. Ahmed zamanında Bölükbaşı Mustafa Sulhi Ağa'nın, Zida'nın Osmanlı padişahından yardım istemesi üzerine gönderilmesi,
2. Elçi adı belli değil, 1704 yılında Fas hükümdarı Molla Şerif nezdine gitmesi,
3. Elçi adı belli değil, 1773 yılında Bir ilm-i cifr mütehasısı istemek üzere III. Mustafa tarafından gönderilen heyet,
4. Elçi, ulemâdan es-Seyyid İsmail Efendi, 1785-1786 yılında 1757 yılında Fas hâkimi olan Mevlay Mehmed'in, 1785'te I. Abdülhamid'e gönderdiği ve Cezayirliyle ilgili şikâyetlerini dile getiren elçilik heyetine karşılık gönderilen heyet,
5. 1787 yılında Ahmed Azmî Efendi'nin (1787-1791) Osmanlı-Rus-Avusturya Savaşında Osmanlı Devleti'ne maddi destek sağlamak amacıyla elçi olarak gönderildiği heyettir (akt. Bayraktar 2002: 594-595).

Ahmed Azmi Efendi'nin Fas'a elçi olarak gönderildiği 1787 yılı Osmanlı Devleti'nin çok sıkıntılı olduğu bir döneme tesadüf etmektedir. Osmanlı Devleti'nin, 18. yüzyıldaki siyasi durumu ve içinde bulunduğu kritik dönemi göz önüne alınırsa makalemize konu olan takririn önemi kendiliğinden anlaşılacaktır.

Ahmed Azmi Efendi'nin Hayatı

Ahmed Azmi Efendi'nin kaynaklarda Giritli olduğu belirtilmekle birlikte, (Mehmed Süreyya 1996: 346) Reisülküttab Tavukçubaşı Mustafa Efendi'nin mensup olduğu

aileden gelmesi dolayısıyla Kastamonulu olma ihtimali de vardır. Bunun yanında Ahmed Azmi Efendi ile ilgili bilinen bir başka önemli bilgi de Ahmed Resmi Efendi'nin yeğeni olmasıdır (Babinger 1982: 358-359). Azmi Efendi, memuriyetine Babiâli'de başlamıştır. Ahmed Resmi Efendi'nin 1763-1764 yıllarındaki Berlin elçiliği sırasında da onun maiyetinde bulunmuştur (Yalçınkaya 1999: 109). Daha sonra Babiâli'de çeşitli görevlerde bulunduktan sonra, devlet kademelerinde yükselmiştir. Osmanlı Devleti'nin, Kırım'ı Ruslardan geri alabilmek için, Sadrazam Koca Yusuf Paşa'nın da aşırı ısrarlarıyla gireceği yeni bir savaşın eşiğinde, Avusturya'nın Rusya ile ittifak yapması, Osmanlı Devleti'ni zor bir duruma sokmuştur. Sadrazam Yusuf Paşa, bu savaştan galip çıkabilmek için çeşitli siyasi tedbirler düşünmek zorunda kalmıştır. Azmi Efendi'nin Fas'a elçi gönderilmesi de bu tedbirlerden biridir (Unat 1092:148). Sadrazam Koca Yusuf Paşa böylece hem maddi yardım almayı hem de Rusların Cebelitarık Boğazı'ndan geçmesine engel olmayı amaçlamaktadır. Bu elçilik görevine, 1763 yılında Ahmed Resmi Efendi'yle Berlin'e gitmiş olan Ahmed Azmi Efendi uygun görülmüştür. Böylece 1 Temmuz 1787'de İspanya'ya elçi olarak giden Ahmed Vasıf Efendi ile birlikte Ahmed Azmi Efendi de Fas'a gitmek üzere yola çıkmıştır (Mehmed Süreyya 1996: 346-347). Fas'tan, 15 Nisan 1788 (9 Receb 1202)'de İstanbul'a dönerek rikab-ı hümâyûn mektupçusu olmuştur (Ahmet Cevdet Paşa: 51).

Ruslarla yapılan savaş esnasında 1790 yılı Ekim ayı sonlarında Kili, İsakçı ve akabinde İsmail kalelerinin düşmesi üzerine, Prusya, Rusların Tuna'yı geçmesi durumunda Osmanlı Devleti'ne yardım edeceğini bildirmiştir. Bu olayı takiben 1790 yılı Kasım ayının ilk günlerinde Ahmed Azmi Efendi, Haremeyn muhasebeciliği vazifesiyle, Berlin elçiliğine atanmıştır. Elçi sıfatıyla 11 Kasım 1790'da İstanbul'dan yola çıkarak 17 Şubat 1791'de Berlin'e ulaşmıştır. 21 Şubat'ta Kral II. Friedrich Wilhelm tarafından kabul edilmiştir. Berlin'de on ay kadar kalan Ahmed Azmi Efendi 11 Ocak 1792'de oradan ayrılıp 31 Mart 1792'de İstanbul'a dönmüştür (Yalçınkaya 1999: 109).

Ahmed Azmi Efendi, aynı yıl Nisan 1792'de sadaret mektupçusu olmuştur. Aralık 1794'te baş muhasebeci, Şubat 1795'de boğaz nazırı ve Mart 1796'da şikk-ı sâlis defterdarı ile hububat nazırı olmuş ve Ağustos 1798'de azledilinceye kadar bu görevini sürdürmüştür. Sonrasında, başka görevlerde bulunarak şikk-ı sâni defterdarı olmuştur. 9 Temmuz 1807'de Beyhan Sultan kethüdası olan Ahmed Azmi Efendi, 1809 ortalarında rikâb-ı hümâyûn kethüdası olmuş ve buradan da 1812'de ayrılmıştır. Bazı divani görevlerde bulunduktan sonra 10 Nisan 1821'de vefat etmiştir. Kendisi, Bostan İskeleyi'nde defnedilmiştir (Mehmed Süreyya 1996: 346-347).

Ahmed Azmi Efendi'nin siyasi hayatı göz önüne alındığında önceleri, aldığı görevleri daha parlak olup siyasi işleri iyi bildiğini fakat sonraki yıllarda pek de etkin görevlere getirilmediğini görmekteyiz.

Ahmed Azmi Efendi'nin hem Fas hem de Prusya hakkında sefaretnâmesi bulunmaktadır.

Ahmed Azmi Efendi'nin Fas'a Elçi Olarak Gönderilme Sebepleri

Osmanlı Devleti 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşında Rusya karşısında hezimete uğramış ve Kırım'ın Ruslar tarafından ilhak edilmesine engel olamamıştır. Böylece II. Katerina (1763-1796), Osmanlı toprakları üzerinde daha geniş emeller beslemeye başlamıştır. 1780 yılı Haziran başlarında Avusturya hükümdarı II. Joseph ile aralarında bir görüşme gerçekleştirerek Osmanlıların Avrupa'dan atılması ve topraklarının kendi aralarında paylaşılması esasına dayanan planlar yapmışlardır (Beydilli 1985: 122).

Rusların bu faaliyetleri, Osmanlı Devleti tarafından büyük tepkiyle karşılanmıştır. Fakat intikam almak ve gerekirse kuvvet kullanarak Kırım'ı kurtarmak niyetinde olan Osmanlı Devleti, iç sorunlar ve tamamlanamayan askerî ıslahatlar yüzünden savaşılabilecek durumda değildi. I. Abdülhamid (1774-1789) üzerinde derin etkisi olan Gazi Hasan Paşa, savaş taraftarlarına tek başına karşı çıkarken Osmanlı Devleti için, İngiltere ve Prusya'nın maddi ve askerî destekte bulunmadıklarını vurgulayarak savaşı frenlemeye çalışmaktaydı. Sadrazam Koca Yusuf Paşa ise savaş taraftarlarının başını çekmektedir. Gazi Hasan Paşa'nın 1786'da Mısır'daki Memluk Beylerinin isyanını bastırmak için gitmesi fırsatını değerlendiren Koca Yusuf Paşa'nın savaş yanlısı çalışmaları sonucunda, 17 Ağustos 1787'de Rusya ile savaş başlamıştır. Arkasından da 1788 başlarında Rusya'nın yanında, müttefiki olan Avusturya'nın da savaşa katılmasıyla savaş genişlemiştir (Yalçınkaya 2002: 506-507; Uzunçarşılı 1995: 499-507; Shaw 1982: 349). Rusya'nın Osmanlı Devleti üzerinde izlediği yayılmacı politikası doğrultusunda, yanına bir başka devleti alması, Osmanlıların birden fazla cephede mücadele etmesini gerektirmekteydi. Bu savaş bu duruma örnek teşkil etmektedir. Böylece hem iç politikada, hem de dış politikada, içinden çıkılması güç bir duruma girilmiştir.

Sadrazam Yusuf Paşa, 1787 Rus Savaşı'nın başladığı bu zor günlerde savaştan galip çıkabilmek için, birtakım tedbirlere başvurmak durumunda kalmıştır. Bunlardan biri de bazı Müslüman devletlerden yardım istemektir. Bu amaçla Ahmed Azmi Efendi Fas'a elçi olarak tayin edilmiştir. Ahmed Azmi Efendi'nin Fas'a elçi gönderilmesinde, Fas'tan maddi yardım sağlanmak istenmesinin yanında, önemli bir diğer sebep de Babıâli'nin ileride Rusların Osmanlılara karşı saldıracağını göz önünde bulundurarak Fas'ın hâkimiyet sahasında olan Cebelitarık Boğazı'ndan Rus savaş gemilerinin geçirilmemesi

için tedbir almak istemesidir (Unat 1092:149). Çünkü, Osmanlılar için 1770'deki Çeşme Faciası henüz unutulmamıştır. İşte bu yüzden Osmanlı Devleti Akdeniz'e yeniden gelebilecek bir Rus donanmasına karşı mümkün olabilecek şekilde korunmayı ve bunun tedbirini almayı zaruri görmektedir.

Ahmed Azmi Efendi'nin Fas Yolculuğu

Ahmed Azmi Efendi'nin Fas'a gidiş tarihiyle ilgili tavrında net bir bilgiye rastlanmamakla beraber, Vasıf Efendi'nin İspanya'ya, Ahmed Azmi Efendi'nin ise Fas'a sefaret ile memur oldukları ve birlikte yola çıktıkları bilinmektedir. Ahmed Vasıf Efendi'nin İspanya'ya yolculuğunun 1 Temmuz 1787 olduğunu görmekteyiz (Ahmet Cevdet Paşa 1309: 51). Yine elimizdeki bir arşiv belgesine göre Fas'a götürmek üzere, 23 Haziran 1787'de Ahmed Azmi Efendi'ye teslim edilen hediyelerin listesi ve kıymetlerinin kaydedildiği bir tezkere verilmiştir (Cevdet Hariciye [CHR]: 6481). Bu belgeden anlaşılacağı üzere Ahmed Azmi Efendi'nin bu tarihten sonra İstanbul'dan gemi ile yola çıktığı anlaşılmaktadır.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi: E 4034 numaraya kayıtlı olan Ahmed Azmi Efendi'nin 1788 tarihli tavrı, bir sayfa olup 5 paragraftan oluşmaktadır. Bu tavrı genel itibarıyla, Osmanlı Devletince Fas şerifine gönderilen hediyelerden ve bundan dolayı Mevlay Muhammed'in duyduğu memnuniyetten bahsetmekle beraber, tavrında, Mevlay Muhammed'in, Cezayirlilerden kaynaklanan problemlerinden dolayı şikâyetlerini ve Osmanlı Devleti'nin yakında Ruslarla girecekleri savaş dolayısıyla tedbir olarak Cebelitarık Boğazı'ndan, Rus gemilerinin geçirilmemesi hususunda alınması gereken tedbirler ve önlemlerle ilgili Ahmed Azmi Efendi'nin Fas'ın Akdeniz'deki durumunu da göz önünde bulundurarak yaptığı olduğu gözlemler ve öneriler de yer almaktadır. Ayrıca Fas şerifinin, Osmanlı Devleti'ne savaş yardımı için göndereceği iki geminin İngilizlerin vasıtasıyla gönderileceği bilgisi bulunmaktadır.

Ahmed Azmi Efendi'nin Kabulü ve Fas Şerifine Hediye Takdimi

Ahmed Azmi Efendi, Fas'a Osmanlı elçisi olarak gittiğinde öncelikle, Babıâli'den Fas Şerifi Mevlay Muhammed'e gönderilen hediyeleri takdim etmiştir.

23 Haziran 1787 tarihli belgede, Ahmed Azmi Efendi'nin, Fas şerifine götürdüğü hediyeler ve maliyetlerinin yer aldığı bilgiler aşağıdadır:

Bu günki gün arz odasında huzûr-ı fa'izü'n-nûr âsafânelerinde sa'âdetlü kethüdânın ve çâker-i kemîneleri ve izzetlü re'îs efendi ve hazîne-i hümâyûn kethüdâsı ve çavuşbaşı ve kapıcubaşı ağalar hâzır oldukda bazâzistan kethüdâsı ve beş nefer

muhamminler ve kuyumcu Duzoğlu ma'rifleriyle mu'âyene ve tahmîn olunarak hâlâ Fas elçisi hâcegân-ı divân-ı hümayûndan Ahmed Azmi Efendi'ye teslim olunan hedâyâ-yı mülûkânenin mikdârı ve tahmînî bahaları defteridir.

Fî: 7 N [Ramazan] sene 1201

Kütüb-i aşere cild 1, guruş 5.000
Alemlî ve âyetli sancak 1, guruş 5.000
Mücevher seyf kabza 1, guruş 12.500
Mücevher sorguç kıt'a 1, guruş 15.000
Mücevher zarf ma'a eski ma'den fincan aded 10, guruş 7.000
Mücevher kebîr altun raht ma'a takım ve kesme aded 1, guruş bahâ-i raht 55.000
guruş bahâ-i kesme 15.000 =70.000
Yaldızlı kebîr kemer-i raht ma'a takım adet 1, guruş 2.500
Sîm kebîr yaldızlı şebgûn-ı raht adet 1, guruş 2.500
Mercan ve arûsek ve бага ve sîm donanmalı tüfenk çift 4, guruş 1.600
Haleb-kârî mutallâ beledâr top, 10
İstanbul-kârî çiçekli beledâr top, 10
İstanbul-kârî mutallâ tamgahâne, top 10
İstanbul-kârî mutallâ yalı tafta top 10
İstanbul-kârî altun oluk, top 10
İstanbul-kârî ağır dîbâ, top 10
İstanbul-kârî telli çekme, top 10
İstanbul-kârî düz kiremüd, top 10
Çakmaklı a'la ve destâr, taka 10
Sevdbendî a'la destâr, taka 10
Bursa-kârî çapaklı kutnî, top 10
Bursa-kârî düz kutnî, top 10
Haleb-kârî elvân mutallâ çiçekli sevaî, top10
Haleb-kârî çiçekli sevâî, top 10
Haleb-kârî düz kiremüd, top 10
Ankara-kârî elvan mevclî sof, top 10
Ankara-kârî elvân şâl, top 10
Panaluka-kârî sâf seccâde, adet 3
Panaluka-kârî bayağı seccâde, adet 3
Panaluka-kârî oda döşemesi, takım 1
Bahâ-i emti'a-ı mezkûre tahmînen, guruş 10 000
Yekün guruş 131100" (CHR: 6481).

Ahmed Azmi Efendi'nin Diplomatik Faaliyetleri

Ahmed Azmi Efendi, Fas Şerifi Mevlay Muhammed'e götürdüğü hediyeleri takdim edince Fas Şerifi duyduğu memnuniyeti ziyadesiyle ifade etmekle beraber, birkaç seneden beri çözülmesini ümit ettiği Cezayir meselesi ile ilgili hâlâ hiçbir gelişme olmamasına dikkat çektikten sonra bu konuda hem kendi elçisinin hem de Ahmed Azmi Efendi'nin herhangi bir haber getirmediklerini söyleyerek sitemde bulunmuştur (Ahmed Azmi Efendi 1788: 1).

Mevlay Muhammed gerçekten de birçok kere Osmanlı Devleti'ne Cezayir zulmünü bildirmek üzere elçiler yollamıştır (Karaçay 2004). Hatta 1785 yılında Fas şerifi tarafından, Cezayirli Osmanlı padişahına şikâyet için gönderilen bir elçilik heyetine karşılık Seyyid İsmail Efendi Fas'a elçi olarak gönderilmiştir. Gönderilen cevapta Cezayirlilerin yola gelmeleri için gerekli emrin verileceği fakat "Cezayir halkı fariza-i cihadı ifa ile meşgul" olduklarından kusurlarının "af ve iğmazı" yazılmıştır (Unat 1992: 137; Karaçay 2004: 28). Bu duruma bakarak Fas Şerifi Mevlay Muhammed'in bu konudan oldukça muzdarip olduğunu söyleyebiliriz.

Ahmed Azmi Efendi, Mevlay Muhammed'in, Osmanlı hazinesine savaş yardımı olarak tahsis ettiği paraların Cezayir meselesinin halledilmesi bahanesiyle ertelenebileceğini ifade etmiştir. Çünkü Ahmed Azmi Efendi ile beraber Osmanlı Devleti'ne yollayacağı elçi, eğer Babiâli'den maksatlarına uygun bir cevapla dönerse kendilerinden beklenen yardımda bir kusur etmeyeceklerini bildirmiştir (Ahmed Azmi Efendi 1788: 1).

Fas Şerifi Mevlay Muhammed'in, Osmanlıların istediği yardımı Cezayir meselesini öne sürerek kibarca ve diplomatik bir yolla geri çevirdiği görülmektedir. Fas'ın niyetinin tamamıyla Kuzeybatı Afrika'yı kendi yönetimi altında tutmak olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hem Seyyid İsmail Efendi'nin hem de Ahmed Azmi Efendi'nin takririnde, Fas şerifinin Osmanlı elçisine bu durumu açıkça söylediğini görmekteyiz.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra da Rusya'nın Osmanlı Devleti aleyhinde önceleri kendi başına ve daha sonra da Avusturya'yı yanına alarak yayılmacı bir politika izlediğini daha önce de belirtmiştik. Rusya'nın hedefi Karadeniz'in büyük bir kısmını ele geçirerek burayı uluslararası açık bir deniz hâline getirmektir. Gerçekten de Küçük Kaynarca Antlaşması neticesinde, yine Rusların bazı oldubittilerle savaşmaksızın Kırım'ı ilhak etmesi ve ticaret antlaşması buna birer örnektir.

Bu yüzden, özellikle 1780'lerin başlarından itibaren İmparatoriçe Maria Theresa'nın veliht oğlu France Joseph ile Çariçe II. Katerina'nın gizliden gizliye Osmanlıyı

paylaşma projeleri yapmaları, başta Prusya olmak üzere bazı Avrupalı güçler tarafından Osmanlı Devleti’ne aktarılmaktaydı. Osmanlı Devleti de bu ülkelerin saldırgan tavırlarına karşın Avrupalı ülkeleri ve yine Avrupa’nın bir uzantısı olan Kuzeybatı Afrika’daki Fas’ı, Rusların Cebelitarık Boğazı’ndan geçme tehlikesine karşı yanına çekmeye çalışıyordu. Bu amaçla, Fas’a elçi olarak gönderilen Ahmed Azmi Efendi, görüşmeler sırasında bu meseleyi gündeme getirmiştir. Ancak takririnde, Fas şerifinin hâkimiyetinde olan (Sebte) Cebelitarık Boğazı, Avrupa Devletleri’nin gemilerinin geçiş yeri olduğundan dolayı kendisinin “Tanca’dan hareket edince Moskovlu’nun Atlas Okyanusu’ndan Akdeniz’e gemi dolaştırdığını” duymadığını belirtmektedir. Yine Ahmed Azmi Efendi ile Fas şerifi arasında gerçekleşen mülakat sırasında, “Ceneviz ve Ligorna¹ taraflarına bir kıt’a gemi ile yirmi yelkenli gönderip o havaliden yirmi tüccar gemisinin dolaştığı ve teçhizatını donatmak amacıyla iken bu ana kadar ancak dört çürük gemi tedarik idüp onlar dahi Ligorna’dan çıkmağa havf üzere oldukları etraftan gelen havadis kağıtlarından” duyulduğunu beyan etmektedir (Ahmed Azmi Efendi 1788: 1).

Yetenekli ve ileri görüşlü bir diplomat olarak Ahmed Azmi Efendi, “Fas Şerifi’nin Sebte Boğazı’nı muhafaza edecek işe yarar gemisi olmadığından Moskovlunun sefaini zuhur ettiği halde iskelelerine uğratmamak üzere İngiltere ve İspanya kullarına tahrir etmekle İspanya’dan gelen cevaplarda Rusya gemileri zuhur ider ise kumanya ve su vermesinler diye sahillerde olan zâbitana tenbih ve te’kid olundu” diye bilgi vermektedir (Ahmed Azmi Efendi 1788: 1).

Ahmed Azmi Efendi’nin Fas Hakkındaki Genel Değerlendirmeleri ve Dönüşü

Fas’taki temasları ve gözlemleri sonucunda, Ahmed Azmi Efendi takririnde Rus gemilerinin boğaza gelmeleri durumunda bunların “men ü def’ine” Fas şerifinin kadir olamayacağını belirtmektedir. Öte yandan Ahmed Azmi Efendi diğer bazı Avrupa ülkeleri örneğinde olduğu gibi, İspanya’nın bile çok sayıda techizatlı savaş gemisi olmasına rağmen boğaz muhafazasına ihtimam etmesinin muhtemel olmayacağını ifade etmektedir. Bu durum karşısında Ahmed Azmi Efendi, meselenin çözümü için öneriler de sunmaktadır. Ahmed Azmi Efendi takririnde, Osmanlı Devleti tarafından İngiltere’ye taahhüt ettirilirse Rusya’nın bu taraflara herhangi bir gemi geçirmeyeceklerini böylece bu bölgenin tamamen emniyet altına alınacağını kaydetmektedir (Ahmed Azmi Efendi 1788: 1).

¹ Bu günkü adıyla Lakorina.

Ahmed Azmi Efendi, Fas şerifinin savaş yardımından kaçınmasının diğer bir sebebinin de, Akdeniz sularını bilen denizcilerinin olmamasına bağlamaktadır. Bundan dolayı Fas şerifinin Babiâli'ye nâme göndermek için iki kıt'a gemi hazır edilip İngiltere'ye havale edildiğini kaydetmektedir. Ancak, İngilizlerin başlarda Osmanlıların Rusya ile savaşta bulunduğunu bahane ederek gönülsüz davrandıklarını belirtmektedir. Nihayetinde, İngilizlerin mayıs başlarında bu gemileri İstanbul'a götüreceklerine dair haberlerin Tanca'dan güvenilir bazı kimselerden duyulduğunu belirtmektedir (Ahmed Azmi Efendi 1788: 1).

Ahmed Azmi Efendi'nin Fas elçiliğinin sonuçlarıyla ilgili sağlıklı bir değerlendirme yapmak için o dönemin siyasi gelişmeleri göz önünde bulundurulmalıdır. Osmanlı Devleti, Fas'tan istediği maddi desteği tam olarak elde edemedi ise de Rusya'nın Akdeniz'e sızdırılmaması konusunda birtakım sözler almıştır. Osmanlı devlet adamları elbette, sadece Fas'ın bu suları tek başına koruyamayacağını ve sadece Fas'ın yardımlarıyla Rusya ile olan savaşı bitiremeyeceklerini biliyorlardı. Fakat küçük de olsa stratejik olarak önemli bir mevkide bulunan Fas'ın yardımı önemli olabilirdi. İşte, Ahmed Azmi Efendi'nin Fas elçiliğini, bu çerçevede düşünmek gerekmektedir.

Ahmed Azmi Efendi gidiş amacına uygun olarak Fas şerifiyle beraber Akdeniz'den gelmesi muhtemel olan Rus donanması tehlikesine karşı Cebelitarık Boğazı'nda alınabilecek önlemlerle ilgili istişare yapmışlardır. Diğer yandan hem Rusya hem de Avusturya ile savaşacak olan Osmanlı Devleti'nin maddi destek talebini de Fas şerifine iletmiştir. Fas şerifi, her ne kadar Cezayirliyle aralarında yaşanan anlaşmazlıkların çözümü yönünde Osmanlı Devleti'nin hiçbir çaba sarf etmediğini bahane göstererek yapacağı yardımı geciktirmişse de sonunda İngilizler aracılığıyla Osmanlı Devleti'ne iki gemi göndermiştir.

Ahmed Azmi Efendi İstanbul'a bir İspanyol gemisiyle geri dönmüştür (Sarıcaoğlu 2001: 214). "Cevdet Tarihi"ndeki bir nottan, Ahmed Azmi Efendi'nin dönüşü esnasında nâme ve hediyelerle gönderilmiş olan yeni Fas Elçisi Mehmed Tahir Fenaş Efendi'nin de bulunduğunu ve bunların İstanbul'a geliş tarihlerinin 15 Nisan 1788 (9 Receb 1202) olduğunu da tespit edebilmekteyiz (Ahmed Cevdet Paşa 1309: 51). Hatta, Mehmet Tahir Fenaş, Sadrazam Koca Yusuf Paşa'nın, ordunun başında Rumeli'de bulunmasından dolayı, Receb ayının sonlarına doğru nâme ve hediyesini takdim edebilmiştir ve 5 Mayıs 1787 (29 Receb 1202)'de padişah tarafından kabul edilmiştir. Elçilik heyetine Eyüb'deki Küçük Esmâ Sultan üzerindeki yalı tahsis edilirken gelen güherçile ise baruthaneye teslim

edilerek donanma için barut imaline başlanmıştır. Fas elçisi iki ay sonra mektubunun cevabını alarak Fas'a geri dönmüştür (Sarıcaoğlu 2001: 214).

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Ahmed Azmi Efendi'nin Fas Sefaret Takriri (1788), E 4034.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Hariciye, nr. 6481.

Kitap ve Araştırma Eserleri

Ahmet Cevdet Paşa (1309). *Târih-i Cevdet*, III., İstanbul.

AKSAN, Virginia (1997). *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi (1700-1783)*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

BABİNGER, Franz (1982). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev. Coşkun Üçok, Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları.

BAYRAKTAR, Güler (2002). "Tarihte Osmanlı-Fas İlişkileri, Seyyid İsmail Efendi'nin Sefâret Takrîri", *Türkler*, Cilt 12, ss. 592-597, Ankara.

BEYDİLLİ, Kemal (1985). *Büyük Friedrich ve Osmanlılar (XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Prusya Münasebetleri)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

BEYDİLLİ, Kemal (2009). "Sefâretnâme", *DİA*, Cilt 36, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

COŞKUN, Menderes (2004). "Son Klasik Dönem-Nesir", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, V, 552-590, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

KARAÇAY, Nazire (2004). *18. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı-Fas İlişkileri: Seyyid İsmail ve Ahmed Azmi Efendilerin Fas Elçilikleri (1785-1788)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.

KARAMUK, Gümeç (1975). *Ahmed Azmi Efendi's Gesandtschaftsbericht als Zeugnis de Osmanischen Machtverfalls und der beginnenden Reformaera unter Selim III*, Bern, Frankfurt: Lang.

Mehmed Süreyya (1996). *Sicill-i Osmanî*, Haz. Nuri Akbayar, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

SARICAOĞLU, Fikret (2001). *Sultan I. Abdülhamid (1774-1789)*, İstanbul: TATAV.

SHAW, Stanford (1982). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, I, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları.

UNAT, Faruk R. (1992). *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Tamamlayıp Yayımlayan Bekir Sıtkı Baykal, Ankara: TTK.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1995). *Osmanlı Tarihi*, (VI-1. Kısım), Ankara: TTK.

YALÇINKAYA, M. Alaaddin (1999). “Ahmed Azmi Efendi”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, Cilt 1, s. 109, İstanbul.

YALÇINKAYA, M. Alaaddin (2002). “XVIII. Yüzyıl: Islahat, Değişim ve Diplomasi Dönemi (1703-1789)”, *Türkler*, Cilt 12, s. 506-507, Ankara.

XVII. YÜZYILDA ENDERÛN'DAKİ ÖDEME VE İN'ÂMLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

Özet

Osmanlı saray teşkilatının mühim bir kısmı olan Enderûn-ı Hümâyûn, hem bir okul hem de padişahın yaşama alanıydı. Devşirilen ya da bir paşanın hediyesi olarak Enderûn'a alınan iç oğlanı, burada eğitim hayatına başlar ve başarılı oldukça üst sınıflara terfi ederek ayrıcalık kazanırdı. Terfi eden iç oğlanı, padişahın zenginliğinden faydalanır ve padişaha sadık da olursa imparatorluğun gelecekteki yöneticisi olabilirdi. Enderûn tarihi incelenirken üzerinde önemle durulması gereken dönem IV. Mehmed'in saltanattaki yıllarıdır. Bu dönemde Enderûn'un klasik yapısında değişikliğe gidilmiş, Doğancı Koğuşu ile Büyük ve Küçük Odalar kapatılmış ve dilsizlerin sayısı da ciddi miktarda azaltılmıştır. Bu teşkilat değişikliklerinin yanında "Viyana Bozgunu" sonrası yaşanan mali sıkıntılar Enderûn'a da yansımış ve Enderûn'un geleneksel ödemelerinde değişiklikler olmuştur. Bu yüzden, Enderûn'un gerek teşkilat yapısı gerekse ekonomik geleneklerinin bir bütün hâlinde incelenmesi zorlaşmıştır. Bu çalışmada, XVII. yüzyılda Enderûn'daki ödeme ve in'âmlar hakkında bilgi verilecektir. Böylece, Enderûn'un klasik dönem teşkilat yapısı verilen ödeme ve in'âmlar sayesinde ortaya konulabilecek, imparatorluğun ekonomik sıkıntılar çektığı bir dönemde kurumun zenginliği ve avantajları gözler önüne serilecektir.

Anahtar Kelimeler: Enderûn, IV. Mehmed, İn'âm.

EXAMINING ABOUT TRADITIONAL PAYMENTS OF THE PALACE SCHOOL ENDERUN IN SEVENTEENTH CENTURY

Abstract

The palace school Enderun, which is an important part of Ottoman court, was both a school and living space of the sultan. The ichoghlan who was taken to Enderun by collecting or as a gift for pasha started his education and he gained privilege to be promoted upper class if he was a successful. The promoted ichoghlan benefited from the sultan's wealth. And if he was a loyal man, he could be the most important administrator of empire in the future. When a research on the history of Enderun is done, the period which must be emphasized on is Mehmed IV's reign which was from 1648 until 1687. In this time, the classical structure of Enderun was changed, falconers dormitory and the lower two dormitories closed and the number of the dumbs was reduced. In addition to the changes in Enderun, after Vienna defeat, the empire experienced serious economic problems. These problems affected Enderun too and some of the payment for ichoghlan was amended. That's why both organizational structure and traditional payment of Enderun are difficult to examine. In this article, in the seventeenth century information about traditional payments - kanûn-ı kadîm payment ve in'âm- in Enderun will be given. In this way, the organizational structure of Enderun during the classical time, payment and in'am will be explain and the wealth and advantages of institution will be revealed when The Ottoman Empire experienced economic depression

Keywords: Enderun, IV. Mehmed, Traditional Payments.

GİRİŞ

Enderûn, kelime anlamı olarak bir şeyin iç tarafı, kalb, harem ve mabeyin gibi anlamlara gelirken daha çok Topkapı Sarayı'nın üçüncü avlusundaki saray okulu için kullanılmış bir tabirdir (Devellioğlu 2008: 222; Pakalın 1983: 533). Bu okulda, devşirilen Hristiyan çocukları ya da bir paşanın hediyesi¹ olarak saraya gönderilen gençler eğitim hayatına başladılar. Enderûn, iki dolamalı ve beş kaftanlı olmak üzere toplamda yedi sınıftan oluşmaktaydı. Büyük ve Küçük Odalar okulun en alt iki sınıfı olup buradaki iç oğlanları dulma/delme (dolama) giydiklerinden kendilerine "dolamalı iç oğlanları" denirdi (Mehmed Halife t.y. : 198). Bu iki odanın okuma ve yazmaktan başka padişahla ilgili bir hizmeti bulunmazdı. Büyük ve Küçük Odalardaki eğitimi sonrası başarılı olan iç oğlanları kaftanlı olarak tanımlanan Doğanlı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Koğuşu, Hazine Koğuşu ve Has Oda gibi sınıflara alınırlardı (Uzunçarşılı 1984: 310; İpşirli 1995: 186). Bu sınıflarda eğitimleri devam ederken daha çok hizmet ağırlıklı bir yaşama giriş yaparlardı. Bu hizmetlerinin karşılığında da çeşitli ödemelere mazhar olurlardı.

Klasik Enderûn yapısının eklemelerle XVII. yüzyılın son çeyreğine kadar korunması sebebiyle Enderûn tarihini IV. Mehmed'den önce ve IV. Mehmed'den sonra diye sınıflamak daha uygundur. Enderûn, IV. Mehmed'in hükümdarlığı sırasında birtakım değişikliklere uğramıştır. 1674 yılından itibaren kademeli bir şekilde Doğanlı Koğuşu kaldırılmış (Kıran 2014a: 64-66), dilsizlerin sayısı ciddi miktarda azaltılmış (Kıran 2014b: 284-285) ve okulun iki alt sınıfı olan Büyük ve Küçük Odalar kapatılmıştır (Uzunçarşılı 1984: 310). Bu değişiklikler sonucunda klasik teşkilat yapısı ortadan kalkmış ve Enderûn'un tarihsel bir bütünlük çerçevesinde incelenmesi zorlaşmıştır.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi defter kataloğunda bulunan XVII. yüzyıla ait melbusat, hesap ve ceyb-i hümayun kayıtları sayesinde hem kapatılan sınıfların ast üst dereceleri hem de dönemin kanûn-i kadîm ödemeleri ortaya çıkarılabilmektedir.

Bu çalışmada bahsi geçen kayıtlar kullanılarak XVII. yüzyılda Enderûn'daki kanûn-i kadîm ödemeler hakkında bilgi verilecek ve bu ödemeler klasik teşkilat yapısı ile birlikte sunulacak dönemin oda yapıları da gösterilecektir. Ayrıca, belirtilen bilgi kazanımlarının yanı sıra XVII. yüzyılda Enderûn'da bulunmanın ekonomik açıdan ne mühim bir şey olduğu da anlaşılabilir.

¹ Def'a mah-ı Rebiülahir'ün fi 24. Vezir-i azam Mehmed Paşa'dan (Sokullu Mehmed Paşa) dört nefer gelüb Hazine'ye alınub mezburlara virilen acemiliklerin beyan ider... Sene 983." Bkz. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA) Defterler (D) nr. 1059: 48.

Özel Ödeme ve İn'âmlar

Osmanlı padişahları zenginleştikçe kullarına in'âmlarda² bulunmuş ve bu in'âmlar daha sonra gelen padişahların sayesinde yahut bizzat o padişahın emriyle kanunlaşmıştır. Bu kanunlaşan ödemeler imparatorluğun son dönemlerine kadar varlığını koruyabilmiş ve devletin kurumsal bir parçası hâline gelmişlerdir. Konuya açıklık getirmek amacıyla en bilinen ödemelerden biri olan cülûs bahşişinden bahsetmek yerinde olacaktır.

I. Murad'ın Kosova'da şehit düşmesinin ardından Yıldırım Bayezid, kardeşi Yakup Çelebi'yi öldürtmüş ve askerlerin tepkisini çekmemek için her birine tahta çıkması adına *cülûs bahşişi* dağıtmıştır (Pakalın 1983: 312). Yapılan bu ödemenin amacı, o anki durumun kontrolünü ele geçirmek ve para sayesinde birtakım muhalif sesleri susturmaktır. Ancak, bu hareket Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid zamanında kanunlaşmış yerleşmiştir (Özcan 1993: 112). Padişahların tahta çıkmalarından hemen sonra cülûs bahşişi dağıtmak, özellikle XVII. yüzyılda önemli bir problem hâline gelmişti. O derece ki, sarayda gümüş şamdanlar ve diğer eşyalar eritilerek kul taifesine cülûs bahşişi olarak dağıtılıyordu. Sadrazam, vezirler, yeniçeri, sipahi vd. gibi Birûn'daki kullardan başka saray içerisindeki iç oğlanlarına da cülûs bahşişi dağıtılması zaruretti. Enderûn'daki bu iç oğlanlarının hepsi bu bahşişi kıdemlerine göre alırlardı. Örneğin, Sultan İbrahim'in cülûsu sonrası dağıtılan cülûs bahşişi şu şekildeydi:

Tablo 1: Sultan İbrahim'in Cülûsu Sonrası Dağıtılan Cülûsiyye

İç Oğlanları	Cülûsiyye Miktarları
Kapı Ağası	250 altın
Hazinedarbaşı	250 altın
Odabaşı	250 altın
Darüssaade Ağası	250 altın
Kilercibaşı	220 altın
Saray Ağası	150 altın
Silahdar Ağa	150 altın
Çukadar Ağa	140 altın

² İn'âm kelimesi nimet verme, iyilik etme anlamlarına gelmektedir. Bkz. Devellioğlu 2008: 519; Şemsettin Sami 1317: 179.

Rikabdar Ağa	130 altın
Doğancıbaşı	120 altın
Dülbend Gulamı	100 altın
Has Odalılara nefer başına	2000 akça
Hazine Kethüdası	100 altın
Kiler Kethüdası	80 altın
Saray Kethüdası	80 altın
Küçük Oda Kethüdası	50 altın
Kapu Oğlanları nefer başına	2000 akça
Hazinelı, Kilerli, Seferli, Büyük ve Küçük Odalılara ve Teberdarlara nefer başına	1000 akça

Kaynak: TSMA. D. nr. 2013: 3.

Savaş alanında bir zarureten ortaya çıkan cülûs bahşîşı, ilerleyen yıllarda Enderûn'a da yansımış ve uzun yıllar uygulanagelmıştır. Cülûs bahşîşı gibi Enderûn'da kanun olarak görülen birçok ödeme bulunmaktadır.

İkincil kaynaklarda rastlanamayacak bilgilerden birisi, padişahın Has Oda arz ağalarına dağıttığı "bagçe bahşîşidir". Padişahın "Has Bahçe"sinden ya da taşradaki bahçelerinden toplanılan ürünler satıldıktan sonra elde edinilen para, Enderûn hazinesine teslim edilirdi. Padişahın özel harcamaları için ayrılan bu paradan Has Oda'nın kıdemli ağalarına *bagçe bahşîşı* adı altında kanun üzere para dağıtılırdı.

Tablo 2: Has Oda Ağalarının Bagçe Bahşîşı

Has Oda Ağaları	Bagçe Bahşîşı Miktarı
Odabaşı	400 altın
Silahdar Ağa	150 altın
Çukadar Ağa	140 altın
Rikabdar Ağa	130 altın
Doğancıbaşı	100 altın

Dülbend Gulamı	100 altın
----------------	-----------

Kaynak: TSMA. D. nr. 2013: 16; 9590: 6.

Tabloda sunulan bu bahşış, hem Nevruz’da hem de kasım ayında, kışlık ve yazlık adı altında yılda iki defa verilirdi. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı üzere bu bahşış, sadece Has Oda’nın itibarlı altı ağasına mahsustu. Bu ağaların haricinde sarayda hiçbir iç oğlanı belirtilen bu bahşışı alamazdı (TSMA. D. nr. 2013: 16; 9590: 6).

Bir diğer kanun olan ödeme, Has Oda arz ağalarının "beylerbeyilik in’âmlarıdır”. Has Oda’da bulunan hasodabaşı, silahdar, çukadar, rikabdar ve doğancıbaşı taşraya çıkarıldıklarında kendilerine "beylerbeyilik in’âmı” olarak altın verilmesi kanundu.³ Silahdar ağa üç bin altın alırken hasodabaşı, çukadar, rikabdar ve doğancıbaşı da biner altın alarak çıkarılırlardı (TSMA. D. nr. 2013: 17).

Has Oda zülüflü ağalarının ilk etapta belirlenen kendilerine has gelirleri bunlardır. Bunun haricinde aldıkları diğer meblağlardan ileriki bölümlerde diğer oda iç oğlanlarıyla bir bütün hâlinde bahsedilecektir.

Enderûn’un kıdem itibarıyla ikinci itibarlı sınıfı olan Hazine Koğuşu iç oğlanları da koğuşa has bazı ödeme ve in’âmlara sahiplerdi. Bu yüzyıla ait ilk etapta üç in’âm tespit edilmiştir. Bunlardan ilki hazine-i amire donanması (şenliği) yapıldığı zaman (TSMA. D. nr. 2013: 31), diğeri hazine-i amire mezadı yani açık arttırması tamamlandıktan sonra (TSMA. D. nr. 2013: 13)⁴ ve sonuncusu da şehzadelerin sünnetinde veya padişahın kız kardeşlerinin düğününde dağıtılan in’âmlardır (TSMA. D. nr. 2013: 37). Bu ödemeler, daha anlaşılır olması amacıyla aşağıda tablo hâlinde sunulmaktadır.

Tablo 3: Hazine İç Oğlanlarına Dağıtılan İn’âmlar

Hazine Koğuşu İç Oğlanları	Hazine-i Âmire Donanması İn’âmı	Hazine Mezadı İn’âmı	Düğün İn’âmları
Hazinedarbaşı	Samur kaplı bir seraser ⁵ nim-tane ve 300 altın	Bir samur kaplı seraser üst	200 altın

³ “Hane-i hassadan silahdar ağa ve çukadar ağa ve rikabdar ağa ve doğancıbaşı ve odabaşı taşrasıyla bermurad oldukda kanûn-ı kadim muktezasınca in’âmları bu üslub üzere virilir.” Bkz. TSMA. D. nr. 9588: 11.

⁴ Enderûn hazinesinde padişah veya ölen paşaların eşyaları yılın üç ayında–Haziran, Temmuz ve Ağustos’ta- hazine yazıcısının emri üzerine hazine dairesinde görevli altı tellal tarafından oda oda dolaştırılarak en yüksek fiyata satışı yapılırdı. Albertus Bobovius 2013: 53.

⁵ İpekli ve baştan başa her tarafı altın ve gümüş tellerle işlenmiş eski ve çok kıymetli bir kumaşın adıdır. Kaftan yapımında saray döşemeliğinde kullanılmıştır. Bkz. Barış Dağlı 2007: 237.

Hazine Kethüdası	Bir samur kaplı mintan ⁶ ve 250 altın	Bir samur kaplı seraser üst	150 altın
Gügümbaşı	Bir elbiselik seraser kumaş ve 40 altın	-	50 altın
Yazıcı	Bir elbiselik seraser ve 39 altın	-	45 altın
Miftah Gulamı	Bir kumaş ve 30 altın	-	40 altın
Diğer eski İç Oğlanları	Sazendebaşı 30 altın ve diğerleri Nefer başına 25 altın ve bir atlas kumaş	Bütün eskiler birer elbiselik kumaş	Nefer başına 25 altın
Hazineli İç Oğlanları	Nefer başına 17 altın verilirdi. Ağa dilsizler bu parayı alamazdı.	Nefer başına 1000 akça. Dilsizlere ödeme yapılmazdı.	Nefer başına 1000 akça

Kaynak: TSMA. D. nr. 2013: 13, 31, 37.

Ayrıca, bu üç in'âmdan hariç bir de Mısır hazinesi getirildiğinde hazine iç oğlanlarına para dağıtılırdı. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi sonrası, her yıl Mısır'dan Enderûn hazinesine para gelmekteydi. Saraya getirilen bu paralar Enderûn hazinesine alındıktan sonra hazine hizmetlilerinden hazinedarbaşına üç yüz, hazine kethüdasına iki yüz elli altın, gügümbaşı ve yazıcıya ikişer bin akça, diğer iç oğlanlarına da biner akça ihsanda bulunulurdu (TSMA. D. nr. 2013: 16). Hem Has Oda hem de Hazine Koğuşu gibi Kiler Koğuşu da birtakım ödemelere sahipti. Bunlardan en bilineni "Nisan yağmuru bahşişi" dir ki, Kiler Koğuşu iç oğlanları, "Nisan Yağmuru"nu toplayıp padişaha takdim ettiklerinde kanun üzere padişah tarafından kiler kethüdasına bir seraser kaftan, geriye kalan iç oğlanlarına da biner akça bahşiş verilirdi (Bobovius 2013: 60; TSMA. D. nr. 2013: 16; Uzunçarşılı 1984: 315).⁷ Ayrıca kiler donanması yapıldığında da kilercibaşına bir samur kaplı kadife nim-tane, kiler kethüdasına bir kadife nim-tane, dört nefer eskiye biner akça ile birer elbiselik atlas kumaş ve geriye kalanlara da biner akça dağıtılırdı (TSMA. D. nr. 2013: 31).

⁶ Mintan: Gömlek. Bkz. Dağlı 2007: 205.

⁷ "...Nisan ayında kilerde görevli iç oğlanları yağmur sularını biriktirirler ve Muhammed'in giysisini (Hırka-i şerif) bu suya bastırıp ıslatırlar, sonra da suyunu sıkırlar ve küçük şişelere doldururlar. Bu şişeler, gerek Konstantinopolis içinde gerekse dışarıda görevli olan önemli kişilere değerli bir armağan olarak gönderilir. Şişedeki su kutsal bir iksir sayılır ve ateşli hastalara ilaç olarak içirilir, ölüm döşegindekilerin de ağzına akıtılır, böylece günahlarından arındırıldığına inanılır" Bkz. A. Bobovius 2013: 60.

Kilercibaşının sorumluluğundaki helvacılar macun hazırladıklarında ya da Nevruz'da "nevrûziyye helvası" diye tabir olunan helvayı pişirip padişaha takdim ettiklerinde hem kilercibaşına hem de helvacılara âdet üzere padişah tarafından ihsanlarda bulunulurdu. Kilercibaşı ve helvacıbaşı bir seraser kaftan, helvacı halifesi de bir karhane (kumaş) alırken geriye kalan tüm helvacılara da belirli miktarda para dağıtılırdı (TSMA. D. nr. 2013: 33).

Özellikle Kurban Bayramı'nda Osmanlı sarayında, kanunlaşan birçok in'âm vardı. Kurban Bayramı'nda valide sultandan iç oğlanına kadar herkese padişah tarafından bahşişler ve kıyafetler dağıtılırdı. Valide sultana, haseki sultana, şehzadelere ve taşradaki sultanlara kanun üzere "îdiyye" adı altında Enderûn hazinesinden kaftanlar, kumaşlar ve elbiseler verilirdi (TSMA. D. nr. 2013: 5). Rikâb-ı hümâyûn ağaları ile bazı arz ağalarına da kaftan verilmesi âdettendi. Enderûn arz ağalarından kapı ağası, hazinedarbaşı, kilercibaşı ve saray ağası birer seraser üst alırken; hasodabaşı, darüssaade ağası ve doğancibaşı da birer seraser nim-tane alırlardı (TSMA. D. nr. 8274: 2).

Yukarıda bahsedilen elbiseler, Enderûn hazinesinden Hazine Koğuşu iç oğlanları tarafından çıkarılıp hazırlanırdı. Bu görevlerine karşılık Hazine iç oğlanları padişah tarafından cömertçe ödüllendirilirdi. Hazinedarbaşı ve hazine kethüdası bir Fransız kadifesi, koğuşun on bir nefer eskisine de birer elbiselik kumaş dağıtılırdı (TSMA. D. nr. 2013: 13). Ayrıca Kurban Bayramı'nda hazine hademelerinden üç kapı oğlanına ve teberdarların bölükbaşısına kanun üzere in'âmlarda bulunulurdu. Kapı oğlanlarından biri kırk beş, diğeri otuz beş, bir diğeri de yirmi beş altın alırken bölükbaşına da yedi bin akça verilirdi (TSMA. D. nr. 2013: 13).

Kanun olarak uygulanan bir diğere ödeme de Kurban Bayramı'nda odasız olarak bilinen doğancı ve dilsizler ile Has Oda ve alt sınıflarda bulunan berberlerin "büyük şalvar akçasıdır". Büyük şalvar akçasının haricinde yıl içerisinde ikinci defa verilen şalvar akçasına da "küçük şalvar akçası" denilirdi. Padişahın doğan, şahin ve çakır gibi av kuşlarından sorumlu olan doğancılara doğancıbaşıdan başlayarak elli altın, ikinci sıfatı ile de bilinen Has Oda ağalarından ve doğancıbaşının kethüdası konumunda olan ikinci doğancıya otuz beş altın, bir diğere Has Odalı olan üçüncü doğancıya da otuz altın, Hazine'de iki nefer eski doğancıya on yedişer altın verilirken Enderûn'daki diğere doğancılara on beşer altın büyük şalvar akçası dağıtılırdı. Bu ödemeyi alanlar, aşağıdaki tabloda detaylı bir şekilde sunulmaktadır (TSMA. D. nr. 9590: 5).

Tablo 4: Kurban Bayramı'nda Dağıtılan Büyük Şalvar Akçası

İç Oğlanları	Büyük Şalvar Akçası
Doğancıbaşı	50 altın
İkinci Doğancı	35 altın
Üçüncü Doğancı	30 altın
Hazine'de iki nefer Doğancıya nefer başına	17 altın
Geriye kalan Doğancılar nefer başına	15 altın
Berberbaşı	40 altın
Has Oda Hünkâr Berberleri nefer başına	25 altın
Geriye kalan Berberler nefer başına	15 altın
Baş Dilsiz	40 altın
Hazine Baş Ağa Dilsiz	20 altın
Hazine Baş Dilsizi	20 altın
Hazine ve Seferli Dilsizleri nefer başına	12 altın
Hazine Koğuşu ilk beş eskisine nefer başına	17 altın
Hazine'de diğer yedi eskiye nefer başına	15 altın
Kiler'de iki eskiye nefer başına	17 altın
Kiler'de diğer on eskiye nefer başına	15 altın
Cameşuybaşı ve Hamamcıbaşı nefer başına	17 altın
Seferli üç çamaşırcıya ve sekiz dellağa nefer başına	15 altın

Şalvar akçası ödemesinin ikincisi Rebiülevvel ayında dağıtılırdı. Doğancıbaşı altmış altın, ikinci doğancı otuz altın, üçüncü doğancı da yirmi altın alırken geriye kalan doğancılar on beşer altın verilirdi. Berberbaşına kırk altın (eğer berberbaşı zülüflü ağa olursa altmış filori⁸ verilir), Has Oda'daki hünkâr berberlerine yirmi beşer altın ve kalan bütün berberlere on beşer altın dağıtılırdı (TSMA. D. nr. 2013: 15).

⁸ Miladi on birinci asırdan önce Floransa'da üzerinde bir zambak çiçeği resmiyle darp edilen altınlara verilen isimdir. Bkz. Pakalın 1983: 629.

Bunların dışında iç oğlanlarına ve saray halkına da padişah in'âmı olarak altın verilirdi. Kapı ağasına dört yüz, silahdar ağaya yüz elli, çukadara yüz kırk, rikabdara yüz otuz, doğancıbaşıya yüz, miftah gulamına doksan, Has Oda'nın dört eskisine seksen birer altın, geriye kalan bütün Has Odalılara da altmış birer altın verilirdi. Bunlardan başka hazinedarbaşı yüz elli, hazine kethüdası yüz kırk, kilercibaşı yüz ve kiler kethüdası seksen altın alırdı. Bu ağaların dışında Enderûn'daki bütün iç oğlanlarına farklı meblağlarda ödeme yapılırdı (TSMA. D. nr. 10457/15: 2). Bayram sabahı sarayda bayramlaşmalar yapıldıktan sonra da Has Oda'da kahvaltıyı padişahın önüne koyan kilercibaşına bir hilat giydirilirdi (Hezarfen Hüseyin Efendi 1998: 82).

Bir iç oğlanı, dış saraylardan ya da bir paşanın hediyesi olarak Enderûn'a geldiğinde veya kurum içerisinde öncekinden farklı bir sınıfa ya da göreve getirildiğinde kendisine elbiseler ve paralar verilirdi. Hazine'den yapılan bu ödemeye acemilik in'âmı denilmekteydi. Verilen eşyaların kıymeti ve miktarı iç oğlanlarının kıdemlerine göre değişmekteydi. Örneğin; Büyük ve Küçük Odalara getirilen iç oğlanı dört yüz akça para alırdı. Fakat yıllarca Enderûn'da bulunan, kendini eğitmiş, görevini iyi yapan ve her şeyden önemlisi padişaha sadık olan iç oğlanlarından hasodabaşı ise seraser üst, kadife şalvar, altın kılıç ve beş yüz akça alırdı. Bunun yanında ciddi meblağda farklı gelirleri de olurdu (TSMA. D. nr. 2013: 17). İç oğlanlarının aldıkları acemilikler sürekli değişiklik göstermiştir. Bundandır ki, Enderûn'un klasik yapısının korunduğu XVII. yüzyıldaki acemilik in'âmları tablo hâlinde aşağıda verilmiştir.

Tablo 5: Enderûn Ağalarının Acemilik İn'âmları

XVII. Yüzyılda İç Oğlanlarının Acemilik İn'âmları			
Hasodabaşı	Bir seraser nim-tane	Bir kadife şalvar	Bir altın kılıç ve 500 akça ⁹
Babüsssaade Ağası	Bir samur seraser kaftan	Bir sade seraser	1000 akça
Saray Ağası	Bir sade seraser kaftan		100 akça
Hazinedarbaşı	Bir samur seraser kaftan (H. 1048'da sade giydirilmesi ferman olmuştur)		100 akça
Kilercibaşı	Bir sade seraser kaftan		100 akça

⁹ Kapı ağasının, hazinedarbaşının, kilercibaşının ve saray ağası gibi hasodabaşının da aldığı acemilik akçası H. 1105/1693-1694 yılında padişah II. Ahmed tarafından kaldırılmıştır. Bkz. TSMA. D. nr. 2013: 16, 17.

Saray Kethüdası	Bir sade kaftan		100 akça
Darüssaade Ağası	Bir seraser nim-tane		200 akça
Kiler Kethüdası	Üç tonluk seraser		
Hazine Kethüdası	Üç tonluk seraser		
Doğancıbaşı	Bir kadife nim-tane	Bir kadife şalvar	Bir kadife kınlı gümüş kılıç
Rikabdarlık'tan Silahdarlığa			Bir kadife kınlı altın kılıç
Rikabdarlık			Bir altın bendlü (bandlu) şimşir
Seferli Dilsizleri ve Cücelerine			Nefer başına 12 altın
Has Oda İç Oğlanlarına			Nefer başına 16000 akça
Hazine Koğuşu İç Oğlanlarına			Nefer başına 4800 akça
Kiler Koğuşu İç Oğlanlarına			Nefer başına 4000 akça
Seferli İç Oğlanlarına			Nefer başına 3000 akça
Kapı Oğlanlarına			Nefer başına 7500 akça
Büyük ve Küçük Oda İç Oğlanlarına			Nefer başına 480 akça
Teberdarlara			Nefer başına 480 akça

Kaynak: TSMA. D. nr. 2013: 16-18; 9590: 3.

Enderûn'da Olağan Ödemeler

Enderûn'da yılın belli zamanlarında destimal,¹⁰ sarık, kaftan, esvâb, dülbend,¹¹ estar¹² u sincef, çatma, münakkaş,¹³ takye vs. isimleri altında paralar dağıtılırdı. Bu ödemelerin

¹⁰ El silecek şey, el bezi, havlu, yağlık, peşkir demektir. Bkz. Dağlı 2007: 84.

¹¹ Tülbent, tül. Başa ve boyna bağlanan ince ve seyrek dokunmuş beyaz kumaş. Bkz. Dağlı 2007: 93.

¹² Örtüler, perdeler anlamına gelmektedir. Bkz. Devellioğlu 2008: 281.

¹³ İşlemeli, nakışlı, desenli. Renkli dokuma motifleriyle bezeli kumaşlar. Altın, gümüş ve iplikle işlenmiş arşın kumaş. Bkz. Dağlı 2007: 202.

hepsi farklı rütbeyle sahip iç oğlanları arasında değişik meblağlardaydı. Özellikle, Has Oda arz ağalarının aldıkları bu paralar diğer iç oğlanlarından farklılık gösterirdi.

İç oğlanları için her yıl mutlaka verilmesi gereken tahsisatlar vardı. Bu tahsisatlar belli aylarda farklı isimler altında ödenirdi. Muharrem, Safer ve Rebiülevvel’de Enderûn’da çatma akçası; Rebiülahir, Cemaziyelevvel, Cemaziyelahir’de ikincisi de Şevval, Zilkade ve Zilhicce’de olmak üzere iki kere münakkaş ve estar u sincef akçaları (TSMA. D. nr. 2013: 20); Muharrem ayında Has Odalılara kuşak akçası (TSMA. D. nr. 2013: 21) ve Receb, Şaban ve Ramazan aylarında da çatma akçası (TSMA. D. nr. 2013: 20) verilirdi. Bu yapılan ödemeler her koşulda farklılık gösterirdi. Ayrıca bazı iç oğlanları da bunları almaz, onun yerine kendilerine farklı in’âmlar verilirdi. Örneğin silahdar, çukadar, rikabdar ve doğancıbaşı münakkaş akçası alamaz, onun yerine kendilerine dörder bin akça dağıtılırdı. Her birinin kesesi ayrı ayrı bağlanıp silahdar ağaya dağıtması için teslim edilirdi (TSMA. D. nr. 2013: 20). Ayrıca silahdar, çukadar, rikabdar, dülbend gulamı ve miftah gulamı takye akçası almazlar, onun yerine kendilerine hazineден yılda birer zirâ¹⁴ Bursa çatması ve birer zirâ‘ Fransız kadifesi verilirdi (TSMA. D. nr. 9588: 5). Diğer Has Odalılar da dört yüzer akça alırlardı (TSMA. D. nr. 10457/47). Ayrıca biri Kadir Gecesi’nde biri de Mevlid-i Şerif okunduğu vakit Enderûnlulara destimal akçası dağıtılırdı. Sultan Murad zamanında destimal akçalarına H.1040/1630 yılının Rebiülevvel/Ekim- Kasım ayında yirmişer filori terakki buyurulmuştur (zam yapılmıştır). Silahdardan acemisine kadar her Has Odalı bu zammı almıştır. Has Odalılar dışında hiçbir iç oğlanın destimal akçasına terakki buyurulmamıştır. Odabaşı dört yüz, silahdar yüz yetmiş, çukadar yüz altmış, rikabdar yüz elli, doğancıbaşı ve dülbend gulamı yüz yirmi, miftah gulamı yüz on altın alır; dört nefer eskiye yüzer, diğer Has Odalılara da seksener altın verilirdi (TSMA. D. nr. 9590: 4).

Enderûn’un altı arz ağasına her yıl düzenli olarak sarık ve dülbend akçaları dağıtılırdı (TSMA. D. nr. 2013: 26; 10457/61: 2). Sarık akçasının iki yıllık verildiği de olurdu. Aşağı yukarı aynı meblağlarda olan bu ödemelerden dülbend akçası aşağıda tablo hâlinde sunulmuştur:

Tablo 6: Arz Ağalarının Dülbend Akçası

Arz Ağaları	Dülbend Akçası
Babüssade Ağası	56.280 akça

¹⁴ İnsanın dirseğinden orta parmağı ucuna dek olan tül, arşın. Yirmi dört parmağa münkasım olan arşın. Bkz. Şemsettin Sami 1312: 648.

Hazinedarbaşı	56.280 akça
Odabaşı	56.040 akça
Kilercibaşı	56.040 akça
Saray Ağası	56.040 akça
Darüssaade Ağası	56.080 akça

Kaynak: TSMA. D. nr. 2013: 26.

Enderûn'da kaftan/hilat ve esvâb isimleri altında her yıl tüm iç oğlanlarına ödeme yapılırdı. Yapılan bu ödemeler Has Oda'dan Seferli Koğuşu'na, iç oğlanlarının kıdemlerine göre değışirdi. Has Oda'da bu ödeme kayıtları H.1080/1670 yılına kadar on bin altı yüz akça ile altı bin dört yüz kırk akça arasındayken H.1080/1670 yılından itibaren dağıtılan miktar değışmiştir. Aşağıdaki tabloda bu değışiklik gösterilmektedir:

Tablo 7: Has Odalıların Kaftan/Esvâb Akçaları

Has Odalılar	H. 1065/1665	H. 1080/1670 ve H. 1082/1672
Has Odabaşı	-	51.000 akça
Silahdar Ağa	6440 akça	45.000 akça
Çukadar Ağa	6440 akça	45.000 akça
Rikabdar Ağa	6440 akça	45.000 akça
Doğancibaşı	6440 akça	45.000 akça
Dülbend Gulamı	9800 akça	45.000 akça
Miftah Gulamı	9800 akça	21.000 akça
Geriye kalan Has Odalıları	10.600 akça	10.500 akça

Kaynak: TSMA. D. nr. 10457/48; 2110/8: 2; 2110/9: 2.

Hazine ve Kiler Koğuşu'nda, hazine ve kiler kethüdalaları altı bin dört yüz kırk akça alırken koğuş eskileri on bin iki yüz akça, geriye kalan iç oğlanları da eskiliklerine göre ortalama üç bin yüz on akçaya kadar bu parayı alırlardı (TSMA. D. nr. 10457/67: 1b; 10457/69: 2; 10457/73; 10457/78: 1b; 10457/93: 2; 10457/94: 2; 10457/97; 2110/6: 2). Seferli

Koşuşu'nda ise çamaşırbaşı ve hamamcıbaşı on bin akça alırken diğerleri de eskiliklerine göre sekiz bin yedi yüz kırk ile üç bin yüz on akça arası kaftan/esvâb ödemeleri alırlardı (TSMA. D. nr. 2110/3: 2; 10457/83: 2; 10457/85: 2; 10457/86: 1b).

Ayrıca, her yıl Ramazan ayında mutad olarak divandan Enderûn'a kumaşlar verilirdi. Bu kumaşlar üçer adet olarak Has Oda iç oğlanlarına, Hazine, Kiler, Saray ve Küçük Oda kethüdalarına, dilsiz ve cücelere dağıtılırdı (TSMA. D. nr. 10457/147, 148, 150).

Okulun en alt iki sınıfına mensup olan Büyük ve Küçük Odalı iç oğlanlarına kaftanlıların haricinde her yıl *çamaşır akçası* dağıtılırdı. Dağıtılan çamaşır akçalarının arzını da silahdar ağa hazırlayıp sunardı (TSMA. D. nr. 2344/188; 2013: 20). H.28 Ramazan 1075/14 Nisan 1665 yılında Silahdar ve Berberbaşı olan Hüseyin Ağa'nın arzıyla çamaşır akçasının kaftan akçaları ile birlikte verilmesi kanunlaştırılmıştı. Verilen çamaşır akçaları Büyük ve Küçük Odaların odabaşlarına dağıtması için teslim edilirdi. Örneğin, H. 1075/1665 yılında Büyük ve Küçük Odaların odabaşlarına eşit miktarda otuzar bin akça çamaşır akçaları verilmişti (TSMA. D. nr. 2013: 20).

Enderûn'da verilen bu gibi in'âmların haricinde Şam'dan padişahın iç hazinesi için para geldiğinde ya da Mısır'dan her yıl kanun üzere doğanlar getirildiğinde padişah in'âmı olarak getirenlere Enderûn'dan para ya da kaftanlar da verilmekteydi (TSMA. D. nr. 2013: 32, 33).

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu, gelenekçi bir devlettir. İmparatorluk olması sebebiyle padişahlar tarafından dağıtılması istenmiş olan in'âmlar ve ödemeler, yıllar geçtikçe gelenekleşip birer kanun hâline gelmişlerdir. Verilen bu in'âmlar, kapıkullarına imparatorluğun zenginliğini ve gücünü de göstermektedir.

Dağıtılan bu in'âm ve ödemeler araştırmacılara teşkilatların hiyerarşik kimliğini ve Enderûn'un dinamik yapısını da göstermektedir. Örneğin, şalvar akçaları Enderûn'daki odasız iç oğlanlarının hususi ödeneği olarak göze çarpmaktadır. Doğancılar başta olmak üzere dilsiz ve berberlerin aldıkları bu ödeme, onların ast üst ilişkisini de sunmaktadır.

Arşiv defterlerinde bazı ödemelerin yanına önemli tarihsel notlar da düşülmüştür. Bu notlar sayesinde hangi padişah zamanında Enderûn'da ödenen paralarda ne gibi değişiklikler olduğu fark edilmektedir. Örneğin, XVII. yüzyıla ait olan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi defter kataloğundaki 9590 numaralı defterin dördüncü varağında IV. Murad döneminde destimal akçası ödemesinde değişiklik olduğunu tespit edebilmekteyiz. Destimal akçası kaydında defterin ortasına farklı bir yazı tipinde

ödemenin IV. Murad zamanında artırıldığına, üstelik bu zamdan sadece Has Odalıların yararlandığına değinilir. Bu ödemenin Has Odalıların lehine değışmesini IV. Murad'ın silahdarı ile olan yakın ilişkisine de bağlayabiliriz.

Bahsedilmesi gereken bir diğere husus, defterlerde acemilik in'âmları ödemelerinde yapılan değışikliklerin not edilmesidir. Bu in'âm, iç oğlanının farklı bir göreve yükselmesi sonucu kıyafet, kılıç ya da para olarak ödenmekteydi. Osmanlı'nın Viyana Bozgunu sonrası yaşanan mali sıkıntılardan acemilik akçası da nasibini almış ve II. Ahmed döneminde bazı iç oğlanlarına -muhtemelen yaşanan mali sıkıntıdan kaynaklı- acemilik akçasının verilmemesi buyurulmuş ve deftere kaydedilmiştir.

Enderûn hakkında yapılan çalışmalarda iç oğlanlarına yapılan ödeme ve in'âmların kısıtlı kaynaklardan yararlanılarak birkaç örnek hâlinde veriliyor olması, neredeyse imparatorluk kimliğiyle eş zamanda var olup sona eren Enderûn'u anlamamıza ve açıklayabilmemize yeterli değildir. Bununla birlikte IV. Mehmed döneminde yapılan düzenlemeler, kurumu tarihsel bir bütünlükle incelemeyi de zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı, XVII. yüzyıl son çeyreğine kadar klasik yapısını koruyan Enderûn'un teşkilat kimliğini ödeme ve in'âmlar sayesinde yorumlayabilmekte, üst mevkilerin iç oğlanlarına ne gibi imkânlar sağladığını ve terfinin padişahın zenginliğinden faydalanmanın da yolu olduğunu görebilmekteyiz.

KAYNAKÇA

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA) Defterler Kataloğu (D) nr. 2013: 5, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 26, 31, 32, 33, 37; nr. 9590: 4, 5, 6; nr. 9588: 5, 11; nr. 8274: 2; nr. 10457/15: 2; nr. 10457/147, 148, 150; nr. 10457/47, 48, 61: 2; nr. 10457/67: 1b; nr. 10457/69: 2; nr. 10457/73; nr. 10457/78: 1b; nr. 10457/83: 2; nr. 10457/85: 2; nr. 10457/86: 1b; nr. 10457/93: 2; nr. 10457/94: 2; nr. 10457/97; nr. 2344/188; nr. 1059: 48; nr. 2110/3: 3; nr. 2110/6: 2; nr. 2110/8: 2; nr. 2110/9: 2.

BOBOVİUS, Albertus (2013). *Saray-ı Enderûn Topkapı Sarayı'nda Yaşam*, çev. Türkis Noyan, İstanbul: Kitap Yayınevi.

DAĞLI, Barış (2007). *Kelime Kazanımı Üzerinde Bir Araştırma (Kıyafet ve Kumaş Adları Örneği)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (25. Basım), Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

- Hezarfen Hüseyin Efendi (1998), *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Dr. Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İPŞİRLİ, Mehmet (1995). "Enderûn", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 11: 185-187, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KIRAN, Batuhan İsmail (2014a). *Osmanlı Saray Teşkilatında Doğancı Koğuşu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- KIRAN, Batuhan İsmail (2014b). "Enderûn-ı Hümâyun'da Dilsiz İç Oğlanları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (35): 277-285.
- Mehmed Halife (ty.). *Tarih-i Gilmanî*, haz. Ö. Karayumak, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- ÖZCAN, Abdülkadir (1993). "Cülûs", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 8: 108-114, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- PAKALIN, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, 3. Basım, İstanbul: MEB.
- Şemsettin Sami (1317). *Kamûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1984). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

BİR DERGINİN SERENCAMI: HALKIN DOSTLARI DERGISİ

Özet

“Halkın Dostları” dergisi 1970 ile 1971 yılları arasında toplumcu gerçekçi fikirlerden etkilenen yazar ve şairler tarafından yayımlanır. Dergi kadrosunda İsmet Özel, Atıf Behramoğlu, Asım Bezirci, Haluk Şahin, Murat Belge gibi önemli yazar ve şairler bulunur. II. Yeni şiirine toplumsal değerlerden kopuk olma eleştirisi getiren eleştirel yazılar derginin şiir anlayışına ışık tutar. Marksist duyarlıkta çıkarılan dergilerin tanıtımının yapılması fikir yönünü belirlerken toplumcu gerçekçi düşüncedeki şiir ve yazılar da dergide yer alır. Bazen Marksist kuramcılarla çelişmiş olsalar da “Halkın Dostları” yayın kadrosu yazmış oldukları yazılar ve şiirlerle kendi sanat anlayışlarının verimli ürünlerini ortaya koyma açısından bu dergiyle sanat hayatlarına giriş yaparlar. Bu makalede, dergide yazılan şiir ve yazıların tematik açıdan incelenmesi, şair ve yazarların dönemleri açısından şiiri ele alışları ve şiire bakış açıları ele alınacaktır. Ayrıca Marksist kuramın yazar ve şairler üzerindeki etkileri tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Halkın Dostları Dergisi, Toplumcu Gerçekçilik, Şiir, Yazar, Şair, Marksizm.

THE CONSEQUENCE OF A MAGAZINE: HALKIN DOSTLARI MAGAZINE

Abstract

Halkın Dostları magazine published between the years 1970 and 1971 by the poets and authors who were affected by the socialist and realistic ideas. In its staff there were significant poets and authors such as İsmet Özel, Atıf Behramoğlu, Asım Bezirci, Haluk Şahin, Murat Belge. The critical articles that bring criticism Second New Poetry because of its detached from social values shed light to the magazine's poem consideration. Made the presentation of the Marxist magazine issued precision in determining the direction of the magazine idea, socialist realist poetry in thought and articles are also included in the journal. Sometimes they also contradict with marxist theoreticians, Halkın Dostları service staffs precluded to their art life with this magazine by the aspect of exposure their own art insight's efficient products with articles and poems that have written on their own. This article, thematic examination of poetries and writings in the magazine, poets and writers' point of view for poetry in terms of periods of the authors and poets perspectives will be discussed. In addition, effects on writers and poets will be specified in Marxist theory .

Keywords: Halkın Dostları Magazine, Socialist Realism, Poem, Author, Poet, Marxism.

HALKIN DOSTLARI DERGİSİ

Aylık Devrimci Sanat ve Kültür Dergisi

Kurucuları: Ataol Behramoğlu, İsmet Özel

Sahibi: İsmet Özel

Yazı İşleri Sorumlusu: Nihat Behram

Yayımlandığı Yıllar: 1970-1971

Yayımlandığı Sayı: 18

Sürekli Yazar-Şair Kadrosu: İsmet Özel, Ataol Behramoğlu, Murat Belge, Ayhan Gerçeker, Haluk Şahin, Özkan Mert, Nihat Behram, Asım Bezirci, Nedim Gürsel, Adnan Özyalçiner, Bedrettin Cömert, Bekir Yıldız, Süreyya Berfe.

1. Derginin Özellikleri ve Yayım Hayatına Başlaması

Mart 1970’te ilk sayısı yayımlanan “Halkın Dostları” dergisi Eylül 1971 yılına kadar aralıksız toplam on sekiz sayı yayımlanır; fakat bu süre içinde hem ebat hem içerik olarak değişimlere uğrar. İlk yedi sayısı sekizer sayfa yayımlanan derginin daha sonraki sayıları sayfa sayısı olarak çoğalmışsa da tutarlı bir yapı görülmez. 8-13. sayıları ile 15, 17, 18. sayıları otuz üçer, 14 ile 16. sayıları ise kırk dokuz sayfa olarak yayımlanan dergilerin bu değişken yapısı biraz da genç bir kuşak tarafından çıkarılıyor olmasına bağlanabilir. Nitekim hızlarını ve güçlerini onun kendi yasalarına bağlı olarak araştırma, yorumlama isteğinden çok, dönemin siyasi atmosferinin yarattığı kavgadan alan bu kuşak, başlangıçta bu anlayışa bağlı olarak siyasi söylemi öne çıkarır, fakat zamanla bu radikal tutum yerini yavaş yavaş edebiyat ağırlıklı bir yönelime bırakır. Bu durum derginin zamanla hem ebat hem içerik olarak değişmesine neden olur, denilebilir ki; “Halkın Dostları” dergisi başlangıçtan sona kadar tamamen siyasi bir tercihin yedeğinde hayat bulan, Sosyalist/Marksist ideolojinin hem sanat hem ideoloji bağlamında sözcülüğünü üstlenen toplumcu gerçekçi bir dergi niteliğindedir.

2. Halkın Dostları Dergisine Tematik Yaklaşım

“Halkın Dostları” dergisinde tartışılan, konuşulan, sunulan konular çeşitlilik yönünden bir zenginlik arz eder. Sosyalist/Marksist ideolojinin sözcülüğünü üstlenen dergide, çoğunlukla bu ideolojinin getirdiği, yarattığı konular işlenir. Nitekim dergiye ön ad olarak “Aylık Devrimci Sanat ve Kültür Dergisi” yakıştırmasının yapılması bunun bir kanıtıdır. Derginin bütününde ele alınan ve tartışılan konular şunlardır: İkinci Yeni-Toplumcu Şiir Çatışması, toplumcu gerçekçiliğin dünü ve bugünü hakkında bilgi

verilmesi, toplumcu gerçekçiliği benimsemiş yabancı dergilerin tanıtılması, toplumcu gerçekçilik açısından önem taşıyan edebiyatçıların değerlendirilmesi, Marksist ideolojinin sanatsal ve siyasal düzeyde değerlendirilmesi, toplumcu gerçekçi yazar ve kuramcılardan yapılan çeviriler, Türkiye'nin sosyalizm açısından durumunun ve Türk edebiyatının Marksist bir yaklaşımla incelenmesi.

Dergide savunulan edebî anlayış çoğunlukla II. Yeni şiirine başkaldırının yedeğinde oluşur, bu da doğal olarak güdümlü sanat taraftarlığının yüceltilmesiyle sonuçlanır. Derginin daha birinci sayısının ilk sayfasında “Gerici Sanata Hücum” başlıklı genel bir bildiri niteliğindeki yazıda II. Yeni şiiri şiddetle reddedilirken bunun karşısında Nazım Hikmet ve Ahmet Arif model alınarak toplumcu gerçekçi şiir hararetle savunulur. İsmet Özel, Atıol Behramoğlu ve Haluk Şahin'in kaleminden yürütülen bu çıkış derginin beşinci sayısına kadar devam eder. II. Yeni'ye yönelik eleştiriler, devrimci şiir-tutucu şiir, ilerici şiir-gerici şiir, toplumcu şiir-bireyci burjuva şiir gibi sloganik ifadeler çevresinde şekillenir. Dergide II. Yeni şairleri toplumun gelenek ve değerlerine sırt çeviriyor olmakla, laf ebeliği yapmakla, işlene işlene işlevselliğini yitirmiş kalıplara sığınmakla, ülkenin içinde bulunduğu siyasal ve toplumsal kaynaşmayla uyuşmayan zorlama bir şiiri gündeme getirmekle suçlanırken bunun karşısına halktan ve onun değerlerinden beslenen, devrimci mücadeleden hız alan toplumcu bir şiir anlayışı çıkarılır. Döneminde büyük yankılar yaratan bu çıkış “Varlık”ın Nisan 1970 sayısında Emin Özdemir, “Papirüs”ün Nisan 1970 sayısında Cemal Süreyya ve yine aynı yerde M. Öneş gibi hareketin dışında kalanların yanında, dergi tarafından örnek bir şair olarak sunulan Ahmet Arif tarafından da eleştirilir. Nitekim II. Yeni şiiri reddedilirken onun karşısına sürülen şiirlerin çoğu belli bir sözcük dağarcığıyla sınırlanır, radikal ideolojik tercihin arkasında sloganlaşır.

“Halkın Dostları” dergisinde yerli şairlerden İsmet Özel, Atıol Behramoğlu, Özkan Mert, Zekai Bostancı, Nihat Behram ve Süreyya Berfe'nin toplam on dokuz şiiri yer alırken yabancı dillerden çeviri yoluyla toplumcu şairlerden Konstantin Kavafis, Antonia Mahado, Dinos Christianopoulos, Hovannes Tumanyan, Jose Marti, Nikolay Alexeyeviç Nekrasov ve Rafael Alberti'nin toplam otuz şiiri yer alır. Ayrıca yine Atıol Behramoğlu'nun ülkemizin yerel dillerinden çevirdiği sekiz şiir de bulunur. Şiiri toplumcu bir bakışla halkın değerlerinden hız alan, devrimci mücadeleden beslenen, bu mücadele içinde sloganizme düşmeden toplum gerçeklerini irdeleyebilecek bir uğraş alanı olarak kabul eden derginin genç kuşak şairleri, bu çabalarının sonunda hiç öngörmedikleri hâlde sloganik bir şiire varırlar. Gücünü dönemin siyasal atmosferinden

alan bu kuşağın gençliğin verdiği coşkunluk içinde böyle bir şiir anlayışına ulaşması kaçınılmazdı; dahası Asım Bezirci gibi eski bir toplumcu gerçekçi eleştirmenin de bu çabaya destek vermesi, genç kuşağın yaptıklarını kendi gözlerinde haklı çıkarır.

“Halkın Dostları” açısından Asım Bezirci iki yönden önem taşır: Bunlardan ilki “Halkın Dostları”nı çıkaran ve burada II. Yeni’ye karşı bir kavga yürüten genç kuşağın en büyük destekçisi olması yönüyledir. “Halkın Dostları” yayımlanmaya başlamadan çok önce yazmış olduğu “İkinci Yeni Olayı” adlı kitapla II. Yeni karşıtlığını ortaya koyan Asım Bezirci, daha sonraki yıllarda da toplumcu gerçekçi bir eleştirmen olarak bu tavrını sürdürür. “Halkın Dostları” dergisinde II. Yeni karşıtı eleştiriler Asım Bezirci’nin söyledikleri ile paraleldir. Bezirci’yi “Halkın Dostları” açısından önemli kılan ikinci faktör ise toplumcu gerçekçi mirası derginin ve dönemin edebiyat gündemine taşımasıdır. Derginin dördüncü sayısında Asım Bezirci’nin yürüttüğü bu çabanın amaçları şu şekilde ifade edilir:

Bundan böyle, eski toplumcu yazarlarımızın dergilerde unutulup gitmiş bazı belgesel yazılarını yeniden gün ışığına çıkaracağız. Bunlar, daha çok, sosyalizmle edebiyatın ilişkilerini belirten yazılar olacaktır. Böylece hem kendi kültür mirasımızı bir ucundan değerlendirmiş, hem de devrimci edebiyat bilginimizi biraz daha zenginleştirmiş olacağız (Halkın Dostları Dergisi, Sayı 4).

Bezirci’nin işaret ettiği bu amaçlar, dergiyi bir taraftan toplumcu gerçekçiliğin mirasıyla ilişkilendirirken diğer taraftan genç kuşak şair ve yazarları yüksek dozajlı bir siyasi tavra kanalize eder. Toplumcu gerçekçiliğin Türkiye’deki mirasının Stalinist Rus yorumuna bağlı olması, bu kurama bağlı sanatçıları ve edebiyat çevrelerini radikal bir siyasi tutuma da zorlar. Nitekim “Halkın Dostları” dergisinde genç kuşağın Ahmet Arif ve Nazım Hikmet dışındaki tüm edebiyat mirasını reddetmesi bu radikal toplumcu mirasla beslenmeleri ile ilişkilidir.

Derginin tüm sayıları tarandığında Bezirci’nin on sekiz farklı sayıda eski toplumcu dergilerden yedi adet derleme yaptığı görülür. Yapılan derlemelerin başlıkları, yazarları ve yayın organları şu şekildedir:

- Sayı 2: Muazzam Şair Mayakovski Neden İntihar Etti, Nazım Hikmet, Resimli Ay, Temmuz 1930.
- Sayı 4: Sosyalizm ve Edebiyat: Mehmet Selahattin, Kurtuluş, 20 Ekim 1919.
- Sayı 6: Halk ve Sanat, Şefik Hüsnü, Aydınlık, 20 Temmuz 1922.
- Sayı 7: Putları Yıkıyoruz, No1: Abdülhak Hamit, Nazım Hikmet, Resimli Ay, Haziran 1929.

- Sayı 8: Fertçi ve Cemiyetçi Edebiyat, Sadri Ertem, Yeni Dergi.
- Sayı 11: Milli Edebiyat Yok, Sınıf Edebiyatı Var, C.E. Zâde, Projektör, Mart 1936.
- Sayı 12: Sanat Nedir?, E. Kerma, Yürüyoruz, Sayı 16, 29/05/1943.”

“Halkın Dostları” dergisinde yürütülen çalışmalardan biri de yabancı toplumcu dergilerin tanıtımıdır. Derginin 3. sayısında bu tür dergi tanıtımlarının bundan böyle sürekli yapılacağı belirtilmişse de tanıtılan dergi sayısı ancak üçü bulur. Bu dergilerden “Noviy Mir”, “Halkın Dostları”nın 3. sayısında tanıtılır. Sovyetler Birliği’nin en büyük dergisi sıfatıyla tanıtılan “Toplumcu Dergi” Rusya’da ortalama üç yüz sayfa olarak yayımlanır. 6. sayıda tanıtılan dergi ise, 1970 yılında İngiltere’de yayımlanmaya başlayan ve yöneticilerinin çoğunun ileri bir endüstri toplumunda sinema üzerinde incelemeler yapmış olduğu “Cinematics” dergisidir. 5. sayıda tanıtılan dergi ise SSCB’nin yazarlar birliği tarafından İngilizce olarak yayımlanan “Soviet Literature”dür.

“Halkın Dostları”nda toplumcu dergilerin yanında Marksist estetik ve onun Sovyet yorumu olan toplumcu gerçekçilik üzerine çalışmalar yapmış kuramcılardan da çeviriler yapılmıştır. Bu çevirilerin en önemlilerinden ikisi Nejat Firuz ve Bertolt Brecht’tendir. Bertolt Brecht’in çoğunlukla sosyalist gerçekçiliği çözümlendiği yazıların hem Türkçe’ye ilk olarak “Halkın Dostları” aracılığıyla kazandırılmış olması hem de içerik olarak radikal Stalinist toplumcu gerçekçiliğin dönemin sol çevrelerinde yeniden yorumlanmasına imkân getirmesi açısından önemlidir. Nejat Firuz tarafından Brecht’ten yapılan çeviriler derginin muhtelif sayılarında şu başlıklarla yer alır:

- Sayı 13: Bir Proleter Edebiyatı İçin Savlar, Militan Gerçekçilik Sloganının Kullanılması İçin Savlar.
- Sayı 14: Sosyalist Gerçekçilik Üzerine, Gerçekçilik Üzerine, Gerçekçi Sanatta Çirkinlik.
- Sayı 15: Burjuva Gerçekçiliğinden Sosyalist Gerçekçiliğe Geçiş.
- Sayı 16: Sosyalist Gerçekçilik Üzerine.
- Sayı 17: Kültürün Savunulması İçin I. Uluslararası Yazarlar Kongresinde Söylev’den.”

Brecht’in çevirileri 13. sayıdan itibaren derginin sayfalarında yer almaya başlar. Bu durum derginin genç kuşak yazar ve şairlerinin toplumculuğu algılayışlarının farklılaşması ile paraleldir. Zaten başlangıçta edebî mirasımızı Nazım Hikmet ve Ahmet Arif dışında reddedecek derecede radikal bir toplumculuğu benimsemiş “Halkın

Dostları” kadrosu zamanla bu tutumunu değiştirip giderek daha geniş çerçevesi bir toplumculuğa yönelir. Bu yöndeki çabalar sadece Nejat Firuz’un çevirileriyle sınırlı kalmaz, Bülent Aksoy da biri Louis Althusser diğeri Miriam Glucksmann’dan yaptığı iki çeviriyle bu çabaya destek verir. Althusser’den yapılan çeviri, derginin 15. sayısında “Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe”, Glucksmann’dan ise 17. sayıda “Lucien Golsmann Hümanist mi Marksist mi?” başlıklı yazı yer alır. Bunlardan özellikle Althusser’den yapılan çeviri, onun Marksist estetik kuramına 1960’lardan sonra getirdiği açılım bakımından önemlidir. Marksist estetiğin yansıma kuramından üretim olarak sanat kuramına geçişinde Macherey, Eagleton’la birlikte Althusser de etkili olur. Macherey’in hem Marksizm hem Marksizm’in estetiği üzerine düşüncelerini kapsayan bu yazısı, toplumcu gerçekçiliğin Türk edebiyatında da önem arz eder.

Ayhan Gerçek’in de ikisi György Lukacs’dan biri Yuri Lukin’de olmak üzere üç çevirisi “Halkın Dostları”nda yer alır. Fakat bu yazılar edebî konulardan ziyade siyasi konuları içerdiğinden toplumcu gerçekçilik kuramının anlaşılmasına yönelik bir önemi yoktur. Derginin 6. sayısında Asım Bezirci’nin de “Halk Yazarı” başlığıyla Elsa Triolet’ten yaptığı bir çeviri de dikkate değerdir.

“Halkın Dostları”nda yabancı yazarlardan yapılan çevirilerin yanında yerli ve yabancı bazı yazar ve şairler üzerine yapılan değerlendirmelere de yer verilir. Özellikle Nedim Gürsel’in yaptığı değerlendirmeler dikkat çekicidir. Gürsel derginin 7. sayısında Elsa Triolet’i, 12. sayısında Mayakovski’yi değerlendirirken 16. sayısında geniş bir yazıyla Gorki’yi değerlendirir. Eleştirdiği yazarların toplumcu gerçekçilik içinde önemli bir yer tutması bir yana, eleştirilerin içerik olarak niteliği de bu yazıların önemini artırmaktadır. Özellikle toplumcu gerçekçiliğin Stalin döneminde kuramsal bir vazgeçilmesi olan “olumlu kahramanlar” formülasyonunun fikir babası olan Gorki, Nedim Gürsel tarafından tüm yönleriyle incelenir.

Gürsel’in dışında Nihat Behram ve Defne Sandalcı da birincisi derginin 3. sayısında “Yüreğinde Cehennem Taşıyor Şair”, ikincisi 15. sayıda “Kalbin Tutuştuğu Yerde Hayata Seslenen Şair” başlığı ile bu kuşak şairlerinin kendilerine model olarak aldıkları Ahmet Arif üzerine değerlendirmeler yaparlar. Ahmet Arif’in şiirinden çok siyasi kimliğinin ön plana çıkarıldığı bu yazıların nesnel olmaktan çok uzak olmasına karşın bir kuşağın özelemlerini, hayata bakışlarını ortaya koymaları açısından önemlidirler. Yine Asım Bezirci’nin 1930 tarihli “Resimli Ay” dergisinden derlediği Nazım Hikmet’e

ait “Muazzam Şair Mayakovski Neden İntihar Etti” başlıklı yazısı da derginin 2. sayısında yer alır.

“Halkın Dostları” dergisindeki deneme ve makalelerin çoğunun altında Murat Belge, Ayhan Gerçeker, İsmet Özel, Ataol Behramoğlu ve Bedrettin Cömert isimleri görülür. Çoğunlukla kültür, gelenek ve sanat üzerine yazılmış bu deneme ve makalelerde konular Marksist bir bakışla kavranmaya çalışılır.

Murat Belge’nin dergideki yazılarının bir kısmı doğrudan edebî eserler üzerineyken diğer kısmı gelenek ve kültür üzerinedir. Belge’nin “Mai ve Siyah”, “Namık Kemal’de Aşk ve Evlilik”, “Eylül”, “Divan Edebiyatı Geleneği”, “Cemo ve Memo” ve “Ulusal Gelenekten Yaralanma Sorunu”, “Behçet Necatigil” vb. başlıklarla derginin sırasıyla 2, 3, 9, 15, 16. sayılarında yayımladığı edebî eleştirileri bugün birçok eleştirmen tarafından dikkatle takip edilecek derecede niteliklidir. Yine onun 10, 13 ve 14. sayılarındaki kültür ve geleneği sorgulayan yazıları da bu konuların Marksist bir bakışla nasıl kavranabileceği göstermesi bakımından önemlidir.

“Halkın Dostları” dergisinin daha çok genç kuşağın özlemlerini karşılamak üzere yayımlanmış bir dergi olması, dergide öğrenci hareketinin içinden gelen isimlerin de bulunmasına olanak tanır. Mesela ODTÜ Kimya Mühendisliği öğrencilerinden Ayhan Gerçeker’in sanatın kuramsal yönüyle alakalı olmak üzere derginin 2, 4, 9 ve 14. sayılarında dört makalesi bulunur. Sırasıyla “Sanat ve Devrim”, “Sanatta Bağlanmak ve Yanılgılar”, “Bütünsellik” ve “Ağrı Dağı Efsanesi Üzerine” başlıklı bu makalelerde Gerçeker, Marksist sanat kuramcılarının temelde paylaştıkları bütünsellik ilkesine göre sanatı, sanatçıyı ve sanatın devrime götüreceği yollarını irdeler.

İsmet Özel de derginin 5 ve 6. sayılarında kültürü çeşitli yönleriyle irdeleyen iki makale yazar. Kültürün sınıfsal karakterinin olduğunun, onun tamamıyla üst yapı tarafından belirlenmediğinin, ekonomik alt yapıyı aşır çağlara uzanan bir yanının olduğunun iddia edildiği bu yazılarda Sovyetlerin Stalinist bakış açısı görülür. Kavganın ve mücadelenin ön planda tutulduğu Sovyetlerin sosyalist devrim anlayışını Özel, Lenin’den yaptığı alıntılarla bu makalelere taşır. Oysa bu yıllarda Sosyalizm Eagleton, Althusser gibi eleştirmenler tarafından kavgayla savunulan bir ideoloji olmaktan çıkartılarak bilimselliğe yöneltilir.

Ataol Behramoğlu da yazmış olduğu deneme ve makalelerde İsmet Özel’le aynı tavrı sergiler. 7. sayıdaki “Ulusal Edebiyatımız Nedir?”, 14. sayıdaki “Edebiyat Etkisi” ve

16. sayıdaki “Gelenek Sorunu” başlıklı yazılarında Behramoğlu’nun devrimcilikle sanatı eş değer tuttuğunu edebiyatla sınıfsal yapıyı doğrudan ilişkilendirdiği görülür. Oysa bu bakış daha 1960’ların başlarından itibaren Marksist eleştirmenlerce reddedilmiş edebiyata alt yapıdan ve dolayısıyla sınıfsal yapıdan ayrı bağımsız bir alan tayin edilmiştir.

“Halkın Dostları”nda Bedrettin Cömert’in sanatın ayırıcı/özgül niteliği üzerine yazmış olduğu makaleleri de derginin en nitelikli yazıları arasındadır. Derginin 9, 10, 11 ve 12. sayılarında art arda yayımlanan ve temelde şiirsel imgeyle aklın ayrılmaz bir bütün olduğunu ortaya konan bu makaleler, Marksizm’in maddeciliğine dayandırılarak düzenlenmişlerdir. Marksçı düşünürlerden Galvano della Volpe, Sartre gibi düşünürlerden yola çıkarak şiirsel imgenin romantiklerin iddia ettiklerinin aksine gizemli, büyü, akıl dışı bir yanının olmadığını savunan Cömert, bu makalelerinde toplumcu şairlerden Nazım Hikmet, Hasan Hüseyin, Paul Eluard gibi şairlerin şiirlerini örnek göstererek şiirsel imgeyle aklın diyalektik bir bütünlük sergilediğini gösterir. Bunu yaparken dil bilimin olanaklarından yararlanan Cömert, böylelikle 1970’li yılların genç şairlerine de şiiri anlamlandırma noktasında yeni olanaklar sağlar.

“Halkın Dostları” dergisi, içindeki bütün edebî tartışmalara, sanatsal çözümlere karşın son aşamada gücünü ve niteliği sosyalist ideolojiden alan bir dergidir. Nitekim toplumcu gerçekçiliği benimseyen bir dergide bu bakışın olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Çünkü toplumcu gerçekçilik, Marksist estetik içinde, edebiyatın sanatsal yönünden çok ideolojik yönüyle ilgilenen ve Sovyetlerin kendine özgü koşullarından doğan bir sanat kuramıdır. Bu bakımdan “Halkın Dostları”nda ideoloji en az sanatsal çözümler kadar önem bir yer tutmaktadır.

Dolayısıyla sosyalist görüşlü dergide doğal olarak işçi, kapitalizm, emperyalizm, burjuvazi, devrim gibi kavramlar tüm sayılarda yer alır. Bu kavramlar bazen doğrudan ideolojik bir bildirinin nesnesi olarak kullanılırken kimi zaman da sanatın kapitalist sistemde meta hâline dönüşmesine bir tepki olarak kullanılır. Derginin muhtelif sayılarından derlenen aşağıdaki yazı başlıkları da bu durumun göstergesidir:

- Kahrolsun Sanat Adına Emperyalizme Alet Olanlar. (Sayı 4, sayfa 1)
- Devrimci Dayanışma Zorbalığı ve Zorbaları Kahredecektir. (Sayı 6, sayfa 1)
- İşçi Sınıfının Düşmanları Türkiye’nin Düşmanlarıdır. (Sayı 5, sayfa 1)
- Nobel: Emperyalizmin Bir Aracı. (Sayı 9, sayfa 12)
- Burjuva Basını İğrenç Hesaplar Peşinde. (Sayı 12, sayfa 1)

- Bir İşçi Daha Vuruldu. Sayı 9, sayfa 1)

Bu başlıkların ardından gelecek yazıların içeriğini tahmin etmek elbette güç değildir. Fakat tüm siyasi söylemlerine, radikal edebî tavırlarına karşın “Halkın Dostları” Cemal Süreyya’nın dediği gibi gününün dergisi/yayın organı olur (Süreyya, 1997:105); 70’li yılların edebî ortamını ve bu ortamı hazırlayan siyasi atmosferi bütün çıplaklığıyla yansıtır.

3. Halkın Dostları Dergisinde II. Yeni’ye Bakış

Derginin 1. Sayısında “Gerici Sanata Hücum” başlıklı genel bir bildiri niteliğindeki yazıyla II. Yeni’ye başlatılan saldırı, sonraki sayılarda İsmet Özel, Ataol Behramoğlu ve Haluk Şahin’in değerlendirmeleri ile yoğunlaşır.

“Gerici Sanata Hücum” başlıklı yazıda ön plana çıkan görüşler, 2/3/16 Aralık 1963 tarihli Ant dergisinin 153 / 154 / 155. sayılarında “Devrimci Genç Şairler Savaş Açıyor” isimli bildirin özeti niteliğindedir. İsmet Özel, Ataol Behramoğlu ve Süreyya Berfe, II. Yeni karşıtı bu çıkışla Nazım Hikmet, Ahmet Arif, Ceyhun Atıf Kansı dışındaki şairleri gerici olmakla, halkın değerlerinden uzak kalmakla ve düzenle bütünüyle uzlaşmakla suçlarken kendilerini, gençleri bu gerici çevrenin zararlı etkilerinden arındıracak açık seçik toplumcu bir sanat anlayışının temsilcileri olarak tanıtır. Ant dergisindeki bu çıkış yaklaşık üç ay sonra “Halkın Dostları”na yansırken hemen hemen aynı söylem devam ettirilir. Dönemin edebiyat anlayışının gerici olarak nitelendirildiği “Gerici Sanat Hücum” başlıklı yazıda, gerici edebiyat başlıca iki grupta değerlendirilir: Bunlardan birincisi, hangi edebî çevrenin kastedildiği belirtilmeksizin sağcı, idealist düşüncenin uzantısı kokuşmuş bir edebiyat; ikincisi II. Yeni’yi hedef alarak gerici gibi görünmediği hâlde gerici olan, hayat tarafından eskitilen, Türkiye’deki devrimci mücadeleye pasif tutum takınan sanatçılardır. Dergide II. Yeni karşıtı bu çıkış İsmet Özel’in birinci, Ataol Behramoğlu’nun ikinci ve dördüncü, Haluk Şahin’in beşinci sayıdaki yazılarıyla sürer.

İsmet Özel derginin 1. sayısında “Tanrı Mezarını Isıtsın” başlıklı yazısında II. Yeni’nin ortaya çıkışını Asım Bezirci’ye dayanarak nedensiz ve işlevsiz bir atılım olarak değerlendirir. Özel, Batının Dadacı ve Gerçeküstücü akımlarının etkisinde kalarak gizemci Rimbaud, Artaud, Perse gibi şairlerin izinde bir şiir kurma çabasına giren II. Yeni şairlerinin bu çabalarını içinde buldukları topluma ve edebiyat geleneklerine sırt çevirme, düşük kültür düzeyine sahip ülke insanına ihanet etme olarak ifade eder. Özel

bu olumsuz yargılarına karşın II. Yeni'nin şiire getirdiği olanakları görmezden gelemeyerek akımın gerek şiirin gerekse hikâyenin anlatım olanaklarını çoğalttığını, dilimizin inceliklerine eğilmemizi hızlandırdığını, sahip olduğu zengin çağrışım tekniği sayesinde kelimenin gücünün anlaşılmasında Türk edebiyatına hizmet etmiş olduğunu da söyler. Fakat son aşamada Özel yine de bu akıma bağlı sanatçıların sanat eseri vermediğini ve bunun da iki sebebe bağlı olduğunu belirtir:

İlk ağızda, bu tür şiir bir düşüncenin uzantısı değildir. Kastlı bir dünya görüşü yoktur. Bir edebiyat yazısının sanat eseri olabilmesi için bir düşünceden kök alması, bir düşünceye uzanması zorunludur bence. Yahya Kemal'in Osmanlılığı, Nazım Hikmet'in klasik Marksçılığı göz önüne alınırsa söz konusu dönemde tutarlı bir dünya görüşüne sahip şair yetişmemiştir. İkinci Yeni şairleri 'küçük şair'lerdi. Mevlana'nın yaşadığı ülkede toplumun atardamarı, vicdanı olamamışlardır. İkincisi bu şairler birlikte yaşadıkları insanlara yaklaşmak istememişlerdir. Geniş okuyucu kitlesi tarafından sevilme bu şairler için ürkütücü olmuştur. Okuyucularını hor görmüşlerdir. Bunda belki haklıdırlar da. Çünkü bilginin ve bilme isteğinin arttığı şu dönem söz konusu şairler için çöküş dönemi olmuştur. Demek ki netlikten, insanlarla anlaşmaktan kaçmakta çapları gereği haklı idiler (Özel 1970: 7).

Özel'in II. Yeni şairlerine yönelik sert ve mekanik olduğu eleştirilerinin temelinde Marksist dünya görüşünün etkisi yadsınmaz. Fakat burada dikkat çeken nokta, bu yönelimin Rusya'nın kendine özgü tarihsel koşullarının sonucu olarak ortaya çıkan toplumcu gerçekçilik sanat anlayışıyla paralellik oluşturmasıdır. Bilindiği üzere toplumcu gerçekçilik Gorki, Jdanov, Lunaçarski gibi kuramcılarının elinde Stalin'in politik silahı hâline gelirken sanatın yaratıma ilişkin yönleri görmezden gelinmiştir. Fakat 1960'lı yıllardan itibaren Marksçı sanat Rus sekreterliğini aşarak Eagleton, Althusser, Macherey gibi kuramcılar sayesinde yeni anlatım olanakları bulmuştur. "Halkın Dostları" dergisinin ortaya çıkışına kadar ki süreçte Marksist sanat kuramcılarının ait birçok eserin çevrilmesi, birkaç çevirinin de bizzat derginin muhtelif sayılarında yer alması, Özel'in şiiri ideolojinin doğrudan bir yansıtma aracı olarak görmesinde, onun ve kuşağının sanatta ve siyasette Sovyet yorumlarına bağlılığında etkilidir. Dahası İsmet Özel II. Yeni'yi toplumun geleneklerine ve değerlerine sırt çevirmekle suçlarken sosyalist dünya görüşünün yedeğinde yorumlanmış bir sanat kuramı olan toplumcu gerçekçiliğin de Türkiye'de herhangi bir geleneksel değerden beslenemeyeceğini buna ne Osmanlı'nın ne de Türkiye'nin siyasi ve toplumsal şartlarının uygun olduğunu görür. Nitekim bu zaafiyet onun ve onun kuşağının Türkiye'yi sosyalist devrimin eşiğinde bir ülke olarak görmesine neden olurken bunu yansıtan "kavga" şiirini de meşrulaştırır:

Türkiye toplumu bütün kurumlarını sağaltmak, insani değerlerine sahip çıkmak, yabancı kültürlerin yanlış etkilerinden kurtulmak ve yeni ileri bir toplum yaratmak savaşındadır. Bu savaşın edebiyatı da doğmaktadır. Önümüzdeki şiir kavga şiiridir. Hayatı bütün yönleriyle ve fakat kasıtlı bir doğrultuda; insanın yücelmesi, yorgunluğunun, umutsuzluğunun yenilmesi, insani olanın galebe çalması doğrultusunda anlatmak amacını güden bir şiirdir. Cılız bireysel küskünlülerin değil, kalabalıkların, aşk ordularının, militan koralardan şiiridir. Doğmakta olan Türk şiiri ve edebiyatı halkın ve halk değerlerinin ilerlemesine ve yücelmesine koşuttur. Kendini dünya halklarının yarattığı kültür bütününe mirasçısı saymaktadır (Özel 1970: 7).

Derginin kurulmasında ve yayın hayatında Özel’den sonra ikinci büyük çabayı harcayan Ataoğulları Behramoğlu’nun da söz sırası II. Yeni’ye gelince Özel’le aynı dili kullandığı ve benzer yakıştırmaları yaptığı görülür. Derginin 4. sayısının kapağında II. Yeni üzerine düşüncelerini açıkladığı yazısının “Kime Karşı Kimden Yana” biçiminde bir başlık taşıması Behramoğlu’nun sanatı ideolojik tercihinin yedeğinde kavradığını ortaya koyar. Fakat bu ideolojik tercih öylesine radikal boyutlara varmıştır ki Behramoğlu’nda, bu onun Türk şiir tarihinin belki de en güzide şairlerini dahi laf ebeliği yapmakla, fildişi kuleler oluşturmakla suçlamasına neden olur:

İlk şiirlerinde toplumcu yönelişler taşıyan İlhan Berk, Edip Cansever gibi şairlerin “Çivi Yazısı”na, “Yer Çekimli Karanfil”e doğru yola koyulduklarına tanık oluruz. Yine toplumcu yönelişler taşıyan, başlangıçta gerçekçi bir tavır benimseyen Turgut Uyar’ın “Tütünler Islak”taki soyutlamalara, simgeciliğe, gizemciliğe kaydığını; aslında Eluard’la Orhan Veli’nin yaramaz bir öğrencisi olan Cemal Süreyya’nın “Üvercinka”da bile laf ebeliği yapmaktan kurtulamayıp sonunda “Göçebe”deki kof söyleyişlere vardığını görürüz. Bir sürü yetenek harcanır gider bu arada. Yeni bir bohem, görülmemiş yükseklikte bir fildişi kule oluşur. Behçet Necatigil gibi, küçük burjuvanın bunalımlarını yer yer gerçekçi tavırla yazan bir şair, şiirini gitgide kapar, soyutlar. Öyle ki okuyucusuyla şiir arasına Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında gelmiş geçmiş en büyük uzaklık girer (Behramoğlu 1970: 1-2).

Özel ve Behramoğlu dergide sürekli devrimci, halktan ve onun değerlerinden beslenen toplumcu geleceğe taşıyacak sanattan söz ederler, fakat bu söylediklerine destek olabilecek yeterlilikte kuramsal açıklamalar ortaya koyamazlar. Şiirleri ile düşünceleri arasındaki kopukluk, onların ilerideki bir şiir adına konuşmalarına yol açarak bu da onların teorilerinde hep reddettikleri hâlde idealizme düşmelerine sebep olur.

II. Yeni’yi hemen hemen aynı noktalardan eleştiren Haluk Şahin eleştirilerini toplumsal yapının değişimini gözeterek ortaya koyduğundan II. Yeni’ye Özel ve Behramoğlu’na göre daha sağlam eleştiriler getirir. Aruz ve hecenin egemenliğini tamamen yıkıp şiirimizi serbest nazım düzlüğüne çıkararak Garip’in, küçük insanların küçük

serüvenlerini şiire taşımakla, Fransız romantizminin en sulu örneklerinden beslenen Osmanlı melankolisini ve ucuz lirizmi insafsızca alaya almakla, bir sürü duyarlık putunu saygısızca kırmakla devrimci bir öze sahip olduğunu belirten Şahin, değişen siyasi ve toplumsal şartlara bağlı olarak bu şiirin de taklitçilerin elinde kolay, ucuz esprili bir şiir durumuna düştüğünü söyler. Ona göre İkinci Dünya Savaşı'nın dünya çapında yarattığı soğuk harp ve Türkiye'de Demokrat Parti'nin "Küçük Amerika" iktisadi politikasının iflası olmayı öğütleyen Orhan Veli bildirisinin sonunu hazırlar. Ayrıca bu dönemdeki uygulamalar ve yaptırımların aydınları ve edebiyatçıları açısından derin umutsuzluk yaratacak nitelikte olduğunu belirtir. Şahin, II. Yeni'nin böyle bir ortamda artan baskıya ve yozlaşan değerlere tepki olarak doğduğunu söylerken Marksist sanat kuramcısı Christopher Caudwel'in etkisi altındadır. Caudwel nasıl ki burjuva kültüründe yaşayan bazı sanatçıların aşırı derecede kişisel ve karanlık bir sanata yönelmelerini, bu sanatçıların içinde buldukları düzene olan tepkisi (Şahin, 1970:4) şeklinde açıklıyorsa Şahin de II. Yeni şairlerinin okuyucudan koparak gizemciliğe, anlamsızlığa, bireyci bir şiire kaçışını artan baskıya ve giderek yozlaşan değerlere karşı bir tepki olarak değerlendirir. Fakat Haluk Şahin, II. Yeni'yi bütünüyle D.P. iktidarının baskıcı politikası sonucu ortaya çıkmış bir hareket olarak görmez; buna ilaveten şu üç etmeni ileri sürer:

- 1- Toplumun temel yapısı belirli bir gelişim düzeyine varmadan kültür kurumlarını hazırlap ithal etme alışkanlığı. İki yüz yıllık batılılaşma çabamız bunun örnekleriyle doludur. Ancak, böyle bir durumun mutlaka yanlış bir şey olduğunu söylemek dar ve yanıltıcı bir yorum olur. Öte yandan, bu "ithal" abur cubur yapılanca, ya da dış güçlerce zorlanınca sonuç genellikle sindirimcilik oluyor. Örneğin, İkinci Yeni, Batı'da bit pazarına düşmüş bir sürü akımı (Dadaizm, Simgecilik, Gerçeküstücülük vb.) gerektiğince süzmeden ve Türkiye'nin somut koşullarını değerlendirmeden Türk şiirinin üzerine boca etti.
- 2- Garip Hareketinin özgünlüğünü yitirmesi, şiirsel olanaklarının azalması, sulandırılıp yüzeyselleşmesi. Bu akımın "şiir statükosu" olmasına karşı duyulan doğal tepki. Orhan Veli şiirinin kalıplarından kurtulup yenileşme ihtiyacı.
- 3- Nazım Hikmet şiirinin yasaklar dolayısıyla unutulması ve Orhan Veli şiirine karşı alternatif olma durumunu yitirmesi (Şahin 1970: 4).

Bu eleştirilere karşın tıpkı Özel ve Behramoğlu gibi Şahin de II. Yeni'nin Türk şiirine getirdiği yenilikleri görmezlikten gelemeyiz:

İkinci Yeni'nin Türk şiirine hiçbir şey katmadığını söylemek haksızlık olur. Cemal Süreyya ve Turgut Uyar gibi şairler bu akımın getirdiği imge ve kelime titizliği içinde bireyci, ama sağlam bir şiire erişmesini becerdiler. Bu akım içinde şiirimiz, Batıda yıllar önce geçilmiş bir takım şeyleri Türkçe'nin bünyesinde denemek

fırsatını elde etti(...). Şiir anlayışımıza yeni eleştirel boyutlar getirdi (Şahin 1970: 4).

Gerek İsmet Özel ve Atıf Behramoğlu gerekse Haluk Şahin II. Yeni'nin Türk şiirine birçok yönden açılımlar getirdiğini kabul etmekle birlikte, tarihsel süreç içinde önemsiz kaldığının altını çizerek. Peki onların bu çelişik görünen tavrı benimsemesinde ne gibi etmenler söz konusudur?

Özel, Behramoğlu ve Şahin, II. Yeni'yi anlamsızlık, gizemcilik, simgecilik, siniklikle suçlarken, edebiyatın gerçeklikle olan ilişkisinden de söz ederler. Zaten “gerçekçilik” 1960'lara kadar Marksist sanatın vazgeçilmez yöntemi olarak görülmüş, Marksist sanat hep bu yöntemden hareketle kuramlaştırmaya çalışılmıştır.

Marksizm toplumu ekonomik, politik ve sosyal açılardan eleştirirken gerçekçi edebiyat da sanat alanında yapar bu işi. Başlangıçta gerçekçiler, topluma bakıp da bunun özünü yansıtmak üzere yazmak istedikleri zaman mevcut bir durumu ve tipleri çizerek. Fakat gerçekçilik sonradan Toplumcu gerçekçiliği dizgeleştiren Radek, Buharin, Gorki, Jdanov gibi kuramcılarının elinde yeniden yorumlanır. Böylece toplumcu gerçekçilik bugün mevcut olan bazı değerlerin, kurumların görünüşteki sağlamlıklarına rağmen çökmeye mahkum olduklarını; bir yandan da henüz mevcut olmayan ve belki varlığı pek sezilmeyen yeni bir şeyin doğmakta olduğunu gösterir. Özel, Behramoğlu ve Şahin'in II. Yeni'yi gizemcilik, simgecilik vb. yakıştırmalarla suçlamalarının sebebi, II. Yenicilerin gerçekçilik dışında edebiyatta yeni yöntemler denemeleridir. Çünkü II. Yenicilerin başvurduğu gizemcilik, simgecilik, gerçeküstüçülük gibi yöntemler kültür düzeyi düşük işçi sınıfı için uygun olmadığından onların gözünde gerçekleştirilecek bir devrimi geciktirir. Dahası onların bu çıkışına, önceki kuşaktan Asım Bezirci gibi radikal toplumcu bir eleştirmenin destek vermesi, eleştirilerini kendi gözlerinde haklı gösterir. Nitekim Asım Bezirci'nin eleştirilerinde 50'li yıllarda ülkemizde Atilla İlhan, Ahmet Oktay, Fethi Naci vb. eleştirmenlerce sürdürülen Sovyet kaynaklı toplumcu gerçekçi eleştiriyle örtüştüğü görülür.

4. Halkın Dostları Dergisinde Şiir

“Halkın Dostları” dergisinin çıkış bildirisi, özellikle dönemin şiir anlayışına yönelik sert eleştiriler içermesine ve ülkenin sosyal ve siyasi şartlardan ötürü yeni bir şiire gereksinimi olduğu yönlü iddiaları taşımasına karşın dergide 18 sayı boyunca yayımlanan şiirlerin nicelik olarak yetersiz kaldığı görülür. Dergide toplam altmış iki

şiiir yer alır. Bunlardan otuz beş yabancı dilden çeviri yoluyla okuyucuya ulaştırılırken sadece on dokuz şiiir Türk şairlere aittir.

Dergide şiiiri yayımlanan yerli şairlerin isimleri ve yayımladıkları şiiir sayısı şu şekildedir: İsmet Özel, dört şiiir; Ataol Behramoğlu, altı şiiir; Özkan Mert, bir şiiir; Zekai Bostancı, iki şiiir; Nihat Behram, beş şiiir; Süreyya Berfe, bir şiiir.

Dergide çeviri yoluyla şiiirleri yayımlanan yabancı şairlerin isimleri, yayımlanan şiiirlerinin sayısı ve şiiirleri çeviri yoluyla edebiyatımıza kazandıran tercümanların isimleri şu şekildedir: Mayakovski'nin Ataol Behramoğlu çevirisiyle iki şiiiri; Paul Eluard'ın biri Nedim Gürsel, ikisi Abidin Emre, sekizi Bedrettin Cömert çevirisiyle on üç şiiiri; Konstantin Kavafis'in İsmet Özel çevirisiyle üç şiiiri; Antonio Machado'nun Haluk Şahin çevirisiyle iki şiiiri; Dinos Christianopoulos'un Defne Sandalcı çevirisiyle üç şiiiri; Hovannes Tumanya'nın Alpan Güloğlu çevirisiyle iki şiiiri; Jose Martin'in Nedim Gürsel çevirisiyle üç şiiiri; Pablo Neruda'nın Defne Sandalcı çevirisiyle bir şiiiri; Nikolay Alexeyeviç Nekrosov'un Ataol Behramoğlu çevirisiyle beş şiiiri; Rafael Alberti'nin A. Kadir – Ş. Hulusi ortak çevirisiyle bir şiiiri.

“Halkın Dostları” dergisinin yazar kadrosu ortak bir tavır olarak bir yandan sürekli II. Yeni şiiirine saldırırken diğere yandan edebiyatta ve sanatta toplumculuğu ön plana çıkaran radikal açıklamalar da yaparlar. Derginin birinci sayısının ilk sayfasında yer alan “Gerici Sanata Hücum” başlıklı yazıda oluşturulmak istenen toplumculuk hakkında ki ifadeler bunu örnekler niteliktedir:

Biz gerici sanata karşı mücadele ederken, toplumculuğun yanlış anlaşılma biçimlerin de karşı çıkacağız. Sanatın en önemli özelliği insanı derinlemesine bilinçlendirmesidir. Sanatçı, toplumcu kaygılarla da olsa, sanatın bu temel özelliğini kavramazsa, günlük kaygıların, günlük politik dalgalanmaların adamı olursa gülünç durumlara düşer. Biz eğer bugün toplumcuysak, bu biraz da eskiden okuduğumuz yazarların bilinçlerimizde bıraktığı derin etkilerin sonucudur. Sanatın uzun süreli, derinliğine bir etkisi vardır. Yalnızca bugünü anlatmakla değil gelecek kuşakları hazırlamakla da yükümlüyüz (Halkın Dostları Dergisi, Sunuş Yazısı, 1970: 1).

Aynı yazının devamında toplumcu şairin görevi belirtilirken savunulan ideoloji adına Nazım Hikmet ve Ahmet Arif dışındaki tüm şairler, dolayısıyla tüm şiiir mirası görmezden gelinir:

Şair artık yaşayan, dünyaya müdahale eden bir kimsedir. Toplumcu şiiir ülkemizde yıllardan beri namuslu insani değerlerin savunusunu yapmıştır. Ama Nazım

Hikmet ve Ahmet Arif dışında büyük boyutlara ulaşmış değildir. Kaldı ki bu iki büyük usta da kendi dönemlerinin şairleridir. Dünyaya bakışları günlerinin gerçekleriyle ilgilidir. Sorunları da Marksizm’in klasik yorumu çerçevesindedir.

Bu yüzden bizim şiirimizi önceki toplumcu şairlerin şiirlerinden ayrı bir yerde düşünmek gerekir.

Sanatla siyasal propaganda ilişkisine gelince; sanatın etkisi anlık değil, derinliğinedir. Bunun yanı sıra, sanat sadece bugünü anlatmakla kalmaz, içinde geleceğin tohumlarını da taşır.

Bizim ajitasyon ve propaganda derken anladığımız şudur:

- Devrimin öncü kesimlerini belli bir duyarlılığa itmek.
- Onları duygularında terbiye etmek.
- Onları diri tutmak (Halkın Dostları Dergisi, Sunuş Yazısı, 1970: 1).

Savunulan düşüncelerin, Jdanov’un sanat hakkındaki görüşleriyle bire bir örtüşür. Jdanov, Sovyetler Birliği Birinci Yazarlar Kongresi’nde yaptığı konuşmada Lenin’in şu sözlerine gönderme yaparak sanatı ve sanatçıları partinin emrine almak isteğini dile getirir:

Bir parti edebiyatı ilkesi neye dayanacaktır? Sosyalist işçi sınıfı açısından edebiyat belirli insanların ya da toplumların tekelinde bir zenginleşme aracı olmalı demekle yetinemeyiz. Aynı zamanda edebiyatın proletaryanın genel davasından bağımsız, kişisel bir iş olmaktan çıkmasını da savunmalıyız. Kahrolsun Partisiz edebiyatçılar! Kahrolsun edebiyatın üstün insanları! Edebiyat işçi sınıfının genel davasının bir kısmı haline gelmeli (Belge 1997: 66).

Jdanov, sanatı doğrudan politik mücadelenin organlarından biri hâline getirirken sanatçıya da ister istemez üniforma giydirmek amacındadır. Bu durum Stalin yönetimindeki Sovyetler Birliği’nde yazınsal alanın sığlaşmasına, tek tip edebî metinlerin sürekli tekrarlanmasına, temaların kalıplaşmasına, dilin ve ilettiği her şeyin klişeleşmesine neden olur.

“Halkın Dostları” dergisinde savunulan sanat anlayışına ve yine bu dergide ortaya konan şiirlerde de benzer bir durumla karşılaşılır. Şiiri toplumcu bir bakışla halkın değerlerinden hız alan, devrimci mücadeleden beslenen, bu mücadele içinde sloganizme düşmeden toplum gerçeklerini irdeleyen bir uğraş alanı olarak gören derginin genç kuşaktan şairleri, çabalarının sonucunda sloganik, mekanik bir şiire varacaklarını öngöremezler. Ne var ki sanat politik mücadelede insanları diri tutmanın, belli bir yöne kanalize etmenin aracı olarak tanımlanınca sonunda sloganik, klişe bir şiire ulaşılır. Dergide yer alan şiirlerin tümü klişe, mekanik ve sloganik bir yapıda olmamasına rağmen ortak mazmunlar, ortak imgeler ve ortak bir sözcük dağarcığı alanının sınırlı ve dar nitelik kazanmasına sebep olur.

Dergide yerli şairler tarafından yayımlanan şiirlerde kavga/mücadele merkezli olarak işçi, halk, fabrika, çelik, demir, maden, silah, mermi vb. imgeler sıkça kullanılır. Yine bu mücadelenin getireceği güzel günlerin beklentisi şiirlerde sıkça ele alınır. Adı geçen tema ve imgelerin şiirlerdeki işleniş biçimine ait örneklerdir:

Şair Adı	Şiir Adı	Hangi Sayı? Hangi Sayfa?	Şiir Metni
İsmet Özel	Kalk Düğüne Gidelim	Sayı: 4 Sayfa: 5	Valentina Tereşkoya ve çekik gözlü kadın komandolar çünkü üç gün beslendiler senin gözyaşlarında. ... ben yaralar kuşanıp katılıp onlara onlara katılırim yedek mermi ve şarkılar alarak seni alırım sonra her bir yanım çağıldar bir oyuna kalkarız sıkılmış yumruklarla
İsmet Özel	Mazot	Sayı: 2 Sayfa: 5	gönlüne kar yağdırıyorsa çocuk sesleri yetsin dikkat et hiçbir şey ıslatmasın namluları
Ataol Behramoğlu	Yeni Bir Şarkıya	Sayı: 3 Sayfa: 3	Birim nedir bir akşam üstü insanları ısıtan şey Bilirim nedir ormanın serin karanlığında Asi maden işçileri birbirine sokulmuş dinlerken Bir kayanın üstünde yiğitçe haykıran o önderi
Özkan Mert	Kırlangıçlar- Kırlangıçlar	Sayı: 4 Sayfa: 3	Ve daima Kuraldır Bir devrimcide Türkü söylemek Kavgaya giderken Yanımda yürüyen Liseli bir genç Okuldan çıkmış Yürüyüşe Katılmak için Bana "Lenin" in Gözlerini Alınını Anlatıyor.
Ataol Behramoğlu	Sana Seslenmek İçin	Sayı: 10 Sayfa: 3	ve şaşılacak kadar yorgun yüzleriyle ve bütün emekçiler gibi çocuksu gözleri partal elleriyle oturan işçilerden konuşsak

Nihat Behram	Yanık Bağrında Açan Hayatın Ta Kendisi	Sayı: 6 Sayfa: 3	Yanılmak Bir devrimcinin işi mi Mayhoş bir elmayı koklamadan Kavgaya katılmak sonra Çılgınlık besleyebilmek
Nihat Behram	Uzaklara	Sayı: 11 Sayfa: 4	aşkın isyanı demirden silah yapan dağları evcil kılan insanın bir yasemin demeti gibi ... kömür ocağında teriyle yıkanan işçinin üflerken çeliği eriten nefesi aynı göğüsten fişkırmadı mı?
Zekai Bostancı	Baharda	Sayı: 11 Sayfa: 5	mısır yaprakları hışırdıyor aydınlık bir buharla dönüyor başımız işte demirin ve çeliğin sesi de kulaklarımızda
Ataol Behramoğlu	Dörtlükler	Sayı: 13 Sayfa: 4	dostları özlemle kucaklamayı unutma çocuk sevmeyi, çiçek koklamayı unutma en zorlu anındayken bile kavganın gökyüzüne bakmayı unutma
İsmet Özel	Kötü Şiirler	Sayı: 14 Sayfa: 6	sana çok önceden, bir yaz sonu, bir parkta sıkılmış yumruğumu ısırarak buna benzer bir şeyler söylemişim
Süreyya Berfe	İncir Ağaçları	Sayı: 16 Sayfa: 7	halkım soluklarımız kıvılcıma dönüşecek kanlarımız süzüldeği imbikten damlayacak daracık bir dünya küçük bir pencere oradan boy atacak gelecek bahar
İsmet Özel	Sevgilime İftira	Sayı: 17 Sayfa: 4	belki evet onların mühürlerini kımıldatan barut dumanlarını solumaktan biraz çapurlanmıştır sesim
Özkan Mert	Kırlangıçlar- Kırlangıçlar	Sayı: 4 Sayfa: 3	bir köy daha işgal edildi bir fabrika daha bir arkadaşımızı daha vurdu polis bir elinde bomba

			yüzü güneş kadar parlak ayakları çırılçıplak çocuk kadar genç bir devrimci koştururken Amerikan büyükelçiliğine Uzak Doğuda
Nihat Behram	Yanık Bağrında Açan Hayatın Ta Kendisi	Sayı: 6 Sayfa: 3	içimi doldurduğu acıdan çatlayıp yayılan dudaklarımla haykırarak çeliği işlemesi gibi işçilerin sana yeni şarkılar söylemeliyim
Zekai Bostancı	Baharda	Sayı: 11 Sayfa: 5	bir gelinin gözlerinde oynaşan sevda işçiler de geliyor işte zifiri bir dünyanın beriki yüzünü aşarak
Özkan Mert	Kırlangıçlar- Kırlangıçlar	Sayı: 4 Sayfa: 3	ne mahpushane acısı ne yar sızısı gelir geçer hepsi de lakin bugün değil yarın değilse bile salacağız bir haberi yakında dünyaya
Nihat Behram	Uzaklara	Sayı: 11 Sayfa: 4	bu kavgaya dolu dizgin giremezsem içimdeki sevda süzüldüğü bulutta ölebilir diyorsun sonra kurşun gibi çakılır köpüre köpüre bir ırmağın coşkun sularına

Bu alıntılar söz konusu dönem ve söz konusu yayın organındaki toplumculuğun Sovyetlerin Stalinist toplumculuğuyla örtüştüğünü ortaya koyar. Dahası bu kuşak Türkiye’de süregelen toplumculuğa sırt çevirmesine karşın 1940 kuşağı şairlerinin yayımlamış oldukları şiirleri ne yapı ne de içerik olarak aşar, öteden beri süregelen radikal sol söylemin sözcülüğünü devam ettirirler. Dergide toplumculuğun Jdanovcu yorumlarından özellikle kaçınılması gerektiği belirtilmesine karşın, destansı bir edayla söylemiş şiirleri ve düzyazıları bu savı destekleyecek nitelikte değildir.

Bu kuşağın şiirlerinde eylemsel tepkinin yani silah ve kavga ön plana çıkarılır, devrim, halk, işçi, devrim önderleri sürekli övülür, Sovyet yazınından ödünçlenen bu durum sloganik şiirin oluşmasını hızlandırır.

Gorki'nin formüle ettiği “olumlu tip” bir dönem Rus yazınının vazgeçilmez sanat yöntemlerinden biri olur. Çarlık Döneminin Dubrolyubov, Çernişevski gibi gerçekçileri toplumun devrimci yoldan değiştirilmesini öngörürken bunu yaparken de tarihsel bir bakış açısına sahip olmadıklarından, ülkü sahibi kahramanların edebî eserlerde yer alması gerektiğini belirtirler. Onlara göre halka bir şeyler anlatabilmek ancak bu yolla mümkündür. Gorki de benzer bir istekle bu romantik tavrı benimser ve sanat eserinde olumlu kahramanlar olması gerektiğini şu sözlerle savunur:

Edebiyatta asıl aradığım her şeyden önce ve her şeyden önemli olarak, güçlü eleştirel zekaya sahip bir kişiliği olan bir kahramandır (...) Yazarların, aydınları neden irade ya da kişilikten yoksun tipler olarak canlandırdığını anlamak gücü, çünkü yüzlerce aydın halka gidiyor ve çoğu sürgünü ya da hapsi boyluyordu. Neden edebiyat 193'ler davasında yargılananlar gibi, fabrikalarda propaganda yapan, Naradnaya Volya hareketinde çalışanlara benzer kişileri yansıtmıyordu (Oktay 2003: 59).

Gorki'nin “olumlu tip” formülünün Marksizm'in tarihsel maddeciliğine taban tabana zıttır. Marksizm toplumsal yapıya yönelik önermelerini ekonomik altyapı bağlamında formüle ederek bu yapıda sosyalist oluşum yönünde meydana gelebilecek bir değişime kendi öncüllerince bir temel yaratır. Fakat Gorki, bu değişimin toplum yapısının kendi içindeki dinamik sürece bağlı olmadan ülküsel bir istemle de gerçekleşebileceğini düşünür. Ne var ki edebî bir kahraman olarak formüle edilen “olumlu tip” gereğinden fazla idealize edilmekle insani boyutunu yitirir, romantik bir kahraman hâline dönüşür. Dahası bu “olumlu tip” formülasyonu Stalin yönetimindeki Sovyetlerde resmî sanatın vazgeçilmez yöntemlerinden biri olunca sanatın ve edebiyatın yozlaşmasına, kısırlaşmasına neden olur. Dergide yer alan şiirler de benzer bir perspektife sahiptir. Özkan Mert'in dördüncü sayıdaki “Kırlangıçlar, Kırlangıçlar”, İsmet Özel'in birinci sayıdaki “Kalk Düğüne Gidelim” ve Ataol Behramoğlu'nun yine aynı sayıdaki “Onun Türküsünü, Guevara'nın” adlı şiirlerinde adı geçen kahramanların yüceltildiği bununla da şiirsel bir dile ulaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Felsefi bir perspektiften yoksun bu yaklaşım başta Marksizm'in kendi öncüllerine ters düşer. Bu kuşak tarafından toplumcu olmamakla suçlanan II. Yenicilerden Cemal Süreyya bu çelişkiyi, İsmet Özel ve Ataol Behramoğlu'nun şiirlerini değerlendirirken şu şekilde vurgular:

İsmet Özel her seferinde aynı şiirin aynı kopyasını, (bütün çarpıcı kelimeleri özenle seçmesine için büyük çaba göstermesine rağmen) biraz daha silik bir ‘suret’ini çıkarıyordu. Dipteki ana-şiir ise bunu haklılaştıracak bir kaynak değildi, tükenmez bir güneş pervanesi hiç değildi. Bu onu bir duygu ve düşünce tekrarına götürdü. Toplumcu şiir adına özsüz, insansız, son derece biçimci bir takım söz kalıplarını devindirmeye başladı. ‘Kalk Düğüne Gidelim’ şiiri de böyle. Bütün şiirlerinde

olduğu gibi İsmet Özel burada da devrim için umudu ve iyimserliği yanlış bir biçimde kullanıyor; bir şeyleri boyuna övüp duruyor.(...) Şair kendini övüp duruyor, ya da yurdunu, halkını övüp duruyor.(...) Ayrıntısızlıkla birleşen bu durum ona pek ‘yufka’ bir anlatım sağlıyor. Topu-tüfeği, kanı-bıçağı, fırtınayı-gürültüyü şiirine tıka basa doldurduğu halde tek yönlü, enez bir anlamın çevresinde dönmekten kurtulamıyor. Ataol Behramoğlu’ya gelince, bu arkadaşın son yıllarda pek az şiir yayımladığına tanık oluyoruz. Dört yılda iç şiir.(...) Halkın Dostları’na alınan ‘Onun Türküsü, Guevara’nın’ şiiri enez bir şiir.(...) O da yazılmakta olan şiiri şurasından burasından kopararak, kendinden pek bir şey katmayarak sürdürüyor. Üstelik bir de Marksist öğretiyi benimsediklerini söylüyorlar. Oysa bu öğretiyi karşısında bir ikilem içindeler: Yazılmakta olan şiire karşı çok ‘sekte’, Stalinci, Jdanovco bir tavırla bakıyorlar; kendi şiirleri söz konusu olunca ‘hayatın bütün zenginliklerinden’ söz ederek tam karşıt bir plana kayıyorlar. Oysa ‘hayatın bütün zenginlikleri’ sonradan eski ‘sekte’ eğilimine karşı çıkarılmış bir kavramdır (Süreyya 2014: 337-340).

Cemal Süreyya’nın bu açıklamaları, çatışma hâlinde olduğu bir kuşağa karşı yönelmiş olması bu kuşağın çıkışına farklı açılımlar da getirmesini engeller. Nitekim bu değerlendirmeden yaklaşık on yedi yıl sonra Akif Kurtuluş’un “18 sayılı macerasıyla “Halkın Dostları”, aileden bir kopuş muydu?” sorusuna verdiği cevap Cemal Süreyya’nın “Halkın Dostları”nı 60 kuşağın sesi olarak gördüğünü ortaya koyar:

Ama Halkın Dostlarındakilerin gelişleri bambaşka. Bir süre aynı biçimde yazmış olabilirler. Zaten, Devrimde bir çıkış başlamıştı.(...) Sanıyorum ilk çıkış o oldu. Halkın Dostları’nın ilk çizgisi orda atıldı.(...) Halkın Dostları’nı 1960’ın özgürlük ortamı getirmiştir. 60 Kuşağı adına hak kazanmıştır. Bugün 70 kuşağı da deniyor ama nedir? Belli değil. 60 kuşağı vardır gerçekten. Halkın Dostları da 60 kuşağıdır bence (Süreyya 2013: 111).

Gerçekten de bu kuşak 60’lı yılların özgürlükçü ortamında ekonomik, politik, felsefik kaynaklardan beslenerek yetmişlere doğru gittikçe artan siyasi hareketliliğin içinde varlık bulur. Ortak bir siyasi tutum gereğince ortak kalıpları, ortak imgeleri, ortak mazmunları kullanarak belli bir sözcük dağarcığından beslenerek stereotip bir politik şiirin oluşmasını sağlar: “Bu şiire politik şiirden çok, bir ağıt şiiri, bir de yenilgiler tarihi demek daha doğru olacaktır belki de; acı, en yaygın sözcüktür bu şiirlerde: acılar, yurdudur şairin, acı bal eylenir, acıya sızlanmadan katlanmak gerekir... Aşklar, sevdalar ertelenmiştir, şarkılar ertelenmiştir. Türkülense bir ağızdan söylenir; geleceğin, umudun, emeğin türküsüdür söylenen. Gelmiş geçmiş en ‘acılı kuşak’ bu kuşaktır çünkü” (Doğan 2001: 46). Dergide ortaya konan şiirler stereotip, politik bir şiirin oluşmasına neden olmuşsa da sonradan farklı kulvarlardan giderek kendi şiirine ulaşan bu şairlerin şiir serüvenlerinde önemli bir yer tutmaktadır. İsmet Özel, Ataol Behramoğlu, Özkan Mert, Süreyya Berfe’nin “Halkın Dostları” dergisinde yayımlanan şiirleri sayesinde

Türk edebiyatında önemli bir yere geldikleri de söylenebilir. Şiirlerinde çılgınlıkla karışık düşünsel bir atılım isteği bulunan İsmet Özel; bir çeşit Orhan Veli şiirinden, değişerek, dönüşerek gelen Ataol Behramoğlu; “Stockholm’de Mavi Saatler” kitabıyla yetkinleşen Özkan Mert ve son olarak Süreyya Berfe bu dergideki çıkışlarından sonradır ki en önemli yapıtlarını 1975-1985 yılları arasında oluştururlar. 60 kuşağı şairlerinin bu çıkışı, sadece söz konusu şairlerin kendi şiir çizgilerini belirlemesi açısından değil, arkasından birçok şairin toplumculuğu veya toplumcu temalara yönelişinin yolunu açması bakımından da önem arz etmektedir.

1964’te yayımlanan “Sığıda”da Necatigil ve İkinci Yeni’nin etki alanında görünmekle birlikte kendine özgü, simgesel diye nitelenebilecek bir şiir dili oluşturan Gülten Akın, Kırmızı Karanfil (1971), Ağıtlar ve Türküler (1976), Seyran Destanı (1979) adlı kitaplarıyla daha nesnel ve toplumsal temalara yönelirler. Akın, başta Nazım Hikmetin şiiri olmak üzere toplumcu ve halkçı şiir geleneğinden, halk şiiri ve kültüründen özgün bir yaklaşımla yararlanmayı başarır. 50’li yılların sonları ve 60’lı yılların başlarında yayımlanan ilk iki kitabından uzun bir süre sonra 70’li yıllarda yayımlanan “Kavganın Yüreği” (1973), “Yaşadığımız Günlerin Şiirleri” (1974), “Sen de Katılmalısın Yaşamı Savunmaya” (1976) vb. kitaplarıyla Kemal Özer, ilk kitaplarında benimsediği şiir anlayışını temelinden değiştirerek toplumu, toplumsal ve güncel temaları işleyen bir şiirin örneklerini verir. 60’lı yılların başlarında ilk kitapları yayımlanan şairlerden Özdemir İnce “Karşı Yazgı” (1974), Ali Püsküllüoğlu “Unutma Onları” (1976) adlı kitaplarıyla gerek biçim ve söyleyiş özellikleri gerekse temalar bakımından İkinci Yeni şiirinden koparak toplumculuğa yönelirler. Yine Ahmet Oktay 60’lı ve 70’li yıllarda yayımlanan kitaplarında özellikle Edip Cansever şiirinin etkilerini taşıyan kapalı, simgeci bir şiir anlayışının örneklerini verdikten sonra, “Sürdürülen Bir Şarkının Tarihi”nde (1981), ustalaştığı şiir biçimleriyle toplumsal, halksal temalar işler (Behramoğlu 2001:15-16).

SONUÇ

1970-1971 yılları arasında yayımlanan “Halkın Dostları” dergisi, II. Yeni akımına ve bu akımın şairlerine yaptıkları eleştirilerle sanat anlayışları bakımından durdukları yeri de tayin eden bir kimliğe sahiptir. II. Yeni’yi belirli kalıplara sıkışmakla ve halkın gerçek meselelerine yabancılaşmakla suçlayan, II. Yeni’nin milletin sesini şiire taşıyamadığını ve halka yaklaşmaktan korktuğunu söyleyerek sert eleştiriler getirirler.

“Halkın Dostları” dergisi şairlerinin şiirlerinde işçi, halk, fabrika, çelik, demir, maden, silah, mermi vb. imgelerin sıkça kullanıldığı görülürken silahın ve kavganın ön plana çıkarıldığı, devrimin, halkın, işçinin, devrim önderlerinin de sürekli övüldüğü görülür. Kullanılan bu imgeler ve tercih edilen tematik yapı, Marksist kuramın ve duyarlılığın etkilerini açıkça ortaya koyar. Marksist kuram ve duyarlılığın yanında, Nejat Firuz ve Bertolt Brecht gibi yazarlardan yapılan çeviri yazılarla toplumcu gerçekçilik vurgusu daha da belirginleştirilir.

“Halkın Dostları” dergisi, yayın süresince yazılan şiir, yazı ve çeviri metinler aracılığı ile toplumun asıl sorunlarını, devrimci bir anlayışla ele alırken derginin yayın kadrosundaki şairler de şiirlerini halktan beslenen, halkın vicdanını yansıtmaya çalışan bir duyarlılıkla kaleme alırlar. Türk kültür tarihinin önemli vesikalarından olan dergide, kültürel mirasın değerlendirilmesi ve edebiyat bilgisinin güçlendirilmesi hedeflenir.

KAYNAKLAR

BEHRAMOĞLU, Ataol (1970). “Kime Karşı Kimden Yana”, *Halkın Dostları*, 4: 1-2, Ankara: Baylan Basım.

BEHRAMOĞLU, Ataol (2001). *Son Yüzyılın Büyük Türk Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

BELGE, Murat (1997). *Marksist Estetik*, İstanbul: Birikim Yayınları.

DOĞAN, Mehmet H. (2001). *Yüzyılın Türk Şiiri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

OKTAY, Ahmet (2003). *Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*, İstanbul: Everest Yayınları.

ÖZEL, İsmet (1970). “Tanrı Mezarını Isıtsın”, *Halkın Dostları Dergisi*, 1: 7, Ankara: Baylan Basım.

Sunuş Yazısı (1970). “Gerici Sanata Hücum”, *Halkın Dostları*, 1: 1, Ankara: Baylan Basım.

SÜREYYA, Cemal (2013). *Güvercin Curnatası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

SÜREYYA, Cemal (2014). *Şapkam Dolu Çiçekle/Toplu Yazılar 1*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ŞAHİN, Haluk (1970). “Şiirimizin Güncelleşen Sesi”, *Halkın Dostları*, 5: 4, Ankara: Baylan Basım.

TÜRKÇEDE İYELİK EKLERİNİN ELE ALINIŞI VE ÇAĞDAŞ LEHÇELERDE KULLANILIŞI

Özet

“İyelik” kavramı Türk gramerinin uzun süreden beri tartışılacağı konularından biridir. Dil bilimiyle ilgili birçok çalışmada bahsi geçen, günümüzde bile üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı “iyelik” ve “iyelik ekleri” konusu, dil bilimciler arasında çoğu kez görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu çalışmada, gramerçilerimizin görüşlerinden hareketle Ural-Altay dillerinin Altay koluna mensup olan Türkçe, Moğolca, Mançu-Tunguzca, Korece ve Japonca ile tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde iyeliğin genel görünümü ve değişimleri de ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İye, İyelik, Türkçe, Lehçe, Altay Dilleri.

THE HANDLING OF POSSESSIVE SUFFIXES IN TURKISH AND THE USE OF IT IN CONTEMPORARY DIALECTS

Abstract

Concept of possessive is one of the topics that has been debated for so long in Turkish grammar. Issues of “possessive” and “possessive suffixes” which mentioned in a great number of study about linguistic, debated intensely even today, is mostly caused divergence among linguists. In this study, from thinking of our grammarians, changing and general view of possessive concept that one of the nominalization additions especially with in Turkish, Mongolian, Manchu-Tungus, Korean, Japanese, historical and contemporary Turkish dialects which are member of Altaic Languages in Ural Altaic will be discussed.

Keywords: Possessor, Possessive, Turkish, Dialect, Altaic Languages.

İYELİK KAVRAMI

“İye” sözcüğü ile ilgili bilgi içeren birçok kaynakta, bu kavramın kökeninin Eski Türkçede “sahip” anlamına gelen “idi” sözcüğüne dayandığı belirtilir. Türk lehçelerinde “ide”, “ede”, “ige”, “ege”, “ee”, “ie”, “yiye”, “ezi”, “i”, “eke”, “ike”, “iyka”, “iççi”, “eçe”, “es” gibi çeşitlerine de rastlanan “idi”, Eski Oğuzca ve Osmanlıcaya “sahip”, “koruyan”, “efendi”, “veli”, “Tanrı” vb. anlamlarıyla “eye/iyi” ve “is(si)” biçiminde geçmiştir. Türkiye Türkçesinin kimi ağızlarında da (Yalova, Tokat, Ankara ağızlarında “koruyan”, “sahip”, “ev sahibi” anlamlarında) kullanımına rastlanan “iye”; standart Türkiye Türkçesinde daha çok “iye+lik” türeviyle ve dil bilgisi terimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk Dil Kurumu sözlükleri (Büyük Türkçe Sözlük, Bilim ve Sanat Terimleri Ana Sözlüğü) “iye”yi kendisinin olan bir şeyi yasaya uygun olarak dilediği gibi kullanabilen kimse, bir şey üzerinde iyeliği olan kişi, “mal iyesi”, “malik”, “sahip”, “veli” şeklinde açıklar. “İye”den “+lik” eki ile türetilen “iyelik” ise sahip olunan şeyler dairesine, bu dairedeki tasarruf yetkinliğine ve söz konusu yetkinliğin kanuni hak oluşuna işaret etmektedir. Her iki göstergenin kavramsal değerinde biri “sahip”, diğeri “ait” iki varlık söz konusudur. İye varsa iyelik, iyelik varsa iye var demektir. Yani “iye” herhangi bir varlık/şey üzerinde, mutlak tasarruf yetkinliği ve hakkı bulunan kişidir (Karademir 2013: 5-8). Bu durumda iye sahip; iyelik ise aittir.

“İyelik evrensel bir anlambilim alanıdır” (Uçar 2004: 241). İyeliğin evrensel bir anlam bilimi alanı oluşu “iyelik” kavramı için farklı anlatımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle, iyelik anlatımlarının farklı anlam içeriklerine sahip olması bu kavramla ilgili farklı tanımların yapılmasına neden olmuştur. Bu kavramla ilgili yapılan tanımların ortak noktası ise “bir varlığın kişiye veya başka bir varlığa bağlı ve ait oluşu”dur (Karaağaç 2012: 327).

İyelik ve iyelik ekleri ile ilgili olarak ileri sürülen görüşler, kimi zaman dil bilimcileri ortak paydada buluştururken kimi zaman da görüş ayrılıklarına neden olmuştur.

Muharrem Ergin “Türk Dil Bilgisi” adlı eserinde iyelik kavramını “İsmin kendisine tabi olan unsurlarla, kendisinin ilgili bulunduğu kelimelerle münasebetini ifade eden gramer kategorisi” şeklinde tanımlar. Ayrıca iyeliğin şekli bir bağlılık, bir aidiyet, bir mülkiyet gösterdiğini birçok dilde mülkiyet ifadesinin ismin mülkiyet şekli yerine bir kelime grubu ile karşılandığını ve mülkiyet ifadesi için isimlere iyelik gösteren çekim eklerinin getirildiğini belirtir. Ergin, aynı eserinde Türkçede mülkiyet eklerinin şahıslara göre ayrı ayrı şekillerde belirdiğini, isimlerin iyelik kategorisi için geniş bir ekler sistemi olduğunu

vurgular ve Türkçede iyelik kategorisinin bir ismin çekim şekli ile ifade edildiğini ve bu şeklin çekim ekinin de iyelik ekleri olduğunu belirtir (Ergin 2000: 129-130).

Dil bilimcilerin iyelik ekleri ile ilgili yapmış oldukları tanımlardan birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz: “Adın karşıladığı nesnenin kime veya neye ait olduğunu bildiren, sahiplik gösteren ve adlar ile adlar arasında bağlantı kuran eklerdir. Dolayısıyla getirildikleri adların dışında fakat o adlara ait olan, o adların malı sayılan nesnelere şahıs olarak gösteren eklerdir” (Korkmaz 2003: 259).

Tuncer Gülensoy iyelik eklerini, “İsmin karşıladığı nesnenin bir şahsa veya bir nesneye ait olduğunu ifade eden işletme ekleri” biçiminde tanımlar (Gülensoy 2000: 385).

Haydar Ediskun “Türk Dilbilgisi” adlı çalışmasında bu ekler için “belirtileni kişi zamiri olan isim takımlarında belirtilene ulanan ve o belirtilenin ben, sen, o, biz, siz, onlar’dan biriyle ilgisi ve ilişkisi olduğunu anlatan ekler” şeklinde bir tanım yapar (Ediskun 1992: 167).

İyelik eklerinin dilimizde çok çeşitli ve yaygın kullanışlara sahip olduğunu vurgulayan Tahsin Banguoğlu, iyelik eklerinin “anlamca kişi zamirlerinin ‘kimin’ hâlini karşıladığını” belirtir (Banguoğlu 2007: 361).

Tanımlardan hareketle, iyelik eklerinin şahsın sahip olduğu varlığın tamamını veya bütünün bir parçasını belirttiği ve bu belirtmenin de ismin karşıladığı nesnenin ait olduğu kişiyi göstermek biçiminde gerçekleştiği söylenebilir.

Türkçenin tarih boyunca birçok dil ile etkileşimi olmuştur. Bu nedenle bu dillerdeki iyelik kavramının açıklanması da büyük önem taşımaktadır. Karademir, “Türkçe ile Yoğun İlişkisi Olan Başlıca Dillerde İyeliğin Karşılığı” başlıklı yazısında Türkçenin Fransızca, Almanca, İtalyanca gibi Batı dilleri başta olmak üzere Arapça, Farsça ve İngilizce ile yoğun ilişkide olduğunu ifade eder. Çekimli diller sınıfında değerlendirilen Arapça, Farsça ve İngilizcenin Türkçe ile olan münasebetinin diğer dillere göre daha özel olduğunu vurgulayarak bu durumu da Türk milletinin Arap ve Farslarla asırlarca aynı din ve coğrafyayı paylaşması, aynı kültürel zeminde eserler vermesine bağlar. Diğer yandan toplumsal yönelişin Batı’ya doğru olduğu günümüzde, küresel iletişim dili hâline gelmiş olan İngilizcenin Türk eğitim sisteminin hemen her kademesinde önemli yer tutması, teknolojiden ekonomiye Türkçenin birçok alanında İngilizce sözlerin ağırlığının hissedilmesi gibi nedenlerin Türkçenin İngilizce ile olan münasebetini özel kıldığını ifade eder. Bundan dolayı da çalışmada, Türkçenin söz varlığının şekillenmesinde önemli rol

oynayan bu dillerdeki iyelik sistemine değinmenin önemine dikkat çekilmiştir (Karademir 2013: 5-44).

TÜRKÇEDE İYELİK EKLERİNİN KÖKENİ

Eklerin kökeni ile ilgili iki temel görüş yaygınlık kazanmıştır: “Bir ekin kökeni eski bir kelime mi (kök kelime mi?) yoksa başka bir ek mi (veya bunların birkaçı)? Eklemeli dillerin en önemli özelliklerinden biri, çoğu eklerinin görünüşte bir heceli kelimelerden farksız olmalarıdır. İnsan dili esas itibarıyla somuttan soyuta ve basitten bileşiğe doğru geliyorsa eklerdeki anlamlar köklerdekinden daha soyut olduğuna göre, dillerin başlangıçta eksiz ve ayrışkan oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır. O hâlde eklerin oluşması için tek yol ve tek madde vardı: yardımcı rollere çıkmaya başlayan kök-kelimeler; bunlar da ilk zamanlar tabii tek heceliydi” (Kuznetsov 1997: 193).

İyelik eklerinin kökeni sorunu araştırmacılar arasında büyük bir ilgi uyandırırken aynı zamanda görüş ayrılıklarına da neden olmuştur. İyelik eklerinin kökeni ile ilgili birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden en yaygını ve kabul göreni ise “şahıs zamirlerinin zayıflamış biçimleri” oldukları şeklindedir. Konu hakkında bilgi veren “Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı-Tarihî Grameri” adlı çalışmada iyelik eklerinin ilk sistemi şu şekilde verilmiştir:

	Teklik	Çokluk
1. şahıs	+m, +ım // +im	+bız // +biz , +ıbız // +ibiz
2. şahıs	+ñ, +ıñ // +iñ +ğ, +ığ // +ig	+ñız // +ñiz, +ıñız // +iñiz +ğız // +giz, +ığız // +igiz
3. şahıs	+ı, +i, +sı // +si	+ı, +i, +sı // +si

Ünsüzle Biten Kökler

	Teklik	Çokluk
1. şahıs	at+ım “atım”	at+ıbız “atımız”
2. şahıs	at+iñ “atın” at+ığ	at+iñız “atınız” at+ığız
3. şahıs	at+ı “atı”	at+ı “atı”

Ünlüyle Biten Kökler

	Teklik	Çokluk
1. şahıs	ata+m “babam”	ata+bız “babamız”
2. şahıs	ata+ñ “baban” ata+ğ	ata+ñız “babanız” ata+ğız
3. şahıs	ata+sı “babası”	ata+sı “babası”

Daha sonraki dönemlerde ilk şema bazı şekil değişikliklerine uğramıştır.

Eserde, A. M. Şçerbak’ın iyelik eklerinin isim bildirme belirtilerinden, bu bildirme belirtilerinin ise şahıs ve şahıs-işaret zamirlerinden meydana geldiğini kabul ettiği belirtilir.

Ona göre iyelik eklerinin sistemi şu şekilde düşünülmelidir:

	Teklik	Çokluk
1. şahıs	+m < men	+bız ~ +mız < +biz < pış
2. şahıs	+ñ < sen	+ñız < siz < şış
3. şahıs	+ı(n) ~ +i(n) < +m ~ +in	

Şçerbak’ın fikrinde iyelik kavramı ile çevrelenen bütün anlamlar “men-kişi-men”, “biz-kişi-biz” türü yapılar, uzun ve çok birleşik anlam gelişmesinin sonucudur. Bu yapıda şahıs zamirlerinin tekrarı, önceleri bildirmedeki birleşmenin tarafları arasında ilgi yaratmaya hizmet etmiştir. Bununla birlikte bir şahsın çeşitli durumlarını veya bir eşyanın başka eşya ile ilişkisini de bildirmiştir. Belki daha bu dönemden, yani “men-kişi-men” türü yapının “ben insan hâlindeyim, ben insanım” anlamlarını bildirdiği dönemden itibaren, “benim adamım var, benim adamım” gibi anlam ihtisaslaşması ile eş sesli yapıların biçimce özelleşmesi başlar, bununla ilgi hâli biçimlerinin gelişmesi tamamlanır. Eserde bu görüşe karşı çıkmıştır. Çünkü iyelik ekleri sisteminin ilgi hâlinin biçimlerinden çok önce olduğu görüşünün hâkim olduğu ileri sürülür ve bazı Türk yazı dillerinde şahıs zamirlerinin “olmak” yardımcı fiilinin rolünde kullanılabildiği fakat şahıs zamiri durumunda “benim”, “senin” vb. iyelik zamiri işlevinde hiçbir zaman ortaya çıkmadığı ifade edilir. Bu görüş, Yakutça örneklerle de doğrulanmaktadır. Yakutçada ilgi hâli yoktur ancak “min atım” (benim atım) tipli birleşmeler bulunmaktadır. Yani burada şahıs

zamiri açıkça “benim” iyelik zamirinin anlamıyla ortaya çıkmaktadır (Serebrennikov ve Gadjieva 2011: 91-94).

İyelik eklerinin kökeniyle ilgili araştırmacıların ortak görüşü ise bu eklerin dildeki ekleşme temayülünün bir sonucu olarak şahıs zamirlerinin isimlerle kaynaşması sonucu ortaya çıktığı şeklindedir. Bu görüşü benimseyen dil bilimcilerden biri A. Von Gabain’dır. Gabain, “Eski Türkçenin Grameri” adlı çalışmasında iyelik gösteren kelimelerin şekil olarak şahıs ve işaret zamirlerinin ilgi hâlleri olduğunu ve bunların rastgele isim olarak da görüldüğünü belirtir (Gabain 2007: 70).

Türkçede, kişi zamirlerinden ayrı, bağımsız iyelik zamirlerine rastlanmadığına göre ve iyelik ekleri de kişi-varlık ilişkisine işaret ettiğine göre, iyelik eklerinin köken bakımından kişi zamirleriyle ilişkili olması, büyük ölçüde olasıdır.

Kişi zamirlerinin belli bir gelişim süreci bulunmaktadır. Genel kanaat kişi zamirleri ile iyelik ekleri arasında bir bağın söz konusu olduğudur (Karademir 2013: 157). Bu nedenle de kişi zamirlerinin yapısı üzerinde durmak gerekmektedir.

Türkiye Türkçesinde kullanılan birinci ve ikinci çokluk zamirlerinin birinci ve ikinci teklik zamirlerinin “+z” eki ile türemiş biçimleri olduğu görüşü, araştırmacıların birçoğu tarafından kabul görmüştür. Bu konu hakkında Ergin, “biz”, “siz” zamirlerinin yapı bakımından “ben”, “sen” zamirleriyle ilgili olduğunu ve sonlarındaki “z”nin çokluk belirtisi şeklinde görüldüğünü ifade eder. Fakat bu ilgi ve belirtinin Türkçeden önceki karanlık devrin içine girdiğini iyelik eklerinde de bulunan bu “z” çokluk belirtisinin fiil çekimlerinde de görüldüğünü ancak bunun fiillere şahıs zamirlerinden geçtiğini belirtir. Ergin üçüncü kişilerin durumunu ise şu şekilde açıklar:

“Teklik 3. şahıs zamiri aslında işaret zamiridir. İşaret zamirleri, yerini göstermek suretiyle nesnelere karşılayan kelimelerdir. Uzak için kullanılan işaret zamiri başlangıçtan beri üçüncü şahıs zamiri olarak da kullanılmış, böylece bu iki zamir birleşmiştir. İşte aslında işaret zamiri olan bu üçüncü şahıs zamiri eskiden, Eski Türkçede ve Batı Türkçesinin ilk devirlerinde ‘ol’ şeklinde idi. Eski Anadolu Türkçesinin daha çok sonlarına doğru ve Osmanlıcanın başlarında yavaş yavaş ‘o’ şekli de ortaya çıkmıştır. Böylece Osmanlıcada ‘ol’ ve ‘o’ şekilleri son zamanlara kadar yan yana kullanılagelmiştir. Fakat bu yan yana kullanılma devrinde ‘ol’ gittikçe azalırken ‘o’ çoğalmış, nihayet Osmanlıcanın sonunda ‘ol’ yerini tamamiyle bugünkü ‘o’ya bırakmıştır. Çokluk 3. şahıs zamiri de teklikte olduğu gibi işaret zamiri ile aynıdır. Eski Türkçede ‘olar’ şeklinde idi. Eski Anadolu Türkçesinde de önce ‘olar’ idi, sonradan ‘anlar’ şekli de ortaya çıkmıştır. Eski Anadolu

Türkçesinden sonra ‘olar’ şekli yerini tamamiyle ‘anlar’a bırakmış, Osmanlıcanın sonlarında zamir nihayet bugünkü ‘onlar’ şekline girmiştir” (Ergin 2000: 266-267).

Konuyla ilgili olarak Ahmet Buran, şahıs eklerinin zamir kökenli olduğunu yani zamirlerden ekleştiğini ve ekleşen bazı kelimelerin asli şekillerinin kaybolduğunu belirtir (Buran 2008: 155).

Kişi zamirlerinin yapısı hakkında ortak görüşler olmasına rağmen tam bir görüş birliğinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Kişi zamirlerinin ilk biçimi aydınlatılmadan iyelik eklerinin kişi zamirleri ile olan köken ilişkisini de tam olarak ortaya koymak güçleşmektedir.

Kişi zamirlerinin iddia edilen kökleri veya bugünkü biçimleri ile iyelik ekleri karşılaştırıldığında bazı noktaların yeterince aydınlanmadığı ve konunun öğretimini zorlaştıran izaha muhtaç kimi sıra dışı noktaların olduğu da dikkat çekmektedir:

“1. Birinci ve üçüncü kişi iyelik ekleri, birinci ve üçüncü kişi zamirlerinin ilk seslerine [me(n)>+m; ı(n)~i(n)>-ı~i]; ikinci kişi iyelik eki ise, ikinci kişi zamirinin son sesine [se(n)>η] tekabül etmektedir. Başka bir deyişle birinci ve üçüncü kişi iyelik ekleri, birinci ve üçüncü kişi zamirlerinin asli seslerine; ikinci kişi iyelik eki ise, ikinci kişi zamirinin sonuna çekimle eklenmiş ve zamanla kökle bütünleşmiş /n/ sesine (zamir n’ si) denk gelmektedir.

2. Birinci ve ikinci kişi zamirleri ‘+z’ ile çoğullanırken üçüncü kişi zamiri ‘+lAr’ ile çoğullanmakta ve aynı durum iyelik eklerinde de görülmektedir.

3. Birinci ve ikinci kişi eklerinin dayandırıldığı ben/men ve sen zamirleri Türkiye Türkçesinde mevcut olduğundan, ‘İyelik ekleri kişi zamirlerinden ekleşmiştir.’ yargısı bu ekler için anlaşılabilir iken üçüncü kişi iyelik eki için aynı derecede anlaşılabilir değildir. Zira üçüncü kişi iyelik ekinin dayandırıldığı ‘in’ zamirine Köktürkçeden Türkiye Türkçesine uzanan çizgide kişi zamiri olarak rastlanmamaktadır. Tarihî süreçte ‘an’ ve ‘ol’ zamirleri kullanılmış, şimdi de ‘o’ zamiri kullanılmaktadır.

İşte, iyelik eklerinin kişi zamiri kökenli olduğu düşüncesinin kavratılması, bu üç maddede işaret edilen durumlara açıklık getirilmesini de gerekli kılmaktadır” (Karademir 2013: 160-161).

3. kişi iyelik eki almış isimlerin çekiminde çekim eklerinden önce zamir /n/sinin belirmesini bazı dil bilimciler 3. kişi iyelik ekinin kökenine bağlamaktadır. Bu görüşü savunan dil bilimcilerden biri Talat Tekin’ dir. Tekin’ e göre 3. kişi iyelik eki aslında Ana Altay dilindeki 3. kişi zamiri “in” den başka bir şey değildir. Tekin, ayrıca 3. kişi iyelik

ekinden önce beliren “s” fonemini kök ya da gövdeye ait bir fonem biçiminde düşünmektedir. Heceleme ya da yanlış çözüm sonucu eke dâhil edildiğini belirterek bu durumu şu şekilde açıklar:

“Moğolcada ünlü ile biten akrabalık adlarına eklenen çokluk eki ‘-s’ (örn. aga-s ‘ağabeyler’, yeke-s ‘büyükler’, eme-s ‘kadınlar, dişiler’ vb.) çok eski dönemde Türkçede de var olmuş olabilir: ini-s ‘erkek kardeşler’, eçi-s ‘ağabeyler’, eke-s ‘ablalar’ vb. Çokluk ya da topluluk eki almış bu gibi isimlere 3. kişi iyelik eki eklenince heceleme sonucu ‘-s’ morfemi eke dâhil edilmiş olabilir:

inis-i > ini-si, eçis-i > eçi-si, ekes-i > eke-si vb. İşte bu düşüncelerle, 3. kişi iyelik ekinden önce türeyen /s/ morfeminin, aslında, Moğolcada olduğu gibi, Ana Türkçede de mevcut olan fakat daha sonra kullanıştan düşen çokluk eki ‘-s’ nin kalıntısı olduğu görüşündeyiz” (Tekin 2013: 118-121).

ALTAY DİLLERİNDE İYELİK

Altay dilleri Türkçe, Moğolca, Mançu-Tunguzca, Korece ve Japonca’yı içine alan dil ailesinin genel adıdır. Ancak Altay dil birliğini savunan araştırmacılar Korecenin bu birliğin bir üyesi olduğunu kabul ederken Japoncanın durumunu şüpheli saymaktadırlar.

Diğer dil ve lehçelerde olduğu gibi Altay dillerinde de birçok ortak ve farklı gramer özellikleri söz konusudur. Bunlardan biri de iyelik sistemidir. Altay dillerindeki iyelik sistemi genel olarak şu şekilde verilmektedir:

Ana Altaycada kişi zamirleri bi(n) “ben”, si(n) “sen” ve i(n) dir. Bunlardan 1. ve 2. kişi zamirleri Altay dillerinin hepsinde korunduğu hâlde (Türkçe ben, sen, bi-z, si-z; Mo. bi “ben”, çi “sen”<ti (sı); Mançu bi “ben”, si “sen”) 3. kişi zamiri yalnızca Mançucada korunmuş ve bugüne kadar gelmiştir: i “o” (yalın hâl), in (çekim eklerinden önce). Bununla birlikte Ana Altaycadaki “in” zamiri Türkçe ve Moğolcada da tamamen yitmiş sayılmaz. Bu zamirden türemiş bazı sözler Eski Türkçede ve Moğolcada yaşamaya devam etmiştir. Örneğin, Eski Türkçe ıngaru, ınıaru ve inaru “öte, sonra” sözleri bu zamirden yönelme ve varma-yönelme ekleri ile türemiş (<in-garu, in-a-ru) son takılar (postposition) olduğu gibi yine Eski Türkçe “inçe” zarfı da “in” zamirinin eşitlik (egulative) hâlidir. Moğolcada zamir niteliğini yitirerek bir özne belirticisi (subject indicator) olarak kullanılan “inu” sözü de aslında Altayca “in” zamirinin ilgi (genitive) hâlinden başka bir şey değildir. Görüldüğü gibi, Ana Altayca 1. ve 2. kişi zamirlerinin sonundaki /n/ fonemi Türkçede korunmuş fakat Moğolca ile Mançu-Tunguzcada kaybolmuştur (Tekin 2013: 119-120).

Altay dilleri ailesinden olup olmadığı kesinlik kazanmayan Japonca, iyelik sistemi bakımından diğer Altay dillerinden farklıdır. Japoncada iyelik eki yoktur. İyeliği karşılamak için {+NO} ilgeci kullanılmaktadır. Japoncada bu ek genelde ad ve yüklem arasındaki ilişkiyi kurmak için kullanılmakta olup bu ekin işlevi Türkçe ilgi durum ekleri +ın, +in, +un, +ün, +nın, +nin, +nun, +nün eklerinin işlevine benzemektedir. Japoncada iyelik ekini karşılamak için kullanılan ilgeç ise vurgu almamaktadır (Yetişen 2007: 141-143).

TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE İYELİK EKLERİ

Türkçe, iyeliğin çok güçlü yaşandığı bir dildir. “Türkçede iyelik ifadesi için, zamir çekimleri yanında yine zamirlerin ekleşmiş biçimleri olan iyelik eklerinden de yararlanılır” (Karaağaç 2012: 327). Türkçede birinci ve ikinci şahıs ekleri, sadece zamirlerle kullanılmakta ve ilgili şahıs zamininin mülkiyetini göstermektedir. Üçüncü şahıs iyelik eki ise kullanım ve kavram alanı bakımından diğer iyelik ekleriyle kıyaslandığında daha geniştir.

İyelik ekleri bir nesnenin “ben”, “sen”, “o”, “biz”, “siz”, “onlar” gibi şahıslara ait olduğunu gösteren eklerdir. Bu eklerin üçü teklik ve üçü çokluk olmak üzere altı türü bulunmaktadır:

Teklik

1. **şah.:** +(I)m, +(U)m
2. **şah.:** +(I)n, +(U)n
3. **şah.:** +(I), +(U); +sI, +sU

Çokluk

- +(I)mIz, +(U)mUz
+(I)nIz, +(U)nUz
+IArI

Türkçede iyeliğin kullanımı ile ilgili birtakım hususlar göze çarpar:

a. “İyelik ekleri, ilişki, aitlik, mülkiyet bildirerek, bir varlığı başka bir varlığa (ad) veya kişiye (zamir) bağlayan eklerdir. Bu yüzden, iyelik ekleri yönleri geriye doğru olsa da işlevleri, ilgi durumu eklerinin işlevine benzer” (Karaağaç, 2012: 329).

b. İyelik ekleri vurgulu eklerdendir. Bu ekler kendilerinden sonra başka bir ek almadıkları ve ad sonunda buldukları zaman, vurgu hep iyelik ekini taşıyan hece üzerindedir. İyelik ekleri, vurgu almayan “mI/mU” soru, “DIr/Dur” bildirme ve “+IA” vasıta durumu ekinden sonra da kendi vurgularını korurlar. Kendilerinden sonra ad çekimi ekleri geldiğinde ise, vurgu bu eklerin bulunduğu heceye kayar: “ba’bam, ba’şım, anne’miz, karde’şi” vb (Korkmaz, 2003: 262).

c. “Su” ve “ne” sözleri iyelik ekleri aldıklarında, kurallı birleşme düzeninin dışına çıkarak araya birer koruyucu ünsüz alırlar:

su+y+um	su+y+u+muz
su+y+un	su+y+unuz
su+y+u	su+ları

Korkmaz, bu durumun, “su” sözünün eski şeklinin “sub” olması dolayısıyla, geçirdiği sub > suw > suy değişiminden, “ne” sözündeki değişimin de eski “neñ” sözünün ñ > g > ğ > y aşamalarından geçmesinden ve neñ > ney değişiminden kaynaklandığını ifade eder:

ne+y+im	ne+y+imiz
ne+y+in	ne+y+inin
ne+y+i	ne+leri (Korkmaz 2003: 260).

İyelik ekleri isim çekim ekleri kategorisinde değerlendirilir. Ancak 3. teklik şahıs iyelik eki, iki kelimeyi bir araya getirip yeni bir anlamın ortaya çıkmasına yardımcı olduğu için, bu özelliğinden dolayı 3. teklik şahıs iyelik eki bir yapım eki görevi de üstlenebilir (Zülfikar 2013: 33).

Çağdaş Türkiye Türkçesindeki iyelik eklerinin temel işlevlerinden ayrılmadan yapım eklerininkini andıran bazı görevlerde kullanıldığını belirten Tahir Karaman da bu durumu şu şekilde örneklendirir: başkaları, birbiri, birçoğumuz, birkaçınız, her biri, kaçımız vb (Kahraman 1999: 290).

ÜÇÜNCÜ KİŞİ İYELİK EKİNİN ÖZEL KULLANILIŞI

1. ve 2. kişi iyelik ekleri ilgi hâlindeki zamirlerin temsilcileridirler. Yani geldikleri kavramları bu zamirlere bağlarlar. İyelik manası da “+m” ve “+n” ekleriyle sağlanmaktadır. Gerek tarihî gerekse çağdaş lehçelerde 1. ve 2. kişi iyelik eklerinin kullanımı genel olarak düzenli olmasına rağmen 3. kişi iyelik eklerinde durum tartışmalı olup bu ekin yapısı ve kullanılışı araştırmacılar arasında görüş ayrılıklarının başladığı noktalardan biri olmuştur.

3. kişi iyelik eki, Türkçenin işlevsel eklerinden biri olup ekin yapısı ve yükleme hâliyle birlikte kullanımı Türkçenin tartışılmalı konularındandır. İyelik ekinin hâl ekleriyle kullanılışı sırasında ortaya çıkan “n” ünsüzü, dil bilimciler arasında görüş ayrılığına neden olmuştur. Aralarında belirli ölçüde ilişki bulunan üçüncü teklik şahıs iyelik eki ile yükleme hâlinin farklı dönemlerdeki çeşitli kullanılışlarıyla ilgili görüş ayrılıkları da tam olarak giderilmiş değildir.

“3. kişi iyelik ekinin eklenmede kendinden önce ve sonra birtakım ses birimleri (phonemes) türetmesi (ünlü ile sonlanan isimlerden sonra /s/, isim çekim eklerinden önce /n/) bakımından, öbür iyelik ekleri arasında, özel bir yeri vardır. 3. kişi iyelik eki

Türkçenin en eski yazılı belgeleri olan Orhon Yazıtlarında (8. yüzyılın ilk yarısı), genellikle, ünsüzle biten isimlerden sonra ‘-i’, ünlüyle biten isimlerden sonra da ‘-si’ biçimindedir” (Tekin 2013: 117).

3. kişi iyelik eki hususuna değinen araştırmacılardan Han-Woo CHOI, “Türkçe, Korece, Moğolca, Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses ve Biçim Bilgisi” adlı çalışmasında şu bilgileri aktarır:

“Eski ve Orta Türkçede bazı isimlerin sonunda 3. kişi iyelik eki sanılan ‘+i’ bulunmaktadır, buna yine 3. kişi iyelik eki ‘+si’ gelir. 3. kişi iyelik ekinin nominatif eki olarak kullanıldığı bu örnekler, Korece nominatif ekinin aslında 3. kişi iyelik eki olabileceğini göstermektedir. Ana Moğolca tekil 3. kişi zamiri ‘+ı’dır. Herhangi bir metinde geçmeyen bu zamir, yalnız çekimli şekilde görünür: İlgi ‘inu’, yönelme-bulunma ‘imadur’, belirtme ‘imaci’ vb. Öte yandan, bu zamir klasik öncesi Moğolcada 3. kişi iyelik eki olarak kullanılmıştır” (Choi 2010: 268).

“Türkçede 3. kişi iyelik eki, eklenme sırasında, 1. ve 2. kişi iyelik ekinden farklı bir görünüm sergiler. Türkçede ünsüz ile biten kelimelere ‘+A’ olarak gelen yönelme hâlini, ünlüyle biten kelimelere bağlayan ünsüz ‘y’ sesidir:

ev + e sevgi + ye
okul + a kapı + ya

Kendisinden sonra ek gelmeyince ünlü ile biten 3. teklik kişi iyelik eki +(s)I’nın, hâl eki alırken normalde ‘y’ ile bağlanması beklenirken ‘n’nin görülmesi, buradaki sesin koruyucu yani bağlayıcı bir ünsüz olmadığını gösterir:

ev+i+den değil ev+inden
kapı+sı+dan değil kapı+sından” (Gülsevin, 2011: 13).

3. kişi iyelik eki alan isimlerin yükleme hâlindeki kullanımı ve özellikle 3. kişi iyelik ekinin yapısı tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Bu iyelik ekinin yapısıyla ilgili iki önemli görüş söz konusudur:

1. İyelik Eki (+sI, +I) + Yükleme Hâli Eki (+n)
2. İyelik Eki [(s)In] + Eksiz Yükleme (0)

Birinci görüşü savunan dil bilimciler iyelik ekini +sI, +I kabul ederken Eski Türkçede iyelik ekli isimlerle kullanılan ‘+n’ ünsüzünü de yükleme hâli eki sayarlar. Bu görüşü savunanlar: Gabain, Arat, Ergin, Grönbech’tir. Bu görüşün daha sonra eleştirilecek yönü, 3. kişi iyelik eki alan isimlerin yükleme eksiz bağlanmasını mümkün görmemesidir.

İkinci görüşü savunan dil bilimciler ise iyelik ekinin yapısını daha farklı izah etmektedirler. Bu gruptaki dilciler ‘n’ ünsüzünü ekin bünyesine dâhil ederler. Eki +(s)I(n) şeklinde kabul edip, bu eki alan ismin yükleme eksiz (0) bağlandığını savunurlar. Bu görüşü savunan dil bilimciler ise, T. Tekin, O. N. Tuna, G. Gülsevin, A. Buran ve C. Alyılmaz’dır. Bu dil bilimcilerin görüşüne göre 1. ve 2. kişi iyelik ekini alan nesne durumundaki bir isim yükleme eksiz bağlanabiliyorsa 3. kişi iyelik eki de yükleme eksiz bağlanmalıdır (Kerimoğlu 2007: 323-325).

Gürer Gülsevin bu durumu “Eski Anadolu Türkçesinde Ekler” adlı çalışmasında şu şekilde örneklendirerek desteklemektedir:

- | | | |
|----------|---------------|----------------------|
| “1. kişi | ad+um+ı okı- | = (~eteg+üm+ Ø dut-) |
| 2. kişi | âkl+uñ+ı der- | = (~eteg+üñ+ Ø dut-) |
| 3. kişi | yol+ın+ı aç- | = (~eteg+in+ Ø dut-) |

Yukarıdaki örneklerde de görülebileceği gibi, 1. kişi ‘+um’, 2. kişi ‘+uñ’ eki gibi, 3. kişide de ‘+ın’ eki vardır; ve tıpkı ‘+um’, ‘+uñ’ eklerinden sonra nasıl kullanılmamış bir belirtme hâli fonksiyonu bulunuyorsa, 3. kişi ‘+ın’ eki üzerinde de kullanılmamış bir belirtme hâli vardır. İşte söz konusu bu ek, ‘+Ø belirtme hâli’ ekidir” (Gülsevin 2011: 15).

+(s)I(n) biçimini savunan dil bilimcilere göre bu ekin bünyesinde yer alan “s” sesi, ekin ünlü ile biten isimlerle kullanıldığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından “yardımcı ünsüz”, “zamir n”si, “pronominal zamir” gibi terimlerle ifade edilen ve 3. kişi iyelik ekinden sonra bir hâl ekinin gelmesi durumunda ortaya çıkan “n” sesi, +(s)I(n) biçimini benimseyen dil bilimcilerce ekin asıl şeklinin bir kalıntısıdır. Orhun Abidelerinde bu görüşü destekleyen şu örnek 3. kişi iyelik ekini +(s)I(n) olarak gösteren dilcilerin görüşünü güçlendirmektedir:

Tabğaç bodunça beglik urı “oğlın” kul boldı, işilik kız “oğlın” küs boldı. (KT D 7) “Çin milletine beylik erkek evladı kul oldu, hanımlık kız evladı cariyeye oldu” (Kerimoğlu 2007: 325).

Üçüncü şahıs zamirlerinin çekimleriyle birlikte, üzerine hâl kavramı ifade eden görevli dil elemanı almış isim tamlamalarında ortaya çıkan ve “pronominal n”, “zamir n”si, “zamir ünsüzü”, “iyelik zamiri n”, “adıl n”si, “zamircil n”, “zamirsel n”, “yardımcı konsonant n”, “yardımcı ünsüz n”, “koruma ünsüzü n”, “türeme ünsüzü n”... olarak adlandırılan “n” ünsüzü hakkında bugüne kadar çoğu kez benzer ve değişik görüşler ileri sürülmüştür:

Zeynep Korkmaz bu ünsüzü, “Gramer Terimleri Sözlüğü”nde “zamir n”si ifadesini kullanarak “Teklik veya çokluk 3. şahıs zamirlerinin çekimi ile teklik 3. şahıs iyelik ekli kelimelerin durum ekleriyle kullanılışı sırasında araya giren « n » ünsüzü” şeklinde tanımlar (Korkmaz 2007: 250).

Efrasiyab Gemalmaz bu ünsüz için “zamirsel (=pronominal) n” terimini kullanır ve şu şekilde açıklar: “Nitelenen hâli eki, üzerine doğrudan diğer hâl eklerini aldığı lehçe ve ağızların birçoğunda ‘zamirsel (=pronominal) n’ adı verilen bir sesin, bu ekle hâl eki arasında yer aldığı görülmektedir. Bu ‘n’ sesinin Türkçenin genelinde bilinen tarihi boyunca herhangi bir ses bütünlüğü ile işaretlenmemiş olduğu için bugün /Ø/ ile gösterebileceğimiz teklik ve/vy çokluk 3. şahıs ekleşerek temsil etmiş olan, tarihin karanlık devirlerinde işaretli olduğunu düşündürebilecek bir iyelik sıfatının (ş+k+he: ilg) yani ‘.../+A ait olan’ anlamındaki bir sıfat fiilin kalıntısı olması kuvvetle muhtemeldir” (Gemalmaz 1996: 166-167).

Bu ses ile ilgili olarak Gürer Gülsevin şunları söyler: “Yapılan bütün çalışmalar, sonuçta, bu ekin +(s)I(n)+ olduğunu, ünlü ile biten kelimelerde, başta ‘s’ nin, isim hâl ekleri alınca da sonda ‘n’ nin ortaya çıktığını göstermektedir. Yani, ekin sonundaki ‘n’ ancak, arkasına bir hâl eki gelmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Hem Altay Dilleri ve Eski Türkçe ile, hem de mantiken doğruluğu aşikâr olan bu kullanışların, arkasına herhangi bir ek gelmeden ortaya çıkması, şüphesiz ekin tarihî seyrini göstermesi ve doğrudan delil teşkil etmesi bakımından önemlidir. İşte bu türlü kullanışlar Eski Anadolu (Türkiye) Türkçesi metinlerinde geçmektedir” (Gülsevin 2008: 188).

Zamir /n/si, Çağatayca ve onun devamı sayılan Özbekçe ile Yeni Uygurca dışında, tarihî ve modern bütün Türk dil ve diyalektlerinde çekim eklerinden önce belirir. Bu fonem ilk kez Harezmi-Altınordu Türkçesinin (XIV. yüzyıl) devamı sayılan Çağataycada (XV-XVI. yüzyıllar ve devamı) kalkmıştır: iv+i+de “evinde”, köz+i+din “gözünden”.

Zamir /n/si Volga Bulgar Türkçesi (XIII-XIV. yüzyıllar) ile onun devamı olan bugünkü Çuvaşçada da bulunur: Volga Bulg. işne “içinde” (<işi+n+e < içi+n+e), başne “başında” (<baç+i+n+e), şıvne “suyuna” (<şıv+i+n+e) vb.

Zamir /n/sinin tarihî yazı dili Çağatayca ile onun devamı sayılan Özbekçe ve Yeni Uygurca dışında, Çuvaşça dâhil bütün Türk dillerinde bulunması onun Ana Türkçeye ait bir özellik olduğunu gösterir.

İYELİK EKLERİNİN TARİHİ VE ÇAĞDAŞ TÜRK LEHÇELERİNDEKİ GÖRÜNÜMÜ

İyelik eklerinin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde gösterdiği fonolojik farklılıklar ve bu farklılıklar ile ilgili genel değerlendirmeyi içeren tablo aşağıdaki şekildedir*:

	Teklik			Çokluk		
	1. şahıs	2. şahıs	3. şahıs	1. şahıs	2. şahıs	3. şahıs
Köktürkçe	+m, +ım, +im +um, +üm	+ñ +iñ, +iñ +uñ, +üñ +ğ +ig, +ig +uğ, +üğ	+1, +i +sı, +si	+mız, +miz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz	+ñız, +ñiz +ñuz, +ñüz +iñız, +iñiz +uñuz, +uñüz	+1, +i +sı, +si +ları, +leri
Eski Uygur T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +iñ, +iñ +uñ, +üñ	+1, +i +sı, +si	+mız, +miz +muz, +müz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz +amaz, +emez	+ñız, +ñiz; +ñuz, +ñüz +iñız, +iñiz; +uñuz, +uñüz +añaz, +eñez	+1, +i +sı, +si +ları, +leri
Karahanlı T.	+m, +ım, +im, +um, +üm	+ñ, +iñ, +iñ +uñ, +üñ	+1, +i +sı, +si	+mız, +miz, +ımız, +imiz +umuz, +ümüz +umuz, +ümüz	+iñız, +iñiz +iñuz, +iñüz +uñuz, +uñüz +iñızlar, +iñizler	+1, +i +sı, +si +ları, +leri
Harezm T.	+m, +ım, +im +um, +üm	+ñ, +iñ, +iñ +uñ, +üñ	+1, +i +u, +ü +sı, +si	+mız, +miz, +muz, +müz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz +ımuz, +imiz +umuz, +ümüz	+ñız, +ñiz +ñuz, +ñüz +iñız, +iñiz +uñız, +uñiz +uñuz, +uñüz	+1, +i +sı, +si +ları, +leri
Kıpçak T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +iñ, +iñ +uñ, +üñ	+1, +i +sı, +si	+mız, +miz +muz, +müz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz	+ñ +ñız, +ñiz +ñuz, +ñüz +iñız, +iñiz +uñız, +uñüz	+1, +i +sı, +si +ları, +leri

* ARIKOĞLU, Ekrem (2007a). “Hakas Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 1085-1148, Ankara: Akçağ Yayınları; ARIKOĞLU, Ekrem (2007b). “Tuva Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 1149-1228, Ankara: Akçağ Yayınları; GÜNER DİLEK, Figen (2007). “Altay Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 1009-1084, Ankara: Akçağ Yayınları; KARADEMİR, Fevzi (2013). *Türkçede İyelik Olgusu*, İstanbul: Kesit Yayınları; ÖZTÜRK, Rıdvan (2007). “Özbek Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 291-354, Ankara: Akçağ Yayınları; PEKACAR, Çetin (2007). “Kumuk Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 939-1008, Ankara: Akçağ Yayınları; UYGUR, Ceyhan Vedat (2007). “Karakalpak Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 543-622, Ankara: Akçağ Yayınları; YAZICI ERSOY, Habibe (2007). “Yeni Uygur Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 355-428, Ankara: Akçağ Yayınları.

Mesut KÜRÜM, “Türkçede İyelik Eklerinin Ele Alınışı ve Çağdaş Lehçelerde Kullanılışı,”
Mavi Atlas, 4/2015: 76-95.

Çağatay T.	+m, +ım,+im +um, +üm	+ñ +ññ, +iñ +uñ, +üñ	+ı, +i +sı, +si	+mız,+miz +ımız,+imiz +umız,+ümiz +umuz, +ümüz	+ñız,+ñiz +iñız, +iñiz +uñız, +üñiz +uñuz, +üñüz	+ı, +i +sı, +si +ları,+leri
Eski Türkiye T.	+m +um, +üm	+ñ +uñ, +üñ	+ı, +i, +sı +si	+muz,+müz +umuz, +ümüz	+ñuz, +ñüz +uñuz, +üñüz	+ı, +i +sı, +si +ları, +leri
Türkiye T.	+m +ım, +im +um, +üm	+n +ın, +in +un, +ün	+ı, +i +u, +ü +sı, +si +su, +sü	+mız, +miz +muz, +müz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz	+nız, +niz +ınız, +iniz +unuz, +ünüz	+ları +leri
Gagavuz T.	+m +ım, +im +um, +üm	+n +ın, +in +un, +ün	+ı, +i +u, +ü +sı, +si +su, +sü	+mız, +miz +muz, +müz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz	+nız, +niz +nuz, +nüz +ınız, +iniz +unuz, +ünüz	+ları, leri
Azerbaycan T.	+m +ım, +im +um, +üm	+n +ın, +in +un, +ün	+ı, +i +u, +ü +sı, +si +su, +sü	+mız, +miz +muz, +müz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz	+nız, +niz +nuz, +nüz +ınız, +iniz +unuz, +ünüz	+sı, +si +su, +sü +ları, +leri
Türkmen T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +iñ, +iññ, +uñ, +üñ	+ı, +i +u, +ü +sı, +si	+ımız, +imiz +umuz, +ümüz	+ñız, +ñiz +iñız, +iñiz +uñız, +üñüz	+ı, +i +sı, +si +ları, +leri
Özbek T.	+m +im	+ng +ing +ingiz	+ı, +si	+miz +imiz	+ngiz +ingiz	+ı, +si +lari
Yeni Uygur T.	+m +im +um, +üm	+ñ +iñ +uñ, +üñ	+ı, +si	+miz +imiz, +ımız	+ñlar +iñler, +iñlar +uñlar, +üñler +liri (saygı)	+ı, +si
Tatar T.	+m +ım, +ém	+ñ +iñ, +éñ	+ı +é +sı, +sé	+bız,+béz, +ıbız, +ébez	+gız, +géz +ıgız, +egéz	+ları, +léré +narı, +nére
Kazak T.	+m +ım, +im	+ñ +iñ, +iññ +ñız,+ñiz +iñız,+iñiz	+ı, +i +sı, +si	+mız, +miz +ımız, +imiz	+ñız, +ñiz +larıñ, +leriñ +larıñız, +leriñiz +darıñ, +deriñ +darıñız, +deriñiz +tarıñız, +teriñiz	+ı, +i +sı, +si +ları, +leri +darı, +deri +tarı, +teri
Kırgız T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +iñ, +iññ +uñ, +üñ +iñız, +iñiz +uñuz,+üñüz	+ı, +i +u, +ü +sı, +si +su, +sü	+bız, +biz +buz, +büz +ıbız, +ıbiz +ubuz, +übüz	+ñız, +ñiz +ñuz, +ñüz +iñız, +iñiz +uñuz, +üñüz +ñar, +ñer +ñor, +ñör +ıñar, +ıñer +uñor, +uñör +ñızdar, +ñızder +ñuzdor, +ñuzdör +iñızdar, +iñızder +uñuzdor, +uñuzdör	+ı, +i +u, +ü +sı, +si +su, +sü +ları, +leri +loru, +lörü +darı, +deri +tarı, +teri +toru, +törü

Mesut KÜRÜM, “Türkçede İyelik Eklerinin Ele Alınışı ve Çağdaş Lehçelerde Kullanılışı,”
Mavi Atlas, 4/2015: 76-95.

Karakalpak T.	+m +ım, +im	+ñ +ıñ, +iñ	+ı, +i +sı, +si	+mız, +miz +ımız, +imiz	+ñız, +ñiz +ıñız, +iñiz	+ı, +i +sı, +si +ları, +leri
Nogay T.	+m +ım, +im	+ñ +ıñ, +iñ	+ı, +i +sı, +si	+mız, +miz +ımız, +imiz	+ñız, +ñiz +ıñız, +iñiz	+ları, +leri
Başkurt T.	+m +ım, +ım, +üm, +üm	+ñ +ıñ, +iñ, +uñ, +üñ	+ı, +ü, +ü +hı, +hı, +hü, +hü	+bız, +bız +büz, +büz +ıbız, +ıbız +übüz, +übüz	+ğız, +ğiz +ğuz, +ğüz +ığız, +ığız +uğuz, +uğüz	+ları, +lärı +darı, +därı +tarı, +tärı +zarı / zärı
Kırım-Tatar T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +ıñ, +iñ +uñ, +üñ	+ı, +i +u, +ü +sı, +si	+mız, +miz +ımız, +imiz +umuz, +ümüz	+ñız, +ñiz +ıñız, +iñiz +uñız, +üñiz	+ları, +leri
Karaçay-Balkar T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +ıñ, +iñ +uñ, +üñ	+ı, +i +u, +ü +sı, +si +su, +sü	+bız, +biz +buz, +büz +ıbız, +ıbiz +ubuz, +übüz	+ğız, +giz +ğuz, +güz +ığız, +ıgiz +uğuz, +ügüz	+ları, +leri
Kumuk T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +ıñ, +iñ +uñ, +üñ	+ı, +i +u, +ü +sı, +si +su, +sü	+bız, +biz +buz, +büz +ıbız, +ıbiz +ubuz, +übüz	+ğız, +giz +ğuz, +güz +ığız, +ıgiz +uğuz, +ügüz	+ları, +leri
Altay T.	+m, +ım, +im	+ñ +ıñ, +iñ	+ı, +i +zı, +zi	+bıs, +biz +ıbıs, +ıbis +s, +ıs, +is	+gar, +ger +ıgar, +ıger +gor, +gör +ıgor, +ıgör +guz, +güz +aar, +eer +oor, +öör	+ı, +i +zı, +zi +ları, +leri
Hakas T.	+m +ım, +ım	+ñ +ıñ, +iñ	+ı, +ı +zı, +zı	+bıs, +bıs +ıbıs, +ıbıs	+ñar, +ñer +ıñar, +ıñer	+ları, +lerı +narı, +nerı +tarı, +terı
Tuva T.	+m +ım, +im +um, +üm	+ñ +ıñ, +iñ +uñ, +üñ	+ı, +ı, +u, +ü +zı, +zi +zu, +zü	+vıs, +vis +vus, +vus +ıvıs, +ıvis +uvus, +üvüs	+ñar, +ñer +ıñar, +ıñer +uñar, +üñer	+ı, +ı, +u, +ü +zı, +zi +zu, +zü
Saha T.	+m +ım, +im +um, +üm +om, +öm	+ñ +ıñ, +iñ +uñ, +üñ +oñ, +öñ	+a, +e +o, +ö +ta, +te +to, +tö	+bit, +bit +but, +büt +pit, +püt +put, +püt +mit, +mit +mut, +müt	+ğıt, +ğıt +ğut, +ğüt +kıt, +kıt +kut, +küt +xıt, +xıt +xut, +xüt +ñıt, +ñıt +ñut, +ñüt	+lara, +lere +loro, +lörö +tara, +tere +toro, +törö +dara, +dere +doro, +dörö +ñara, +ñere +ñoro, +ñörö
Çuvaş T.	+m +ım, +ım	+u, +ü	+ı, +ı	+mır, +mır +ımır, +ımır	+ır, +ır	+ı, +ı +i isem

SONUÇ

Hem tarihî hem de çağdaş dönemdeki biçim ve gelişimiyle gramercilerimiz tarafından sıkça tartışılan ve görüş ayrılıklarının çok sık yaşandığı kavramlardan biri olan “iyelik” günümüzde bile her yönüyle netlik kazanmış değildir. Çalışmamızda, gramercilerimizin çalışmalarından elde edilen verilerle ortak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. İyelik eklerinin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki görünüşleri ortaya konulurken o lehçe üzerine çalışması bulunan gramercilerimizin eserlerinden örnekler seçilerek iyeliğin genel görünümüyle ilgili bir tablo oluşturulmuştur. Bu tablodan hareketle şu tespitler yapılmıştır:

1. 1. teklik şahıs iyelik eki bütün lehçelerde “+m” olarak görülmektedir. Ekin yardımcı ünlüsü ise kimi lehçelerde /ɪ, i/, kimisinde /ɪ, i, u, ü/ veya /ɪ, i, u, ü, o, ö/ şeklinde gelişmiştir.
2. İyelik ekleri tarihî dönemlerde genellikle kalınlık-incelik uyumuna uygun bir durum sergilemiştir.
3. Tarihî lehçelerde ek ünsüzlerindeki değişim daha çok teklik ve çokluk 2. kişilerde gerçekleşmiştir. Özellikle Köktürkçede 2. kişide görülen “ñ~ğ nöbetleşmesi” “ñ” lehine sonuçlanmıştır. Çağdaş lehçelerde 2. çokluk şahıslarda “ğ”nin tercih edildiği görülmektedir.
4. “ñ” sesi Güney Batı grubu lehçeleri olarak bilinen Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi ve Gagavuz Türkçesinde “n” lehinde sonuçlanmıştır.
5. 2. kişi iyelik eki Çuvaşçada “+u/+ü”, Azerice, Türkiye Türkçesi ve Gagavuzcada “+n”; diğer lehçelerde ise “+ñ” şeklindedir. Ekin yardımcı ünlüsü de kimi lehçelerde düz ünlülü, kimisinde ise yuvarlak ünlülüdür.
6. 3. teklik kişi iyelik eki ünlü dizimine göre değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır: +ɪ, +i; +sɪ, +si; +su, +sü; +a, +e; +ta, +te; +to, +tö vb.
7. 1. çokluk kişi iyelik ekinin lehçelerdeki yaygın kullanımı “+mız” ve “+bız” şeklindedir. Ancak “+bıs”, “+pıt”, “+vıs”, “+mır”, “+mıt” şekillerine de rastlanmaktadır. Ekin yardımcı ünlüsü ise bütün lehçelerde genellikle dar ünlülüdür.
8. 2. çokluk şahıs iyelik eki de ünsüz düzeni bakımından değişkendir. Lehçelerde bu ekin, +ır, +ğıt, +gıt, +ğız, +kıt, +xıt, +ñız, +nız, +ñar, +gar, +ñızdar, +ñlar, +larıñ, +darıñ, +tarıñ, +larıñız, +darıñız, +tarıñız şekillerine rastlamak mümkündür.

9. Çağdaş Türk lehçelerinden biri olan Kırgızcada 2. çokluk şahısta görülen “+ñızdar, +ñızlar” biçiminin örneklerine Eski Türkçede de “tawar+ıñız+lar” şeklinde rastlamak mümkündür (Karademir 2013: 146).

10. 3. kişi çokluk eki bazı lehçelerde 3. kişi teklik iyelik eki ile aynıdır. Ancak “+ları” ve “+leri” ile bu eklerin değişkenleri de yaygın olarak kullanılmaktadır. Ekin en fazla değişkenlerinin ortaya çıktığı lehçeler şunlardır:

Saha Türkçesi: +lara, +lere; +loro, +lörö; +tara, +tere; +toro, +törö; +dara, +dere; +doro, +dörö; ñara, +ñere; ñoro, +ñörö

Kırgız Türkçesi: +ları, +leri; +loru, +lörü; +darı, +deri; +tarı, +teri; +toru, +törü

Başkurt Türkçesi: +ları, +lärĩ; +darı, +därĩ; +tarı, +tärĩ; +zarı / zärĩ

Hakas Türkçesi: +ları, +leri; +narı, +nerĩ; +tarı, +terĩ

Kazak Türkçesi: +ları, +leri; +darı, +deri; +tarı, +teri

11. Türkçenin ek diziminden farklı olarak Çuvaşçada çokluk eki “+sem” iyelik eklerinden önce gelmektedir.

KAYNAKÇA

ALYILMAZ, Cengiz (1999). “Zamir n’si Eski Bir İyelik Ekinin Kalıntısı Olabilir mi?”, *Türk Gramerinin Sorunları II*, 403-415, Ankara: TDK Yayınları.

ARIKOĞLU, Ekrem (2007a). “Hakas Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 1085-1148, Ankara: Akçağ Yayınları.

ARIKOĞLU, Ekrem (2007b). “Tuva Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 1149-1228, Ankara: Akçağ Yayınları.

BANGUOĞLU, Tahsin (2007). *Türkçenin Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.

BURAN, Ahmet (2008). *Makaleler*, Ankara: Turkish Studies.

CHOI, Han-Woo (2010). *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses ve Biçim Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.

DEMİR, Nurettin ve Emine YILMAZ (2010). *Türk Dili El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

EDİSKUN, Haydar (1992). *Türk Dilbilgisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ERGİN, Muharrem (2000). *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Bayrak Yayıncılık.

- GABAIN, A. Von (2007). *Eski Türkçenin Grameri*, çev. Mehmet Akalın, Ankara: TDK Yayınları.
- GEMALMAZ, Efrasiyab (1996). “Türkçede Bağlayıcı (Yardımcı) Ses Konusu Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 7: 1-5. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- GÜLENSOY, Tuncer (2000). *Türkçe El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜLSEVİN, Gürer (2008). “Eski Anadolu (Türkiye) Türkçesinde 3. Kişi İyelik Ekinin Özel Kullanılışı”, Erişim Tarihi: 12.02.2015, turkoloji.cu.edu.tr.
- GÜLSEVİN, Gürer (2011). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Ankara: TDK Yayınları.
- GÜNER DİLEK, Figen (2007). “Altay Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 1009-1084, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KAHRAMAN, Tahir (1999). “Çağdaş Türkiye Türkçesinde Ad Çekimi Eklerinin Kullanım Özellikleri ve İşlevleri”, *Türk Gramerinin Sorunları II*, ss. 278-297, Ankara: TDK Yayınları.
- KARAAĞAÇ, Günay (2012). *Türkçenin Dil Bilgisi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- KARADEMİR, Fevzi (2013). *Türkçede İyelik Olgusu*, İstanbul: Kesit Yayınları.
- KERİMOĞLU, Caner (2007). “Orhun Abidelerinde 3. Kişi İyelik Ekinden Sonra Yükleme Hâli Eki Kullanıldı mı?”, *Turkish Studies*, 2: 323-325.
- KORKMAZ, Zeynep (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (2007). *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- KUZNETSOV, Petro İ. (1997). *Türkiye Türkçesinin Morfoetimolojisine Dair*, Ankara: TDK Yayınları.
- ÖZTÜRK, Rıdvan (2007). “Özbek Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 291-354, Ankara: Akçağ Yayınları.
- PEKACAR, Çetin (2007). “Kumuk Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 939-1008, Ankara: Akçağ Yayınları.
- SEREBRENNİKOV, B. A. & N. Z. GADJİEVA (2011). *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri*, çev. Tefik Hacıyev ve Mustafa Öner, Ankara: TDK Yayınları.

TEKİN, Talat (2013). *Makaleler I*, haz. Emine Yılmaz ve Nurettin Demir, Ankara: TDK Yayınları.

UYGUR, Ceyhun Vedat (2007). “Karakalpak Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 543-622, Ankara: Akçağ Yayınları.

YAZICI ERSOY, Habibe (2007). “Yeni Uygur Türkçesi”, *Türk Lehçeleri Grameri*, ed. Ahmet Bican Ercilasun, ss. 355-428, Ankara: Akçağ Yayınları.

YETİŞEN, Asuman. (2007). “Türkçe ve Japoncada Ad-Durum ve İyelik Eklerine İlişkin Bir Karşılaştırma”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4: 141-144.

ZÜLFİKAR, Hamza (2013). “Kavramları Karşılamada Üçüncü Teklik İyelik Eki”, *Türk Dili*, 733: 32-33.

BEYAZIT'TA BİR KÜLTÜR ORTAMI: KÜLLÜK KAHVESİ

Özet

Kahvehaneler, ortaya çıktıkları günden bu yana insanların toplanma, görüşme, karar alma, görüş alışverişinde bulunma gibi misyonlar üstlenmiştir. Edebiyatçı kahvehanelerinin de edebiyatçıların yazarlık kariyerlerinde ve anılarında büyük önemi olduğu görülür. Reşat Nuri Güntekin, Yahya Kemal Beyatlı, Necip Fazıl Kısakürek, Tarık Buğra, Peyami Safa, Cahit Sıtkı Tarancı gibi edebiyatımızda derin iz bırakmış olan yazar ve şairler, edebiyatçı kahvehanelerinde yetişen ve bu kahvehanelerde gençlerin yetişmesine vesile olan isimlerden bazılarıdır. 20. yüzyılın başlarından 1950'li yıllara kadar varlığını sürdürmüş olan Küllük Kahvesi, yüzyılımıza damga vurmuş onlarca edebiyat, sanat, fikir ve düşünce insanının yetişmesinde çok büyük rolü olan edebiyat mahfillerinden biridir.

Anahtar Kelimeler: Kahvehane, Edebiyat Kahvehanesi, Küllük Kahvesi.

THE CULTURAL ENVIRONMENT IN BEYAZIT: KÜLLÜK COFFEEHOUSE

Abstract

Coffeehouses have undertaken to becoming the meeting, interview, decision making place of people from emergence of coffeehouses. Man of letters coffeehouses appears to be important for litterateurs' writing career and memories. Reşat Nuri Güntekin, Yahya Kemal Beyatlı, Necip Fazıl Kısakürek, Tarık Buğra, Peyami Safa, Cahit Sıtkı Tarancı who left indelible impressions in our literature are some of the important examples that they grow in the coffeehouse and conduce to upbringing young in the coffeehouses. Küllük Coffeehouse that it continued its existence from early 20th century to 1950s is one of the literaure places which they have a big role to train tens of litterateurs, artists, and thinkers.

Keywords: Coffeehouse, Literature Coffeehouse, Küllük Coffeehouse.

GİRİŞ

Mekânların insan psikolojisi üzerindeki etkileri, insanın maddi ve manevi kazanımları üzerindeki katkıları yadsınamaz bir gerçektir. Mekânlar, bireylerin ve grupların duygu ve düşünce dünyalarının gelişmesinde, zenginleşmesinde üst düzeyde bir rol yüklenmiştir.

Son yıllarda yapılan şehir çalışmaları, mekânların mimari yapıları ve fiziksel özellikleri ile ilgili olmakla birlikte, mekânların bireyler ve gruplar üzerindeki sosyal etkilerinin araştırılmalarına yönelik çalışmaları da bünyesinde barındırmaktadır. Bu bağlamda kahvehanelerin, önceki dönemler ışığında edebiyat kıraathanelerinin, dönemin sanatçıları ve bu kahvehanelerin müdavimleri üzerindeki etkilerinin araştırılması da öne çıkması gereken çalışma alanlarından biridir.

Sosyal, kültürel ve edebî hayat içerisinde bir yeri olan hemen her hareket, ekol ve düşüncenin ortaya çıkma, ilerleme ve gelişme sürecinde etkisi olan bir mekânı bulmak mümkündür. “Çoğu felsefi ve sosyolojik akımın, edebî ekollerin oluşumunda ve yayılımında etkili olan mekân, kahvehane ekseninde âşık tarzı gibi verileri havada olan bir sözlü kültürün ayağının yere değdiği ve kaybolmamak üzere tutunduğu bir unsur olmuştur. Çünkü mekân, sahip olduğu düzenleyicilikle de edebî ve sanatsal imkânın aynı zamanda ilham/inspiration kaynağını barındırmakla kalmaz; sağaltıcı bir etki de yapar. Zira sorgulama ve yeni fikirleri bu mekânların birlikte teneffüs edilen ortamı oluşturur” (Balkaya 2013: 887).

Edebiyat mahfillerinin ve özelde edebiyat kahvehanelerinin, edebiyatçıların yazarlık kariyerleri ve anıları için büyük önem taşıdığı aşikârdır. Özellikle edebiyat dünyasına adım attıkları ilk gençlik yıllarında, kendileri için rol-model olma özelliği taşıyan büyük edebiyatçılarla aynı havayı solumak, belki aynı masada oturmak, bire bir iletişim hâlinde olmak ve onlardan bu şekilde daha çok istifade edebilmek gibi avantajlı noktalar, genç edebiyatçıların edebiyat dünyasına daha güçlü bağlarla bağlanmalarına yardımcı olmuştur. Bu etkileşim ortamında kendilerini geliştirme imkânı bulan, yeni meraklar edinen ve daha iyi birer edebiyatçı olmayı kendilerine hedef olarak gören bu genç yazarlar, yazdıklarını edebiyat mahfillerinde birbirlerine okumuş, kimi zaman büyük tartışmalara girişmiş, kimi zaman da kendilerinden önceki kuşaklara yönelik isyanlarını yeni edebiyat dergileri yayımlamaya karar vererek ortaya koymuşlardır. Böylelikle bu edebiyat mahfilleri pek çok edebiyatçı için bir “okul” işlevi görmüş, farklı fakültelerde öğrenim görüyor veya farklı işlerde çalışıyor olsalar bile edebiyat eğitimlerini bu mahfillerde almaları için genç edebiyatçılara büyük imkânlar sunmuştur. Pek çok edebiyatçının hatıralarından yola çıkarak bu mahfillerde kimin kiminle yan yana

oturduğu, hangi sohbet ve tartışmaların yapıldığı, hatta ünlü edebiyatçıların zaaflarının neler olduğu gibi konularda bile bilgi sahibi olunabilir (Özata Dirlikyapan 2010: 1109).

Bu iletişim ortamı, pek çok edebiyat dergisinin ilk tohumlarının edebiyatçıların müdavimi oldukları kahve, pastane ve meyhanelerde atılmasına da yol açar. 1950’lerden 1970’lere kadar edebiyatçı mekânı sayılabilecek yerlerin başında dergi idarehaneleri gelirdi (Oktay 2006: 64). Cumhuriyet’in ilk yıllarından 1970’li yıllara kadar olan dönemde ne kadar hareketli ve renkli bir edebiyat ortamı olduğunu o yıllarda çıkan edebiyat dergilerine göz gezdirerek bile anlayabiliriz.

Zaman kavramının gerçekliğine tabi olan pek çok şeyin değişmesi gibi, edebiyat mahfilleri de zamanla değişime uğrayarak ve çoğu yerde izleri bile silinmiş olarak eski günlerdeki şaşasını günümüzde büyük ölçüde kaybetmiştir. Ahmet Oktay, günümüz yayıncılığı ile edebiyat mahfillerini değerlendirirken konuya şu şekilde bir bakış açısıyla yaklaşır:

Günümüz koşullarında üç dört yazarın, şairin bir araya geldiği ve bir iki saat sohbet ettiği bir yer olarak edebiyatçı mekânlarında söz etmek, bir anlamda edebiyatın ‘manifaktür’ döneminden konuşmak demektir. Edebiyat, bir endüstri artık. Genel yayın yönetmenleri, editörleri, tasarımcıları, üç dört odalı yayınevleri var. Daktilonun yerinde yeller esiyor, saçı başı dağılmış düzeltmenler de yok artık. Herkesin önünde bir bilgisayar. Postayla gelen ‘disketler’ ve ‘elektronik posta’ ile çözümleniyor yapıtların oluşturulması, teknolojik edebiyat. Bu teknolojileşmenin, ister istemez şifahi (sözel) iletişimi de gereksizleştirdiği de söylenebilir. Usta/çırak ilişkilerinin de sonuna gelmiş gibiyiz. Herkes, daha yapıtları yayımlanmadan, reklam aracılığıyla üstlendiği ve ‘bir numara’ ilan edildiği için, böyle bir nitem anlamsız ve yararsız hâle gelmiş bulunuyor. Artık her genç yazar, 50 yıllık yazarın eşiti olarak mesleğe başlıyor. Bu teknolojikleşmiş sektör, kendisiyle sohbet edilecek, bilgi edinilecek ‘ustayı’ gereksizleştirmiş; buna karşılık kitap tanıtıcılarını, pazarlama uzmanlarını devreye sokmuş durumda (Oktay 2006: 63).

KAHVEHANE KÜLTÜRÜ

Kahveyi keşfeden Şazeli tarikatının kurucusu Ebu’l Hassan Şazeli’dir. Kâtip Çelebi’nin rivayetine göre Şeyh Şazeli, 1258’de Hacc’a giderken yolda müridi Şeyh Ahmed ile beraber sohbe daldıkları sırada kendisine verilen kahve çekirdeklerini kaynatarak içmiştir. Bundan dolayı Şeyh Şazeli, kahveci esnafınca “pir” kabul edilir. Önce Habeşistan ve Yemen’de, ardından Mekke’de ve Kahire’de tanınan kahve, Solakzâde’ye göre Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferini takip eden yıllarda Müslüman tüccarlar tarafından -Yemen, Cidde, Kahire ve İskenderiye’den geçerek- İstanbul’a getirilmiştir.

Gündelik hayatta tanınması ve yaygınlaşması ise Kanunî Sultan Süleyman devrinde olmuştur (Emeksiz 2009: 123).

Kahvehaneler hiçbir devirde sadece bir şeyler içilip geçilen yerler olmamıştır. Satranç, tavla, dama, piket, bezik ve türlü kâğıt oyunları, gençler arasında yüzük ve tuğra oyunları buralarda oynanmıştır. Buralarda günlük, siyasal ve edebî sohbetler edilmiş, mahalleli birbiriyle buralarda buluşmuştur. Boş zaman avcısı şeklinde de nitelenen kahvehaneler, zamanla örgütlü eğlencenin satın alındığı kamuya açık ilk din dışı boş zaman işletmeleri olmuştur (Emeksiz 2009: 135).¹

Kahvehanelerin halk edebiyatı ve özelde âşık şiiri ürünlerinin ortaya çıkması ve yayılması hususlarında ayrı bir önemi vardır. “İstanbul kahvehanelerinin halk edebiyatına özellikle sözlü kültür alanının gelişmesine katkı sağlayan birer kültür ortamı olduğu bilinen bir gerçektir. 16. yüzyıldan günümüze kadar sürüp gelen âşıklık geleneğinin gelişmesi, şekillenmesi, kendini ifade etmeye yarayan bir ortam bulabilmesi kahvehanelerle mümkün olmuştur. Eğlendirme, sosyalleştirme, güzel zaman geçirme amaçlarının yanında, sanata dayalı iletişimin gelişmesine katkıda bulunan mekânların başında İstanbul kahvehaneleri gelmektedir. Âşıklardan başka “Meddah”, “Karagöz” gibi teatral sanatlar da seyircisiyle bu mekânlarda buluşmuştur. Yazılı kültürün yaygın olmadığı, modernleşme öncesi Osmanlı toplumunda kahvehaneler her türlü sözlü kültür ürünlerinin aktarıldığı, eğlendirirken bilgilendiren aynı zamanda sanat icra edilen mekânlar olarak değerlendirilmelidir” (Duvarcı 2012: 76).

Salâh Birsal’in *Kahveler Kitabı*’ndan² öğrendiğimize göre, 1871 yılında yapılan bir sayımda sadece Beyoğlu’nda 1259 kahve vardır. İstanbul’un kahvesi en çok olan semti de burasıdır. Beyoğlu’nu 1133 kahve ile Eminönü ilçesi izler. Fatih’teki kahve sayısı ise 857’dir. Yine Salâh Birsal’in anlattığına göre, 19. yüzyılın başlarında İstanbul’un hemen her kıyısı baştan başa kahvedir. Öte yandan Galata ve Tophane’deki kahveler bazı yabancı yazarların ilgisini epey çeker. Üsküdar semtinde de 19. yüzyılın ilk yarısında pek çok kahve vardır (Özata Dirlikyapan 2010: 1095).

Salâh Birsal’in belirttiğine göre kahvesinde gazete ve dergi bulundurarak müşterilerine sunan ilk kahveci Okçularbaşı’nda 1857 yılında açılan Uzunkahve’nin sahibi Sarafim Efendi’dir. Bu kahve ramazan geceleri bir şiir ve edebiyat yuvası hâlini alır. Namık Kemal, Süleyman Paşa, Hasan Suphi gibi isimler ve diğer pek çok edebiyatçı ve gazeteci

¹ Kahvehaneler ile ilgili literatür konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. YAŞAR, Ahmet (2005). “Osmanlı Şehir Mekânları: Kahvehane Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (6): 237-256.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. BİRSEL, Salah (2002). *Kahveler Kitabı*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

çoğunlukla burada toplanır ve matematikten edebiyata, siyasetten toplum bilime kadar her konuyu masaya yatırır. Uzunkahve daha sonraları Okçularbaşı Kahvesi diye de anılmaya başlar. En sonunda Sarafim Efendi Kırathanesi adını alır. Burada artık kitap satışı da yapılmakta ve kahveye gelen müşteriler masaların üstünde son çıkan kitapları bulabilmektedirler. Bu kahvenin ilginç yanı, yalnızca İstanbul sınırları içindeki okuryazarlarla değil taşrayla da ilişki kurmuş olmasıdır. Herhangi bir konuda bilgi isteyen kişilerin mektupları karşılıksız bırakılmaz. Denebilir ki Sarafim Efendi’nin kırathanesi, yüklendiği işlevle “kırathane” nitelmesini tam anlamıyla hak eden kahvelerden biri olmuştur. Öte yandan, Birsal’in belirttiğine göre kahveye sarhoş gelmek, yüksek sesle konuşmak, masaya çat çat vurarak “bana bir kahve” diye bağırarak, yan oturmak kesinlikle görülmeven hareketlerdir (Özata Dirlikyapan 2010: 1096).

Bayezid Camii civarında, Kanuni devrinden beri kahvehanelerin bulunduğu bilinmektedir. Bu bakımdan, gerek Küllük Kahvesi gerekse 1930’ların sonuna kadar Bayezid Medresesi çevresindeki sıra kahveler, meydana aynı zamanda bir sürekliliği ifade eder (Ayvazoğlu 2013:1).

İstanbul’un kültür, sanat ve edebiyat hayatına yön veren pek çok önemli kahvehane vardır. Sarafim Kırathanesi, Küllük Kırathanesi, Marmara Kırathanesi, Acemin Kahvesi, Adliye Kırathanesi, İhsan Kırathanesi, İkbâl Kırathanesi, Fevziye Kırathanesi, Eftalikus Kahvesi vb. İstanbul’un kültür dokusunda çok önemli yeri olan kahvehanelerden bazılarıdır.

KÜLLÜK KAHVESİ

Küllük Kahvesi, Bayezid Camii’nin Beyazıt’a bakan kapalı kapısı önüne yerleştirilmiş, üstü mermer masalarla, bahçeyi ortasından ikiye bölen dar yolun öbür yanındaki, sahibi Mahir Sönmez olan ünlü Emin Efendi lokantasının mutfak bölümüne bitişik, önü tümüyle cam, tek katlı, limonluk benzeri bir yapıdan oluşmuştu. Bu bölümde çoğunlukla öğretmen emeklileri, üniversite öğrencileri prafa, blum, pastra ya da briç oynar; tavlacılar zar atarlardı. Kahve ocağı da buradaydı (Sudi 2004: 30). Bayezid Camii’nin güneye bakan ağaçlıklı, kuytu, serin bir kısmında yer alan Emin Efendi Lokantası ve Küllük Kahvesi bütün sanatçı, edebiyatçı ve bilgin kimselerin önce yemek yedikleri sonra da çay, kahve içip birbirleriyle konuşup tartıştıkları bir edebî mahfil hâline dönüşür (İşli 1994: 169). Gerek Emin Efendi Lokantası ve gerekse Küllük Kahvesi özellikle yaz aylarında olmak üzere sürekli kalabalık bir ortamın olduğu mekânlardır.

Arif Dino’nun “Döner kebab/Dönmez olsun” mısralarından ibaret şiiri, Küllük müdavimi parasız entelektüellerin midelerinde Emin Efendi Lokantasından etrafa yayılan nefis

döner kokularının yarattığı sancıyı ifade etmektedir (Ayvazoğlu 2010: 132). Bu nedenle Emin Efendi Lokantasını Küllük Kahvesinden çok da ayrı tutmamak gerekir.

1936 yılında, soğuk bir Aralık günü dört hamalın omuzladığı çıplak bir tabutta Beyazıt’a getirilen Mehmed Âkif’in cenazesinin Küllük Kahvesindeki üniversiteli gençler tarafından fark edildiği ve tabutun üzerine Emin Efendi Lokantasından alınan bayrağın örtüldüğü söylenir (Ayvazoğlu 2010: 134).

Küllük Kahvesinin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber muhtemelen asrın başlarında teşekkül etmiş olmalıdır (akt. Sökmen 2012: 77). Küllük Kahvesinin sahibi ufak tefek, kırpık kırçıl bıyıklı, mavi gözlü, ağırkanlı, sanki sürekli esrikmiş izlenimini bırakan İsmail Hakkı Beyazıt’tır (Sudi 2004: 39).

“Küllük”, esas itibariyle bir açık hava kahvesidir. Baharla birlikte şenlenir ve yaz günlerinde arı kovana gibi işler (Ayvazoğlu 2013:1). Bahar ve yaz aylarında Bayezid Camii’ni ve meydanı çevreleyen kestane ve çınar ağaçlarının altına kurulan masalar ile kahve sokağa taşar. Ayrıca eski ve ulu bir caminin çevresinde oluşu da bu kahvehanenin atmosferini etkileyen özelliklerdendir (İşli 1994: 169). Bu mistik atmosferin de Küllük Kahvesinin müdavimleri üzerinde etkileyici bir husus olduğu söylenebilir.

Kış ayları geldiğinde Küllük Kahvesinin müdavimleri, göçmen kuşlar gibi dağılıverir. Bu şekilde Küllük Kahvesinin edebiyat, kültür, sanat hatırı için bir araya gelen müdavimleri dağılınca Küllük Kahvesi zaman öldürmek için tavla, domino, briç oynayan kişilere kalır (Sudi 2004: 67). “Yaz aylarında mekân tuttıkları Küllük Kahvesini at kestaneleri daha güzelim yapraklarını dökmeden terk ederek Şehzadebaşı ve Aksaray kahvelerine göç eden ‘kırlangıçlar’ın bir adı da ‘Esafil-i Şark’tır” (akt. Ayvazoğlu 2010: 140).

Elbette Küllük Kahvesinin nargile tiryakisi müdavimlerinin yanı sıra, tavla ve domino gibi oyunlara meraklı müşterilerinin bulunduğunu da unutmamak gerekir. Daha da önemlisi, “Küllük” bir buluşma merkezidir, randevular burada verilir (Ayvazoğlu 2013:1). Bu mekâna en çok rağbet edenler edebiyatçılardır. Şairler, romancılar, gazeteciler, hikâyeciler hep bu mekânı tercih etmekte, burayı bir mahfil olarak görmektedirler (İşli 1994: 169).

Küllük Kahvesinin edebî açıdan önem kazanışı Cumhuriyet’in ilanından sonraya rastlar. 1920’li yıllarda salaş binasıyla var olduğu sanılan kahve eski Harbiye Nezareti binasının İstanbul Üniversitesine verilmesiyle üniversite hocalarının, edebiyatçıların toplandıkları bir yer hâlini alır. 1939’da Bayezid Medresesinin Belediye Kütüphanesi olarak açılması, Beyazıt Devlet Kütüphanesinin ve Zeynep Hanım Konağı’nın (Fen ve Edebiyat

Fakültesi) ve Sahaflar Çarşısının bu civarda bulunuşu da eklenince bu yer edebiyatçı, bilim adamı, sanatçı kişilerin sıkça devam ettikleri bir mekân hâline gelmiştir (akt. Sökmen 2012: 77). “Küllük”, üniversitede okuyanlar ve civardaki kütüphanelerde vakit geçirenler için vazgeçilmez bir mekândır. Sabah erken saatlerde bu kişiler Küllük Kahvesinde kahvaltılarını yapıp çaylarını içerler ve ardından da her biri kendi işine koyulur.

1933 yılındaki Üniversite Reformu’ndan sonra yurt dışından davet edilen yabancı hocaların da buraya gelmeye başlaması, mekânın daha da canlanmasını sağlamıştır (Ayvazoğlu 2010: 133). Üniversite hocaları, son derslerini verdikten sonra soluğu “Küllük”te alır. Çok geçmeden gazeteciler, şairler ve yazarlar da “Küllük”teki yerlerini alırlar (Ayvazoğlu 2010: 131).

Üniversite, kütüphane, sahaflar çarşısı gibi kültür odaklarının tam ortasında yer alan “Küllük”ün insan potansiyeli bunlarla sınırlı değildir. Osmanlı döneminde devlet yönetim merkezi olarak devlet memurlarını ve üst düzey bürokratların hâkim olduğu Babiali, Cumhuriyet’ten sonra bürokrasinin Ankara’ya taşınmasıyla gazetelerin ve yayınevlerinin merkezi hâline gelmiştir. Gazetecilerin, akademisyenlerin, edebiyatçıların, üniversite öğrencilerinin oluşturduğu okur-yazar tabaka -40 yılı aşkın bir süre boyunca- “Küllük”te tanışmış, buluşmuş ve tartışmıştır. “Küllük” bütün bu arka planıyla, onu besleyen insan potansiyelini bünyesinde taşıyan kurumların orta noktasında bulunuşuyla kültüre meraklı pek çok farklı meslek grubundan insan için “akademi” olarak anılmıştır (Sökmen 2012: 78). Henüz yirmili yaşların başında olan Tarık Buğra’nın alanlarında otorite kabul edilen Ali Nihad Tarlan, Rıfki Melûl Meriç, Mükrimin Halil Yınanç, Selim Nüzhet ile aynı masada oturabiliyor olması “Küllük”ün nasıl bir eğitim ve öğretim mekânı olduğunu anlamamız için konumuza ışık tutmaktadır (Sökmen 2012: 79).

Küllük Kahvesinin müdavimlerinden Edebiyat Fakültesi başkâtibi şair Sıtkı Akozan’ın “Küllüknâme”³ adlı bir şiiri bulunmaktadır. Küllük Kahvesinin müdavimlerinin ve bu müdavimlerin bazı özelliklerinin belirlenmesinde “Küllüknâme” şiiri büyük önem arz etmektedir. Yusuf Çağlar, Türk Edebiyatı dergisindeki yazısında Kesriyeli Sıtkı Akozan’ın bu şiirine yer vermiştir.⁴

Sıtkı Akozan, “Sanmayın âvâre bülbüller gibi güllükteyiz/ Biz yanık bir kor gibi akşam sabah Küllük’teyiz” beytiyle başlayan *Küllüknâme* (1936) adlı manzumesinde, bu kahvenin sayı olarak neredeyse 120’yi geçen 1930’lardaki ünlü müdavimlerini en belirgin

³ AKOZAN, Sıtkı (1936). *Küllüknâme*, İstanbul: Burhaneddin Basımevi.

⁴ Bkz. ÇAĞLAR, Yusuf (2011). “Bir Zamanlar Bir Küllük Vardı”, *Türk Edebiyatı Dergisi*, 456: 48-52.

özelliklerine işaret ederek anlatmıştır. Sabahattin Ali’nin yazdığı ön sözde “Muallimler Bahçesi” ve “Akademi” diye de anıldığından söz edilen bu kahveye sık sık uğrayan ünlü isimlerden bazıları, Akozan’a göre şunlardır: İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Mükrimin Halil Yınanç, Rıfki Melûl Meriç, Ali Canip Yöntem, Hilmi Ziya Ülken, Peyami Safa, Kilisli Rıfat Bilge, Kenan Hulusi Koray, Reşad Nuri Güntekin, Fuat Köprülü, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Sadri Ethem Ertem, Nurullah Ataç, Neyzen Tevfik, İbrahim Alaeddin Gövsa, Agâh Sırrı Levend, Abdülhak Hâmid, Yahya Kemal, Midhat Cemal Kuntay, Faruk Nafiz Çamlıbel, Necip Fazıl Kısakürek, Yusuf Ziya Ortaç, Orhan Seyfi Orhon, Ahmet Muhip Dıranas, Hâlit Fahri Ozansoy, Reşat Ekrem Koçu, Sabri Esat Siyavuşgil... (Ayvazoğlu 2010: 134-135).

Küllükname’de ismi geçen ve en bilinenlerinin kaydedildiği bu listedeki kişilerin yirminci yüzyılın başlarından itibaren Türkiye’de ilim, kültür ve edebiyat hayatına yön veren isimler olduğu söylenebilir. Bu da Küllük Kahvesinin uzun yıllar her fikirden ilim adamını ve aydını bir araya getiren, dünyada da eşine çok sık rastlayamayacağımız bir kulüp veya toplantı yeri mahiyetinde olduğunun göstergesidir (Ayvazoğlu 2010: 134).

Nevzad Sudi Odyakmaz’ın “Küllük” ile ilgili anılarını kaleme aldığı eserinden öğrendiğimize göre “Küllük”, ön ve arka bölüm olmak üzere iki bölümden oluşur. Arka bölüm Emin Efendi Lokantasının giriş kapısını geçtikten sonra orta yolun soluna düşen, yapıya yakın bölümdür. Ön bölüm ise lokanta kapısı önüne dik gelen yolun gelişe göre sağında, yerden yarım metre yüksekçe bir bölümdür. Duvar dibine yakın birkaç masadan oluşur (Sudi 2004: 32). Nevzad Sudi, kahvenin ön bölümünde oturanlar arasında Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Kaplan, Ali Nihat Tarlan, Mükrimin Halil Yınanç, Sadri Ertem, Nurullah Ataç, Agâh Sırrı Levent, Peyami Safa, Sabri Esat Siyavuşgil, Sıtkı Akozan’ı hatırladığını ifade eder. Arka bölümde ise Arif Dino, Asaf Halet Çelebi, Abdülbaki Gölpınarlı, Abidin Dino, Rıfat Ilgaz, Hasan İzzettin Dinamo, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Sait Faik Abasıyanık, Salah Bırsel, Özdemir Asaf, Neyzen Tevfik, İlhan Berk, Orhan Veli Kanık, Cahit Sıtkı Tarancı gibi isimleri sayar (Sudi 2004: 33). Ön bölüm ile arka bölüm arasında zaman zaman geliş gidişler olur; fakat kahvenin müdavimleri çoğu zaman alıştıkları ve sözleştikleri yerde vakit geçirirler.

Nevzad Sudi, Küllük Kahvesinde günlük yaşananlar ile ilgili olağan durumları şu satırlarla ifade eder:

Küllük, o dönemin düşün, bilim, yazın, sanat adamlarının tümünün bir araya geldiği bir okuldu. Herkes birbirinin öğrencisi, öğretmeniydi kimileyin denektaşına vururlardı birbirlerini. Zor sınavlar geçirilirdi. Övgüler, yermeler, küçümsemeler,

aşağılamalar, çekiştirmeler, öykünmeler, abartmalar, büyülenmeler, utançalar, adam satmalar, düzenler, bölekleşmeler, yağlıklar, dostluklar. Sonra erdemliler, bilgililer, erdemsizler, aydınlar, bağnazlar, tanrıtanımazlar, inançlılar, benlikçiler, benciller, çekinmesizler, asalaklar, dalkavuklar, dolapçılar, geçimliler, geçimsizler, değerbilirler, çıtkırıldımilar, ağırbaşlılar, tutarsızlar, arabozucular, gizdüzençiler, gizsömürücüler, giztoplayıcılar, ağzı kalabalıklar, ağzı bozuklar, ağzı sıkılar, ağzı gevşekler, söz avcıları, alçakgönüllüler, hoşgörülüler, burnu büyükler, buyurganlar, dikbaşlılar, bilgiçer, benzetçiler, sapıklar, eşcinseller, kentsoylular, bireyciler, tinselciler, insancılar, toplumcular, gerçekçiler, özdekçiler, köktenciler, kuramcılar, simgeçiler, girişimciler, düşkuruçular, ulusçular, ülkücüler, siyasalcılar, yayılımcılar, saptırmıcılar, kargaşacılar, karşıtçılar, kışkırtıcılar, örgütçüler, ılımlılar, sürerdurumcular, duygulular, duygusuzlar, görgülüler, görgüsüzler, gözüdoymazlar, tokgözler, ikiyüzlüler, iyimserler, karamsarlar, iyilikseverler, iyilik bilmezler, kişiliksizler, kuşkucular, onursuzlar, saygıbilmezler, soysuzlaşmışlar, yaltakçılar, yüreksiller, varsıllar, yoksullar, gündüşkünleri; sözün kisası usumuza, dilimize geldiğince saydık kişiliklerine ilişkin özelliklerini Küllük kahvesine sürekli gelenlerin. Tümü kişilikli, kişiliksiz bir arada nasıl sürdürürlerdi ilişkilerini Küllük karmacında, şaşakalınırdı doğrusu (Sudi 2004: 62-63).

“Küllük” ile ilgili bilgilerin yazılı birikime dönüştürülmesinde en çok emeği olan isimlerden biri olan Tarık Buğra gerek röportajlarında gerek gazete yazılarında, romanlarında ve hikâyelerinde “Küllük”ü konu etmiştir (Sökmen 2012: 79). Tarık Buğra, hiç unutamadığı mekânlardan biri olarak “Küllük”ü aynı adı taşıyan hikâyesinde anlatır. Borç, Şehir Kulübünde ve Otel Faresi gibi birkaç hikâyesinde de Küllük yıllarının izleri bulunabilir (Ayvazoğlu 2010: 138).

Tarık Buğra’nın “Küllük” adlı hikâyesinde, Küllük Kahvesinin yerine ve fiziksel özelliklerine, Küllük Kahvesinin müşterilerinin hangi mevsimlerde kahvehaneyi şenlendirdiğine, kahvede günlük olarak nelerin yapıldığına, Küllük müdavimlerinin günün hangi saatlerinde kahvehaneden ayrıldıklarına dair bilgiler bulmak mümkündür.⁵

Tarık Buğra’ya göre Küllük, üniversitenin tamamlayıcısı, hatta başlı başına bir üniversitedir. Gönül rahatlığıyla “Küllük’ten mezunum.” diyenler bile vardır (Ayvazoğlu 2010: 126).

Tarık Buğra, Küllük Kahvesi ile ilgili yapmak istediklerini, yapamadıklarını ve içinde bu konuyla ilgili ukde olarak kalanları şu şekilde ifade eder: “Küllük kahvesi, borcunu ödeyemediğim birkaç alacaklımdan birisidir. Yazmayı tasarladığım ikinci piyesimin adı

⁵ Bkz. BUĞRA, Tarık (2013). *Yarın Diye Bir Şey Yoktur*, İstanbul: Ötügen Yayınları.

Robert Taylor Küllük’te idi. Ama ne bir piyes, ne de roman... Sadece bir tek hikâye... Ve bazı atıflar... Hakkını verebilmiş değilim” (akt. Sökmen 2012: 81).

“Küllük”te zaman zaman şiir okuma gösterileri düzenlenirdi. Usta şairler kendi şiirlerini okurlardı. Bunun yanında genç şairler de yeni yazdıkları şiirleri “Küllük”teki dinleyicileriyle paylaşır, onların görüşlerine başvururlardı.

Küllük müdavimleri arasına 1940’larda yeni isimler katılır. Bunlar Orhan Veli, Abidin Dino, Fikret Adil, Asaf Hâlet Çelebi, Rıfat Ilgaz, Arif Dino, Hasan İzzettin Dinamo, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Oktay Rifat, Celal Sılay, Tarık Buğra gibi şiirde, romanda, resimde vb. alanlarda yeni iddiaları olan gençlerdir (Ayvazoğlu 2010: 136). Bu yeni isimler çoğunlukla genç kalemlerden oluşmakta ve kendilerinden önceki kuşakla bazı noktalarda uyuşmamaktadır.

“Küllük”, kuşak farklılıklarından, edebî söylemlerin ve düşüncelerin ayrışmasından ve dünyayı algılayıştaki değişikliklerden dolayı müdavimleri arasında çatışmalara da sahne ve konu olmuştur (Sökmen 2012: 81).

Necip Fazıl bir yazısında Küllük Kahvesini eleştirel bir tavırla takdim eder: “Bayezid Camii’ne bitişik ağaçlıklı kahve. Arkasını verdiği caminin vakarlı duvarı ve yüzünü çevirdiği lokantanın döner kebabı arasında, züppe tabiriyle janr sahibi bir yer. Her cinsten, sınıftan, mezhepten, zevkten, kılıktan, edadan mahşer. Arada bir musalla taşına varabilmek için bu kalabalıktan yol rica eder cenazeler. İslâm cenazesi geçerken frenk muaşeret kitaplarındaki bir kaide titizliği ile ayağa kalkan zarif adamlar kütlesi” (akt. İşli 2006: 79).

Refik Halit Karay ise “Üç Nesil Üç Hayat”⁶ (Karay: 1996) adlı eserinde Küllük Kahvesinin genç müdavimlerine eleştirilerde bulunur. “Küllük Kahvesinde iskemlelere ters oturmuş, tıraşları uzun, saçları yağlı ve kepekli, ceketleri gayet uzun ve bol, pantolonları çekik, çorapları düşük, sırtları kabarmış, omuzları kalkık, kırkına yaklaşmış ‘gençler’... Bir müddet aralarında: ‘Eskileri yerlerinden atmalı! Gazetelerin başköşeleri bizim hakkımızdır! Bunaklar ve cahiller defolsun!’ diye haykırıştıktan sonra birbirlerine şiir okumaya başlarlar” (akt. Sökmen 2012: 81).

Genç müdavimler ise, artık eski kuşağın bir hükmünün kalmadığını, kendilerinden öncekilerin söylemlerinin eskidiğini, yeni şeyler söylemek ve yeni tarzlar denemenin gerekliliğini savunmuş ve bu şekilde hareket etmiştir.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. KARAY, Refik Halit (1996). *Üç Nesil Üç Hayat*, 2. bs., İstanbul: İnkılap Kitabevi.

“Küllük”te, genç kuşak olarak bilinen şair ve yazarların bir edebiyat dergisi çıkarma amaçları olmuştur. Alaattin Hakgüder’in finansörlüğünde, Abidin Dino ve daha pek çok genç şair ve yazarın gayretlerine dayanan derginin çıkışı, eski ve yeni arasındaki çizginin keskinleştiğini gösterir (Anar 2012: 237).

Derginin çıkışı öncesinde dergi için isim arayışına girilmiş, Yahya Kemal dergi için “Kayık” ismini önermiş; fakat derginin adı olarak Hasan İzzettin Dinamo’nun görüş ve tavsiyesi üzerine “Küllük” isminde karar kılınmıştır.

Dergide Sadri Ertem, Abidin Dino, Orhan Veli, Lütfi Erişçi, Zahir Güvemli, Hüsamettin Bozok, Suphi Taşhan, Ahmed Necati, N. İlhan Berk, Abidin Nesimi, H. İzzettin Dinamo, Sabahattin Kudret, Asaf Hâlet Çelebi, Baha Dürder, Suat Taşer, Mehmet Seyda, Fikret Âdil, Celâlettin Ezine’nin yazı ve şiirleri yer almıştır (Anar 2012: 242). Bir sayı çıkabilen bu dergide Orhan Veli’nin “Tahattur” şiiri ilk kez yayımlanır. Hatta derginin bu şiir yüzünden kapatıldığı söylentiler arasındadır (İşli 1994: 169).

Kültür, edebiyat ve yayın dünyamızda çok büyük bir etkisi olan Küllük Kahvesi, 1950’den sonra başlayan Beyazıt Meydanı’nı genişletme ve Aksaray-Sultanahmet arasındaki yolu düzenleme faaliyetleri sırasında yıkılmıştır (İşli 1994: 169). 1958’de Milliyet gazetesinde yayımlanan bir haberde “Küllük”ün yeniden ihya edilmesinden bahsedilse de bu haber gerçeğe dönüşmemiştir. “Küllük”ün müdavimleri bu kahvehane ortadan kalktıktan sonra Beyazıt Meydanı’nın karşısında bulunan Marmara Kırathanesi ve aynı sırada Laleli yönünde bulunan Acem’in Kahvesine gitmeye başlamıştır (Sökmen 2012: 85). Küllük Kahvesinin yerini alan mekânlardan biri de Çınaraltı Kahvesi olmuştur (Özata Dirlikyapan 2010: 1100).

KAYNAKLAR

ANAR, Turgay (2012). *Mekândan Taşan Edebiyat*, İstanbul: Kapı Yayınları.

AYVAZOĞLU, Beşir (2010). *Dersaadet’in Kalbi Beyazıt*, İstanbul: Heyamola Yayınları.

AYVAZOĞLU, Beşir (2013). “Küllük Kahvehanesi”, *Küllük Dergisi*, 2: 1-3.

BALKAYA, Adem (2013). “Mekân Poetikasi Bağlamında Âşık Kahvehaneleri ve Âşık Üzerinde Kimi Fonksiyonları”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8 (2): 881-889.

DUVARCI, Ayşe (2012). “Kültürümüzde İstanbul Kahvehaneleri ve Halk Edebiyatına Katkıları”, *Batman University Journal of Life Sciences*, 1 (1): 75-86.

- EMEKSİZ, Abdulkadir (2009). “İstanbul Kahvehaneleri”, *Karaların ve Denizlerin Sultanı İstanbul*, 2: 123-139, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İŞLİ, Emin Nedret (1994). “Küllük Kahvesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 5: 169 İstanbul: Kùltür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.
- İŞLİ, Emin Nedret (2006). “Edebiyatçıların Buluştuğu Yer: Küllük Kahvesi”, *Kitap-lık Dergisi*, 90: 79-83.
- ODYAKMAZ, Nevzad Sudi (2004). *Küllük Anıları*, İstanbul: Mephisto Yayınları.
- OKTAY, Ahmet (2006). “Edebiyatçı Mekânları”, *Kitap-lık Dergisi*, 90: 63-64.
- ÖZATA DİRLİKİYAPAN, Jale (2010). “İstanbul’da Edebiyatçıların Mekânları”, *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5 (3): 1092-1112.
- SÖKMEN, Cem (2012). *Eski İstanbul Kahvehaneleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

PICASSO VE SANATSAL EYLEM: KÜBİZM'İN DOĞUŞU

Özet

Bu makalede, Picasso'nun sanatsal eyleminin modern sanatın en etkili akımı olan Kübizm'i hangi koşullarda doğurduğu araştırılmaktadır. Buna göre, Picasso, sanatsal eylemi, doğayı görüntülerinden anlayan temsili bir ifade şeklinde kabul eden kendisinden önceki sanat anlayışını tümüyle dönüştürerek sanatı, sanatçının doğayı kendisinde taklit etmesiyle sonuçlanan bir "oluşagelme" olarak yeniden tanımlar. Böylece, sanat, gerçekliği temsil eden değil, sanatçının öncelikle kendisinde mimetik olarak meydana getirdiği, başlı başına bir gerçeklik hâline gelir.

Anahtar Kelimeler: Picasso, Kübizm, Sanatsal Eylem, Temsil ve Mimesis, Sanat ve Bilinç.

PICASSO AND ARTISTIC ACT: BIRTH OF CUBISM

Abstract

The essay investigates the conditions under which Picasso's artistic act gives birth to one of the most revolutionary movements in modern art, namely; Cubism. Picasso radically transforms the very foundations of art which until his time depicts nature and reality by giving various expressions to their faithful representations. Instead, he defines art once and for all as a mimetic act in which the artist himself has become the nature itself through self-creation under varying forms and subject-matters. Accordingly, art comes to be defined not as a representation of nature but as an autonomous reality in and by itself which was created mimetically within the artist as his own becoming.

Keywords: Picasso, Cubism, Artistic Act, Representation and Mimesis, Art and Consciousness.

Pablo Ruiz Picasso hiç şüphesiz yirminci yüzyılın en önemli sanatçılarından biridir. Ulaştığı uluslararası şöhretinin boyutları bir yana, Picasso’nun özellikle modern sanat için değeri tartışmasızdır. Bunun nedeni, geleneksel resim sanatının görme biçimini dönüştürmüş, böylece o ana kadar sanatla ilgili olan her şeyi yeniden tanımlamış ve kendisinden sonra da sanatın tümüyle ve sürekli olarak hep yeniden tanımlanmasına neden olmuş olmasıdır. Burada, bizim çok çeşitli boyutlara sahip Picasso olgusunu bütünüyle ele almamıza imkân yok. Bu nedenle, farklı bir yaklaşım göstererek resimleri şu veya bu şekilde herkesçe bilinen Picasso’yu bu resimlerin arka planında yer aldığını düşündüğümüz, resimle ilgili çok az sayıda ileri sürdüğü düşüncelerinde ve aynı zamanda Kübizm akımının dayandığı yaratıcı ilkeyi ortaya koyan resimsel eylemi üzerinden anlamaya çalışacağız. Bu amaçla öncelikle Picasso’nun ne anlama geldiği bir türlü anlaşılamayan aykırı bir sözünden başlamalıyız: “Önemli olan bir sanatçının ne yaptığı değil, ne olduğudur” (akt. Ashton 2001: 69). Genellikle bu sözün Picasso’nun kendi yeteneğine duyduğu öz güveni ifade ettiği düşünülür.¹ Bizim burada yapmaya çalışacağımız yorum, bu tür yaklaşımlardan oldukça farklı olacak, çünkü Picasso’nun bu sözünü ciddiye alarak onda yüzyılın çehresini değiştiren kendi sanat anlayışının esasının yattığını savunmaya çalışacağız. Öncelikle, şu soruyu sorarak başlayalım: Bir sanatçının, bütün hayatını vakfederek oluşturduğu yapıtları itibarıyla “ne yaptığı” değil de kendisinin “ne olduğu” gibi gözle görülmez, tümüyle öznel, belirsiz ve dolayısıyla da tartışmalı bir hususun sanatsal açıdan bakıldığında ne gibi bir değeri olabilir?

Burada bütün sorun, Picasso’nun “ne olduğu” ifadesinde yer alan “olmak”tan ne kastettiğinde düğümlenmektedir. Eğer bunu açabilirsek o zaman bu anlaşılmaz gibi duran ifade de açıklığa kavuşabilir. Bunun için gerekli ipucunu, aynı sözün devamında, Picasso’nun Cézanne için söylediklerinde buluyoruz:

Yaptığı elmalar şimdikinden on kat daha güzel olsa bile, Cézanne eğer Jacques-Émile Blanche gibi yaşayıp düşünmüş olsaydı beni hiç mi hiç ilgilendirmezdi. Bizi ona ilgi duymaya zorlayan Cézanne’ın kaygısıdır; Cézanne’nın bize verdiği ders budur. (akt. Ashton 2001: 69).

Picasso bu cümlede en önde gelen kurucularından biri olduğu modern sanatın anahtarının yaşama ve düşünme biçiminde yattığını söylüyor. Buna göre sanat, sanat yapıtlarında hangi konunun nasıl bir teknik içinde işlenmiş olduğu esasında ele alındığı akademik bir anlayış içinde anlamını yitirir,² çünkü bir yapıtın sanat oluşu, anlamını,

¹ Örneğin, bkz. Berger 1989.

² Jacques-Émile Blanche, Paris’te etkili olmuş özel sanat okullarından Académie de La Palette’in 1902-11 arası yöneticiliğini yapmış, portreleriyle bilinen, dönemin tanınan ve teknik açıdan da usta sayılabilecek ressamlarındandır.

sanatçısının “neyi nasıl yaptığında” değil, kendisinin “ne olduğunda” bulur. “Ne olduğu” ise sanatçının yapıtla arasındaki bağın teknik ve estetik olmaktan daha derine gittiğini gösterir. Demek ki Cézanne’ı Cézanne yapan, plastik açıdan çok beğenilen elmaları değil, kendisinden o elmaların meydana geldiği, “ne olduğu”na bağlı yaratıcı ilkedir. İşte bu yaratıcı ilke Picasso’ya göre “Cézanne’ın kaygısıdır.”

Picasso burada, Batı sanatı ve düşüncesinde o ana kadar görülmemiş bir sanatsal yaratıcılık ölçütünden söz ediyor. Bu nedenle, “ne olduğu” ifadesinin ressamı “yaşama ve düşünme biçimi” anlamında, örneğin, John Berger’in Picasso’nun *Başarısı ve Başarısızlığı*’nda sandığı gibi (Berger 1989: 17), bir “şahıs” olarak almadığını iyi anlamak gerekir, çünkü öyle olsaydı, önemli olanı, sanatçının “kim olduğu” oluştururdu. Bu ise bizi psikolojik ve sosyolojik koşullar içerisinde oluşan kişiliğe dair, Picasso’nun kastettiğiyle tümüyle ilgisiz bir sonuca götürürdü. Öyleyse, burada Picasso’nun ele almaya çalıştığımız konuyla ilgisiz gibi duran başka bir sözünü daha dikkate almak gerekecektir: “Ressamların gözlerini oymalı, tıpkı daha iyi ötmeleri için saka kuşlarının gözlerini oydukları gibi” (akt. Berger 1989: 40). Buradaki ifade, Cézanne’la ilgili yaptığımız alıntıyla tümüyle uyum içindedir. Özellikle resim gibi temel bir görsel sanat alanında gözün hiçbir önemi olmadığını söylemekle Picasso, resimsel eylemin görüntüye değil, gördüğünü kavramaya dayandığını söylemeye çalışıyor. Bu durumda yapılması gereken, Picasso’nun resimsel eylemini nasıl gerçekleştirdiğine dair kendi ifadeleriyle, genel anlamda resim sanatı üzerine söylediklerinin nasıl örtüştüğünü anlamak olmalıdır.

Öncelikle, Picasso’nun resim yapma tarzının doğaçlama olduğunu biliyoruz. Picasso resme başlarken ne yapacağına hiçbir zaman önceden karar vermiyor, bu nedenle de her zaman kendisini resmin doğal akışına bırakmayı benimsiyor. Yine de doğaçlama içermesine rağmen Picasso’nun kendi tecrübesi içinde fark ettiği öyle bir şey var ki bizim resimsel eylemi de yeni bir bakış açısından görmemizi sağlıyor. Picasso bu durumu şöyle ifade ediyor: “Ama bir şey çok garip: Dış görünüşlerine karşın, bir resmin temelde değişmediğini, ilk görünüşün neredeyse olduğu gibi kaldığını fark etmek” (akt. Berger 1989: 43). Yine başka bir yerde aynı durumu şöyle belirtiyor: “Sanatta ilginç olan ne varsa en başta olur. Başlangıcı geçtiniz mi sona varmış sayılırsınız” (akt. Berger 1989: 43). Picasso, ilk alıntıda, bir resmin dış görünüşünde söz konusu değişimlere rağmen ressamın onunla ilgili “ilk görü”şünün olduğu gibi korunduğundan söz ediyor. İkincisinde ise sanatta esas olanın tümüyle en başta olduğu, geri kalanın yalnızca ilk anda olanın takip eden bir aşaması olmaktan ibaret olduğunu söylüyor. Bu iki ifade tümüyle aynı şeyi farklı biçimde söylemekle, Picasso’nun, sadeleştirilmiş ifadesiyle;

“sanatta önemli olan yapmak değil, olmaktır” ifadesine de açıklık getirir. Demek ki öncelikle anlaşılması gereken ve Picasso’nun bütün söylediklerine de aslında açıklık kazandıracak olan, son iki alıntının ilkinde yer alan “ilk görü” ifadesidir. Picasso bize bu sözcükle meselenin ipucunu temin ediyor. O hâlde bütün yapılması gereken, bu ifadenin onun resim anlayışındaki karşılığını bulmaya çalışmak olmalıdır.

Picasso’nun öncüsü olduğu Kübizm akımının resme getirdiği yenilik, daha önceki geleneksel sanat anlayışından, işlediği konu olarak ayrılmaz. Aradaki bütün fark, görme biçiminde ve bunun biçimsel bir yansıması olan resimsel mekânın dönüşümünde ortaya çıkar. Resimsel, plastik imkânlar, Kübizm’e gelinceye kadar da sanatsal ifade bakımından, çağdaşı akımlar (Fovizm, Post-Empresyonizm vs.) tarafından zaten yeterince zorlanmaktaydı. Yine de bütün bu imkânların içinde gerçekleştiği resmin asıl sahnesi, Rönesans’tan bu yana değişmeyen merkezi perspektif anlayışına bağlı ve doğanın sadık temsili olma özelliğini koruyordu. Farklı şekillerde ve tarzlarda kurgulanarak hep yeniden tanımlanmasına rağmen temel olarak değişmez bir *mise en scène* (sahne kurgusu) kalıbı olma özelliğine sahip böyle bir dünya tasviri, gözle görüneni, hem göz hem de gözün gördüğü perspektif kanunlarla belirlenmiş sistematik içinde bir ön kabul olarak içselleştirmişti. Bu hâliyle, Panofsky’den mülhem bir ifadeyle sosyo-kültürel bir “zihinsel alışkanlık (habitus)”³ hâline gelmiş ve hiç sorgulanmamış, sanatsal esasta kökensel bir paradigmaydı. Kübizm’e kadar, resimsel mekân, tuval yüzeyinden içeri doğru verilen belli bir derinlik etkisi ile resme sanki bir pencereden dışarıyı seyrederek gibi tümüyle bir gözlemci olarak bakmamızı sağlayacak şekilde oluşturulurdu. Zaten perspektif de Latince etimolojisi gereği, “bir şeyin içinden bakma” ve seyredilen “manzara” anlamına gelir. İşte Kübizm, resimde her şeyden önce bu mekân anlayışını yıkmış ve dünyayı, dışından bir pencereden bakar gibi izlediğimiz bir manzara olarak değil, algıda algılayıcıyı algıladığının dışına değil içine yerleştiren iç içe ve bütünleşik bir bilinç içinde resmetmiştir.

Bu, aynı zamanda Kübist resim anlayışının dünyanın görünmeyen yanlarının görünenlerle birlikte resmedildiği mümkün birliğinde görmeye ve göstermeye çalışmasıyla da kökten ilgilidir. Bu özelliğin Picasso’nun sanatının da anahtarını oluşturduğunu söylemeliyiz, çünkü bir ressam olarak Picasso, gerçekliği, onu hep belli bir bakış noktasına bağlı sabit bir perspektif sahne içinden “algılayarak” değil, bakış noktalarının bir araya getirildiği yapısal dinamizmi içinde “kavrayarak” resmetmek istiyordu. Bu nedenle kübist mekânın Picasso’nun deyişiyle “yıkımların toplamı” olan

³ Panofsky bu ifadeyi Gotik Sanat için kullanmıştır (Panofsky 1991: 40).

“kırılmış” görüntüsünün altında, aslında görünenin gözün göremediği içine nüfuz etme ve perspektif algıda özne/nesne olarak ayrılmış birliğini yakalama arzusu yatmaktadır.

Resmin nasıl yapıldığına Picasso’yu izleyerek şahit olan birisi, ressamın tuvalin bir yerinden başladığını ve daha sonra fırçasıyla kalan boşlukları da doldurarak resmi tamamladığını gözlemler. Dolayısıyla, Picasso’nun “sanatta ilginç olan ne varsa başlangıçta olur” sözü, Picasso’yu ya da herhangi bir ressamı resim yaparken izleyen birisi için anlaşılmalıdır. Bunun nedeni, gözlemleyen açısından bakıldığında ilginç olan bir şey varsa onun da ancak en azından tuvalde kimi görüntüler ortaya çıktığında anlaşılır olabileceğidir. Oysa Picasso’ya göre, resim, yapılmaya başlar başlamaz çoktan bitmiştir. İmkânsız gibi görünen bu durumu anlamak için Picasso’nun nasıl resim yaptığını kendisinden dinleyelim:

Ben başkalarının adına görürüm. Başka bir deyişle, bana kendisini zorla kabul ettiren görüntüleri tuvale geçiririm. Tuvale ne koyacağımı önceden bilmem, hangi renkleri kullanacağıma ise hiç karar veremem. Çalışırken, tuvalde neyin resmini yaptığının hiç farkında değilimdir. Yeni bir resme her başlayışında kendimi boşluğa atıyormuş gibi bir duyguya kapılırım. Ayaklarımın üstüne düşüp düşmeyeceğimi hiç bir zaman bilemem. Yaptığım şeyin etkisini değerlendirmeye ancak daha sonra başlayabilirim (akt. Berger 1989: 144).

Öncelikle, “bana kendisini zorla kabul ettiren görüntüler” ifadesinin üzerinde duralım. Ressam, boş bir tuvale doğru, elinde fırçasıyla yaklaştığında zihninde hazır herhangi bir şekil olmaksızın kendisinde fark ettiği tek şey olsa olsa bir tür ruhsal dolgunluk hissidir. “Zorla kabul ettiren” ifadesinin anlamı da budur; ressam âdeta doğum vakti gelen anne adayı gibi, kendi doğumunu talep eden resmin bir imkân hâlinde bilfiil gerçekleşme yönündeki karşı konulmaz baskısını hisseder. Ressamın esasen “boş” bir tuvalin karşısında bulunma nedeni de aynıdır; kendisini “dolu” hissetmesi. Dahası, ressama, karşısındaki “boşluk”la kendisindeki “doluluk” arasında oluşan karşıtlığa bağlı gerilimin verdiği bir kaygı hâli hâkimdir ve bu kaygıya doğal olarak bir tür *horror vacui* (*boşluk korkusu*) eşlik eder. Latince “vacuus” sözcüğü esas olarak “boşluk” anlamına gelir. Resimsel eylemin, yapının biçimsel anlamda bir “dışta iz bırakma” oluşunda (*ex-pression*) aynı zamanda ressam ve tuval arasında söz konusu “boşluk” ve “doluluk” karşıtlığına bağlı olarak gelişen *a priori* esasta bir “içte iz bırakma (*im-pression*)” olduğu görüldüğünde boşluğun anlamı kendisini daha iyi belli eder. Picasso’nun; “Ayaklarımın üstüne düşüp düşmeyeceğimi hiç bir zaman bilemem” ifadesinin de işaret ettiği gibi, boşluğa düşme hissi kaygı verici özelliğini kendi sınırlarının dışına çıkmasından alır. Ne var ki tam da bu nedenle aslında kaygı veren boşluk aynı zamanda arzu uyandırır. Bunun nedeni, boşluğun belirsizliğine “ruhsal dolgunluğun” yarattığı

gerilimin eşlik etmesidir ve bu sürdürülemez durum ancak “dışa vurma (*expression*)” olarak “boşalma” ve dolayısıyla da “boşluğa dolma” yoluyla giderilebilir. Böylece, resim, tuvalin sınırlandırılmış boşluğuna bir yaratılış (*creation*) olarak doğar. Bu açıdan bakıldığında boşluğun aynı zamanda “hiçlik” olarak anlamına eşlik eden “yok olma”, sanatsal eylemin *pathos*’una en başından itibaren *eros* (*sevgi, arzu*) ve *thanatos*’un (*ölüm, yıkım*) birlikte hükmettiğini gösterir. Ne var ki sonuç olarak her şey tek bir şahısta olup bittiği için de boşluğun *eros* olarak ifadesi, zorunlu biçimde “oto-erotik” ve “narsistik” bir anlam taşır.

İşte Picasso sanatsal eylemde en baştan itibaren *eros* ve *thanatos*’u içsel olarak barındıran bu çelişik ruh hâlini; “kendimi boşluğa atıyormuş gibi bir duyguya kapılıyorum” ifadesiyle veriyor. Buradaki “boşluk” ifadesinin resimsel eylem bağlamındaki pratik anlamına gelince fırçanın tuvalle olan temasıyla ortaya çıkacak olan izlere bir ressam olarak hazır hâle gelmektir. Başka bir deyişle, tuvalin beyazlığı, görsel bir mecaz oluşturmak yoluyla çelişik ruh hâli içinde etkisi altına aldığı ressamın kendisini boşluğa bırakıyormuş gibi hissetmesine yol açar ve böylece tuvalde resimsel eylemi tetikler. Bu nedenle, Picasso’nun yaptığı gibi doğaçlama bir resimde boya ve “psişik enerji” ile yüklü fırçanın tuvale dokunduğu o ilk an, aslında bir sıfır noktasıdır. Sıfır noktası ise ressamla tuval arasında hiçbir şeyin olmamasıdır. Bu açıdan bakıldığında resmin tümüyle yoktan var olduğu söylenebilir; ancak yoktan var olan da ruhsal bir imkân olarak önceden ressamda bulunur. Ne var ki bu nedensel bağ, ontolojik olması nedeniyle, bitmiş yapıtta izleyicinin algısına konu olan şey değildir. Oysa yaratıcı eylem açısından bakıldığında resim yapmanın zorunlu araç ve malzemeleri olan fırça, tuval, boya vs. ile olan ilişkisi, işlevsel olmanın arka planında, başlı başına sembolik bir özellik taşır. Böylece, resimsel eylem, ressamda “etkin” ve “edilgin” yanlara karşılık gelen “görünmeyen ruhsal bir doluluğun” (resimsel düşünce) “görünen fiziksel bir boşlukta” (tuval) meydana gelmesi olarak gerçekleşir.

Bu söylenenlerin ışığında, özellikle Picasso’nun tanımladığı türden doğaçlama bir resimsel eyleme “oluş anı” içinde baktığımızda her şeyden önce ressamın tuvalde ilk fırça darbeleri ortaya çıkar çıkmaz, birbiri ardına gelen bu “izleri” takip etmeye başladığını görürüz. Bu “izleme” esnasında, ressam âdeta eline ve onunla tuttuğu fırçaya dönüşerek boya yoluyla izini sürdüğü biçimi, ne yaptığının “farkında olmaksızın” tuvalde oluşturmaya başlar. Burada “izlemek” bilincin “içkin (*immanent*)” hâlini tanımladığı için ressam “yansıtmasız bilinç (*pre-reflective cogito*)” itibarıyla ne yaptığının farkında değildir ve bu sayede de güçlü bir odaklanma ve ressamı eylemiyle bütünleştiren bir özdeşleşme oluşur. Bu özdeşleşme sayesinde ressam, odaklanmış

izleme anında fırçasındaki boyayı sanki önceden görüyormuş gibi tuvalde tam yerine koyar. Böylece göz, resimsel eylem anında, bilinen edilgin algı işlevini bir kenara bırakarak tuvale iz bırakan ele dönüşür. Söz konusu özdeşleşmeye bağlı olarak denilebilir ki ressam eylem anında tümüyle “gören bir el” olur. Gözü ele dönüşmemiş ressam, elini göz boyamak için kullanır, oysa gözü ele dönüşen ressam, tuvalde gözünün gördüğünü taklit etmez, Klee’nin deyişiyle “görünür kılar.” Ya da Picasso’nun söylediği gibi; “bir saka kuşu gibi özgürce ve tüm doğallığıyla şakır, şarkı söyler.” Bu nedenledir ki ressam aslında ne yaptığını bile daha sonra fark eder. Picasso; “Çalışırken, tuvalde neyin resmini yaptığının hiç farkında değilimdir” derken bunu anlatır, çünkü böyle bir durumda ressamın bilinci gerçekleştirilmekte olduğu resimsel eylem içinde görme ve resmetme anlamında özdeşir. Başka bir deyişle, resim yapmak, sanki önce görüyor da ancak sonra çiziyormuş gibi gördüğünü çizmek demek değildir; gördüğü çizdiği olmaktadır.

Böylece ardı ardına sükün eden izler, tuvalde ortaya çıkmaya başlayan belli bir biçimsel ifadeye bağlanarak resmi ortaya çıkarırlar. Bu anlamda ressam, birbiri ardına gelen bu izlere büyük bir dikkatle tutunarak resmi âdeta çeker gibi tuvaline indirir. Bu “çekerek indirmeyi” Picasso, Cézanne’ın karşındaki modeli nasıl gördüğünden bahisle aslında tüm bir resimsel eylemi özetleyecek şekilde şöyle ifade eder:

Eğer Cézanne gözünü bir yaprağa diktiyse onu asla bırakmaz. Ve yaprağı tuttuğu için dal da gelir. Ve ağaç hiçbir yere gidemez. Yalnızca yaprağı tutsa yeter. Çoğunlukla resim de zaten bundan fazla bir şey değildir. (akt. Ashton 1991: 84).⁴

Bu nedenle, resimde başlangıç geçildiğinde sonuna gelinmiş sayılmalıdır, çünkü resmin bütünü ilk izin tuvalde belirmesi ile kendisini ele vermiş olur ve ressamın bundan sonra tüm yapacağı, bu izlere büyük bir dikkatle tutunmaktır. İşte, tuval ve ressam arasında en başta kurulan ve resimsel eylem içinde ressamı ilk oluşturan izlerden itibaren, değişmeyen aynı bütüne yönlendiren bu –görüntüyle karıştırılmaması gereken– görsel bağa, Picasso “ilk görü” adını veriyor. Bu anlamda, “ilk görü”nün, ressamın yapacağı resmin tamamını ya da bir kısmını tuvalde sonuçlandığı şekliyle hayalinde önceden canlandırması olmadığına özellikle dikkati çekmek gerekir. “İlk görü”, bütün ayrıntıları içeren hayali bir canlandırmaya değil, ressamda henüz bir imkân hâlinde bulunan, hissedilen ancak görünmeyen ruhsal doluluğun/dolgunluğun tuvalin boşluğunda ayrıntı kazanarak görünür hâle gelmesini sağlayacak olan ilk temasın adıdır. Bu temas

⁴ Alıntının İngilizcesi şu şekildedir: “If he (Cézanne) fixed his eye on a leaf he never let it go. And since he had the leaf, he had the branch. And the tree could never get away. Even he only had the leaf, that was worthwhile. Often enough painting is no more than that.”

gerçekleştiği anda resim “olacağına varacağı” yolculuğuna adım atmış olur, çünkü ressam tıpkı Picasso’nun Cézanne’dan verdiği örnekte olduğu gibi, yapraktan tüm bir ağacı tutuyor olmayı gerektirecek şekilde bütünü “kavrar.”

Bu anlamda, zihinde kavranan ağaçla fiilen algılanan ağaç arasında kurulan tasvir ilişkisinin gördüğünü aktarmak amacı taşımadığını ve dolayısıyla da basit anlamda bir temsile yönelmediğini iyi anlamak gerekir. Bu durum, aynı zamanda Picasso’nun söylediği; “tıpkı saka kuşlarına yapıldığı gibi ressamların da gözlerini oymak gerekir” sözüne de farklı bir açıdan açıklık getirir. Ressam, bir fotoğraf makinesi gibi, aldığı görüntüyü yansıtmaz; hafızada tuttuğu modelini hayal gücüyle tüm yönlerden kuşatarak, oran, yerleştirme, kompozisyon vb. yardımıyla tuvalinde biçimsel esasta yeniden inşa eder. Böylece model zihinde bir bütün olarak kavranarak tasvir edilmiş olur. Dahası, model olmaksızın hayalden çizibilme ya da resim yapabilme tümüyle aslında bu koşulu gerektirir. Bir duyu nesnesi olan modelin “algılanması” ile zihinde bir bütün olarak “kavranması” arasındaki bu bağ kesintisizdir ve algıda hafızanın kritik rolünü ortaya koyar.

Burada algının işlevi esasen modelin hayal gücü yoluyla hafızada kuşatılmasına sevk eden bir “iz” oluşudur, aksi takdirde her algılayanın algıladığının aynı zamanda resmini de yapabilmesi gerekirdi. Resim yapma, en klasik anlamında dahi, modelini belli açılardan algıya yansıyan, zamansal akışa tabi görüntülerinin toplamında oluşturmaya yönelmez çünkü algılama bir yeti olarak algıladığı nesneye birliğini verecek şekilde temsil ve tesis edemez. Algıya birliğini veren; hafıza, hayal gücü ve idrak yardımıyla zamana ve değişime tabi algı nesnesini tekiliğinde temsilen tesis eden yetilerin kendi içindeki iş birliğidir. Ressam işte yetilerin algılamadaki bu kendi içindeki ve kendiliğinden iş birliğini, edilgin değil etkin açıdan ters yüz etmek suretiyle “taklit” eder. Böylece, algıda zamanın akışına tabi nesneyi, hayal gücü ve idrak yardımıyla hafızadaki kalıcılığında ayırt ederek değişmeyen hâlinde yakalamaya yönelir. İşte “tasvir bu “kalıcı olanı yakalama”yı tanımlar ve esasen bir taklit olduğu için de insanda söz konusu kendiliğinden bir “yeti” değil, her an etkin uygulama gerektiren bir “yetenek”tir.

Cézanne’ın Empresyonist akımın “geçiciliği” esas alan öncülünden kendisini Post-empresyonist kılan “kalıcı olan”a yönelişi, ressam arkadaşı Emile Bernard’a yazdığı mektupta yer alan; “Sana resimde hakikati borçluyum ve bunu sana söyleyeceğim”⁵ ifadesinde çok açık bir biçimde dile gelir. Gerçekliği değişen yönlerine karşılık

⁵ Ekim 23, 1905 tarihli Emile Bernard’a yazdığı mektup.

değişmeyen yönleriyle birlikte bir bütün olarak ifade etmek, onu görüntülerinde bir “temsil” değil, kendi içinde bir “resimsel gerçeklik” oluşturacak şekilde “bağımsız bir taklit” olarak ele almaya yönelmeyi gerektirir. Resim sanatının doğa ve gerçekliğin sadık bir temsili oluşundan bağımsız bir taklidi oluşuna dönüşmesi aynı zamanda sanat ve hakikat bağının sanatı sanat yapan en önemli ölçüt olduğunu gösterir. Bu anlamda, “resimde hakikati borçlu olma” keşfedilen bu sanata özgü gerçekliğin özlü bir manifestosu olarak da anlaşılabilir. Aynı şekilde, Cézanne’ın resimlerindeki geometrik alt yapının hissedilir tarzda biçimlere egemen olması, ya da o meşhur “doğayı küpler ve konilerle ele alma” sözü aslında doğrudan resimsel mekânın “algılanan esaslı” olmaktan çıkıp “kavramsal esaslı” olana dönüşmekte olduğunu gösterir. Bunun anlamı, resim sanatının bu durumun bizatihi idrakine dayalı olarak doğaya bağlı bir temsil olmaktan ibaret pratiğinin sona ermesidir. Başka deyişle, Rönesans’la birlikte kendisini bir aynanın karşısında aynanın dışındaki görüntüleri yansıtırken/temsil ederken bulan resim sanatı, Cézanne’la birlikte aynanın dışını fark eder.

Ne var ki çok radikal sonuçları olacak bu durumun farkına, Paris’te yüzyılın hemen başında o dönem zaten adını yeterince duyurmuş ama bununla tatmin olmamış görünen yirmi altı yaşında genç bir İspanyol ressam varır ve vakit kaybetmeksizin bu düşünceyi bir devrim hâline getirecek ilkeyi ve biçimsel uygulamayı geliştirir; bizzat temsil aynasını kırar ve daha sonra “yıkımların toplamı” olarak tanımlayacağı resim sanatını ressamın istediği gibi düşleyeceği kendi gerçekliğine sahip tümüyle özerk bir *mimesis*’e dönüştürür. İşte Kübizm, yüzyılın en etkili akımı olarak resim sanatında yapılan bu devrim sonucu meydana gelir. Bu durum, resmin bir yaratı oluşuna da tüm bir sanatın ve o ana dek benimsenmiş yerleşik estetik kategorilerin zeminini değiştirecek oldukça farklı bir anlam getirir. Buna göre, doğadan alınan herhangi bir konu ya da modelin sadece belli bir fırça ve boya marifetiyle ya da resimsel teknik ve estetik kaygıyla tuvale aktararak resmedilmesi sanat için yeterli koşul olarak kabul edilemez. Tüm bunlar her ne kadar zorunlu olsalar da “dışsal belirleyen” oldukları için “yeterli koşul” anlamı taşımazlar. “Yeterli koşul” olarak resim, sanatsal anlamını teknik bir temsilde değil, mimetik bir tasvir oluşunda bulur. Bunun anlamı, bir taklit olarak resimsel eylemin tasvir ettiği her sureti öncelikle ressamın kendisinde ortaya çıkarmasıdır. Bu durumda, ister algıda olduğu gibi edilgin ister resimsel eylemde olduğu gibi etkin olsun yetilerin işleyişine birlik veren ilke kimlik ve aidiyetten; kimlik ve aidiyet ise anbean muhafaza edildikleri hafızadan gelir.

Bu ifadeyi gerektiği biçimde kavrayabilmek, hafızayla ilgili şu tespitin yapılmasını gerekli kılar: Herhangi bir şeyin hafızada muhafaza edilebilmesinin ön koşulu, her

şeyden önce o şeyi muhafaza edenin bizatihi muhafazasını gerektirir. Bu kendisinin muhafazası da her zaman bizzat kendisinin bilincinde olmayı gerektirir. Böylece, resmi yapılan modelin hafızada hayal gücü ve idrak yardımıyla bütünlüğü içinde kuşatılan sureti, kendiliğinden ressamın kendi varlığını zemin almış olur. Bu durum, aynı zamanda, sanatta üslup olarak anılan olgunun da kökenini oluşturur ve bir resmin “Bu bir Picasso!” örneğinde olduğu gibi, dilsel ifadede mecâz-ı mürsel (ad aktarması) olarak bilinen doğrudan ressamının adı ile anılmasını sağlar. Bunun sonucunda da resimsel eylem, hafızadaki sabit değişmezliğinde kuşatılan modelin suretini, ressamın kimlik ve aidiyetiyle âdeta mühürler. Böylece de görünen temsile dayalı “yapmak” eyleminin, ressamın kendisinden meydana getirdiği *mimetik* anlamda “olmak” esası taşıdığını gösterir.

Burada “yapmak” değil “olmak” esasında anlaşılan sanatsal eylem, bizzat sanat eserine oldukça farklı bir açıdan bakmayı gerektirir. Bu konuyu burada gerektiği biçimde incelemek mümkün değilse de kısaca ele almak gerekir. Öncelikle, konuyu sanat felsefesinin esasını oluşturan temsil sorunsalının merkezinde yer alan “sembol” kavramı açısından ele alarak sembolde temsil bağlamında temsil eden ve edilen olarak hangi iki unsurun bir araya geldiğini sorduğumuzda karşımızda kavramsal ve duyuşal kategorileri buluyoruz. Örneğin, barışın beyaz güvercinle sembolize edilmesi, “barış” kavramıyla “güvercin” adı verilen bir duyuş nesnesi canlıyı bir araya getirir. Ne var ki ait oldukları yetiler itibarıyla bakıldığında değişime tabi duyuşal olan, hiç bir biçimde değişime tabi olmayan kavramsal olanla bir araya gelemez. Burada duyuşal olanın algılama, kavramsal olanınsa düşünmeyle ilgili olduğu görülürse durum daha iyi anlaşılır. Göz bir resmi algılar ancak “resim” kavramını bilmez, buna karşın düşünce “resim” kavramını bilir ama resmi algılayamaz. Örneğimizde ise, barış düşünceyle kavranır, güvercin ise duyuşlarımızla algılanır. O hâlde kavramsal olanla duyuşal olanı bir araya getiren sembol, nasıl ve hangi yetinin marifetiyle mümkündür?

Sorunun yanıtı bizi doğrudan hayal gücü yetisine götürüyor. Hayal gücü, hafızadaki hazır biçimlerden türettiği bileşik biçimlerin ötesinde, ne aklın ne de duyuşların tek başına yapamayacağı son derece önemli temel bir işlevi üstlenir; kavramsal olanı duyuşal olana bağlayarak kavramsal olanın duyuşal olanda temsil edilmesini sağlar. Başka bir deyişle, düşünce hayal gücü sayesinde gözle görünür hâle gelir. Böylece, kendi içinde tümüyle bir kavram olan “barış”, sembolize edildiği “beyaz güvercin”le, şaşırtıcı bir biçimde, duyuşal bir gerçeklik edinmiş olur. Burada sembolün basit bir türetmenin ötesinde tam bir icat olduğunu anlamak önemlidir. Bir icat oluşuysa aynı zamanda sembolün görünüşte bir temsil olmasının ötesinde başka bir esasının olduğuna

işaret eder: *mimesis*. Örnekten hareketle, kavramsal olanın duyusal olanda temsil edilmesi kavramın duyusal olanla kategorik farkı nedeniyle sembolü açıklamak için yeterli değildir çünkü temsil esasen aradaki benzerlik üzerinden aynadaki görüntüde olduğu gibi aslına dolaysız olarak sadıktır. Oysa beyaz güvercinle temsil edilen barış kavramında, arada hiçbir benzerlik yoktur. Arada hiçbir benzerlik olmaksızın kurulan bağsa yalnızca sembolize edenin sembolize edileni kendisinde taklit etmesiyle mümkündür. Ne var ki burada söz konusu olan *mimesis*, “kavramın taklidi” olduğu için “anlam” esasına dayanır. Bunun anlamı, verdiğimiz örnekteki “barış” kavramının, “savaş olmaması” üzerinden belirlenen standart tanımını değil, barındırdığı anlamı üzerinden “beyaz güvercin”le taklit edildiğidir. Güvercinin beyaz oluşundan gelen “masumiyet” ve bir kuş olarak sahip olduğu uçuş özelliğinden gelen “özgürlük”, barışa, karşıtı olan savaşa bağlı tanımının dışında kendi içinde söz konusu bir anlam boyutu getirir: masumiyetin özgürlüğü. Böylelikle, örnekteki sembolde “barış kavramı”, “barış” isminin nesnesi olarak seçilen “beyaz güvercin”e “takliden tasvir” yoluyla bağlanarak “anlam bağlamı” oluşturulur.

Hayal gücüyle mümkün sembol oluşturma yeteneğinin sanatsal ifadenin en temel özelliklerinden biri olduğu kuşku götürmezdir. Ne var ki bu durum kendisini -burada bizi özellikle ilgilendiren resimsel eylem bağlamında alındığında- model ya da konudan önce ontolojik bir esasta, resmin kendisinde ortaya koyar. Bu bağlamda, sembolün hangi iki unsuru bir araya getirdiği ise sorunun düğümünü oluşturur. Bu iki unsur elbette eyleyen olarak ressam ve eylemince gerçekleştirmekte olduğu eseridir. Burada kavramsal bağlam ressamın varlığı; duyusal bağlamsa malzeme ve biçim olarak bir araya getirilmekte olan resmin kendisidir. O hâlde resimsel eylem, bizatihi ontolojik anlamda sembolik bir fiil olarak ressamın bir içsellik olarak kavradığı kendi öznel varlığının biçim ve malzeme olarak birbirine bağlandığı eser olarak tezahürüdür. Bu açıdan bakıldığında resim, ontolojik anlamını, bir eser/iz olarak ressamın “mimetik sembolü” olmasında bulur. Burada “mimetik” ifadesi fiilin niteliğini tanımlar, “sembol” ise bu mimetik fiilin sonucunda meydana gelen eserin içerik itibarıyla değil bizatihi “ne olduğunu” gösterir.

İşte, Picasso’nun en başta andığımız, bir ressamın “ne yaptığı”nın değil “ne olduğu”nun önemli olduğunu söylemesi, yaşama ve düşünce tarzının arka planında yatan derin anlamını, resimsel eyleminde, modelinin resmini ressamlık marifetiyle tuvaline “aktaran” değil, onu doğrudan tıpkı bir aktörün rolünde olduğu gibi “kendisinden çekip çıkaran” sanatsal eylemin ontolojik anlamdaki mimetik ve sembolik kökeninde bulur. Picasso’yu Picasso yapan, Cézanne’ın resminde, doğayı görüntülerinde temsilden,

bizzat doğayı kendisinde taklit etmeye yönelen bu “yaratıcı kaygısı”nı “görmüş” olmasıdır. Cézanne’dan önce resmin pek çok konusu varken Cézanne’dan sonra bu, sonraları Jackson Pollock’un da ifşa ettiği gibi, bizzat ressamın kendisinden ibaret olmuştur. İşte Kübizm’in ve buna bağlı olarak oluşan başta “Soyut Sanat” olmak üzere tüm diğer akımların ve kısaca tüm bir modern sanatın gerçek tarihi de Picasso’nun, Cézanne’in resimlerinde; figürler, natürmortlar, peyzajlar ve yıkananlar olarak meydana gelenin aslında hep ressamın kendisi olduğunu anladığı o an başlar.

KAYNAKÇA

ASHTON, Dore (1991). *A Fable of Modern Art*, Berkeley: University of California Press.

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

BERGER, John (1989). *Picasso’nun Başarısı ve Başarısızlığı*, çev. Yurdanur Salman ve Müge Gürsoy Sökmen, İstanbul: Metis Yayınları.

PANOFSKY, Erwin (1991). *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe*, çev. Engin Akyürek, Ankara: Ara Yayınları.

Araştırma Makalesi | Research Article
Doi: 10.18795/ma.70857

Metin BAL

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

POSTMODERNİZMİN DÜŞÜNCE VE SANAT DÜNYASINDA TANIMI

Özet

Bu makalede postmodernizmin düşünce ve sanat dünyasında ortaya çıkışı çeşitli örneklerle ortaya konulmaya çalışılır. Postmodernizmi tanımlamakta Lyotard, Habermas ve Jameson tarafından yazılmış metinler konuya katkıları bakımından incelenir. Postmodern dönemde toplumun, insanın, kültürün ve sanatların dönüşümü betimlenir. Postmodern durumu anlamak için modern düşüncenin hâlâ geçerliliğini sürdürdüğü öne sürülür.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, Modernizm, Toplum, Sanat, Kültür.

THE DEFINITION OF POSTMODERNISM IN THE WORLDS OF THOUGHT AND ART

Abstract

In this article the emergence of postmodernism in the worlds of thought and art is presented by giving several examples. For the definition of postmodernism the relevant texts written by Lyotard, Habermas and Jameson are studied with respect to their contributions to the subject. The transformations of society, human being, culture and arts in the postmodern era are described. It is asserted that for the understanding of postmodern condition modern thought still retains its validity.

Keywords: Postmodernism, Modernism, Society, Art, Culture.

Postmodernizm denilince genel olarak akla ilk gelen filozoflar Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze, Guattari, Baudrillard, Kristeva, Irigaray ve Virilio’dur. Bu düşünürler yirminci yüzyılın ikinci yarısını etkilemişlerdir. Her biri postmodernizmin özelliklerinden birkaçını taşıyalar da hiçbiri kendilerinin postmodern olduklarını açıkça söylemezler. Dahası, Foucault “postmodernizm”in ne anlama geldiğinden haberi bile olmadığını açıkça söyler.¹ Postmodernizm, onun ne olup olmadığının düşünce dünyasında tartışılmaya başlanmasından uzun zaman önce ilk örneklerini sanat dünyasında vermeye başlamıştır. Böylece geriye doğru sanat dünyasına bakıldığında: “Maniyerist bir postmodernizm (Michael Graves), (Japonlar tarafından temsil edilen) barok bir postmodernizm, bir rokoko postmodernizmi (Charles Moore), (Fransızlar tarafından ve özellikle Christian de Portzamparc tarafından temsil edilen) bir neoklasisist postmodernizm ve muhtemelen modernizmin kendisinin postmodernist pastişin nesnesi olduğu bir ‘yüksek modernist’ postmodernizm bile” vardır (Jameson Foreword: xviii).²

Diğer taraftan, Habermas postmodernizmin sanat dünyasından başka alanlardaki varlığını da değerlendirerek onun düşünce tarihindeki bağlamını açıklamaya çalıştı.³ Ancak postmodernizmin kendi malzemelerini kotardığı yer olan ABD’den çıkarak postmodernizmi onun her türlü ürünüyle çözümleyen düşünür Fredric Jameson’dur⁴. Postmodernizmin özelliklerini derleyip tanımını yaparak bu kavram hakkındaki muğlaklıkların giderilmesi yönünde tartışmayı genişleten düşünür ise postmodernizmin ne olduğu hakkında ilk kuramsal kitabın yazarı olan Lyotard’dır.⁵

Postmodernizmin Modernizmden Ayrımı

Postmodernizme birtakım filozofların özellikleri olarak değil içinde bulunduğumuz çağın özellikleri olarak yaklaşmak onu tanımlama çabasını kolaylaştıracaktır.

¹ “Post-modernite olarak adlandırdığımız şey nedir? Ben gündemi takip etmiyorum.” (Foucault 2010: 37).

² “Foreword” kısaltmasıyla Fredric Jameson’ın, Lyotard’ın 1984 tarihinde İngilizce’ye çevirilen *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* başlıklı kitabına yazdığı “Foreword” yazısına göndermede bulunulmaktadır.

³ Habermas’ın Frankfurt’ta 1980 yılında Theodor W. Adorno ödülünü aldığı anda sunduğu “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje” başlıklı metni, “MTP” kısaltmasıyla anılacaktır. Metin, editörlüğünü Necmi Zeka’nın yaptığı (“Kaynaklar”daki) 1994 tarihli kitapta basılmıştır.

⁴ Jameson’ın konu ile ilgili görüşleri “Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı” başlıklı metninde bulunur. Bu çalışma “PKM” kısaltmasıyla anılacaktır. Yine metin, editörlüğünü Necmi Zeka’nın yaptığı (“Kaynaklar”daki) 1994 tarihli kitapta basılmıştır.

⁵ Lyotard “postmodernizm”in ne olduğu ve özelliklerinin neler olabileceği konusunda üç ayrı metin yazar: 1. *Postmodern Durum. Bilgi Üzerine Bir Rapor*, 1979 (Bu metin için bkz. Lyotard 2000). 2. “Postmodernizm Nedir? Sorusuna Cevap”, 1982 (Bu metin için bkz. Lyotard 2000: 144-159; Zeka 1994: 45-58). 3. “Postmoderni Tanımlamak”, 1986 (Metin Bal tarafından çevrilen bu metin için bkz. Veysal 2010: 453-456. Ayrıca bu çalışma “PT” kısaltmasıyla referans verilecektir).

Postmodernizm doğrusal (linear) bir zaman anlayışına karşı olsa da bu yazının amacı olan postmodernizmin sınırlarını ve özelliklerini ortaya koymak için, ondan önce gelen "modernite" ile ilişkisi içinde ona yaklaşmak faydalı olacaktır. "Modern" terimi, Hans Robert Jauss'a göre, ilk defa beşinci yüzyılda, Hristiyan dönemi, -Romalı ve Pagan-geçmişten ayırmak için kullanılır (bkz. Habermas MTP: 32). Avrupa'da Antik Çağ bir model kabul ederek ve kendini onunla karşılaştırarak yeniden konumlama çabası "modern"dir. Antik Çağlılara öykünen "modern" olma fikri Fransız Aydınlanması'nın temel ideallerine, başka bir deyişle modern bilimlerin yöntemlerine dayalı olarak bilginin sonsuz ilerleyişi ve toplumsal refah ve ahlaki iyileşmeye duyulan inançla değişime uğrar. Bunun ardından gelen romantik modern tür, klasikçilerin antik fikirlerine karşı yeni ideal bir tarihsel dönem olarak Orta Çağ model alır. Bu romantik anlayıştan sonra önceki hiçbir dönemi model almayan radikal bir tutuma sahip estetik modernizm gelişir: "Bu en yeni modernizm basitçe gelenek ve şimdi arasında soyut bir karşıtlık kurar; bizler de hâlâ, ilk kez 19. yüzyılın ortalarında gelişen bu türden bir estetik modernizmin çağdaşlarıyız" (Habermas MTP: 32).

Aydınlanma'dan beri geliştirilen Avrupa kültürü ve düşüncesini eleştirmekle birlikte sahiplenilen modernizm sadece yirminci yüzyılın ilk yarısında yaşanmış düşünce ve sanat dönemi olarak da görülebilir. Modernizm dünyayı ve toplumu geleneksel anlama yollarının çökmüş olduğu fikriyle, insanlığı yeniden tanımlayabilecek geniş felsefi, kültürel ya da politik ilkelerle onu yenilemek gereğini duyar. Modernizm kendisini en belirgin olarak Jameson'ın "derinlik modelleri" (Jameson PKM: 72) olarak adlandırdığı düşünce modelleriyle sergiler. Bunlar, Munch'un geliştirdiği iç ve dışa ilişkin yorumsamacı model, öz ve görünüme ilişkin diyalektik model, Freudcu bastırılma modeli, varoluşçu otantiklik ve sahtelik modeli ve imleyenle imlenen arasındaki semiotik karşıtlık modelidir. Sanat alanında yirminci yüzyılın ilk yarısını karakterize eden modernist akımlar ise sembolizm, ekspresyonizm, soyut ekspresyonizm, kübizm, fütürizm, konstrüktivizm ve modernizmin doruğu olan sürrealizm ve dadaizmdir.⁶

Postmodernizmin Ortaya Çıkışı

Postmodernizmin özelliklerini modernizmden ayırmak kolay değildir. Bunun nedeni modern hareketin benimsenerek akademik kurumsallık kazanmasının henüz daha 1950'li yıllarda gerçekleşmiş olması ve modernizmin doğuşu ve sonlanması ile postmodernizmin doğuşu arasında büyük bir zaman farkı olmamasıdır. Buna rağmen

⁶ "Estetik modernlik ruhu ve disiplini, Baudelaire'in yapıtlarında net konturlara büründü. Bundan sonra modernlik, çeşitli avangard hareketlerin doğmasını sağladı ve nihayet Dadaistlerin Cafe Voltaire'lerinde ve Sürrealizmde doruk noktasına ulaştı." (bkz. Habermas MTP: 32-33).

postmodernizm en kuşatıcı şekilde bir "isyan" olarak tanımlanabilir. Bu "isyan" modernizmin eleştirel özelliğinin vardığı nokta olarak da görülebilir. Bu isyan eyleminde "1960'ların genç kuşakları eski muhalif modern hareketi [...] 'canlıların beyinlerine bir kâbus gibi çöken' bir ölü klasikler dizisi olarak karşılımlarına aldılar" (Jameson PKM: 63).

1980'lerde moderniteye yönelik bu isyan kendisini daha örgütlü şekilde ortaya koymaya başlar. "Modernite" fikrinin sanat hareketleriyle yakından ilişkili olduğunu bilen Habermas 1980'de Venedik'te yapılan ilk mimarlık Bienniali'ne "düş kırıklığı havası"nın egemen olduğunu gözledikten sonra, onu daha geniş bir perspektiften değerlendirme zamanının geldiğini düşünür (Habermas MTP: 31). Bunun nedeni Habermas'ın Venedik'teki bu olayda uğradığı şaşkınlıktır. Habermas'a göre bu olay yeni bir tarihselciliğe yer açmak için modernlik geleneğini kurban eden "tersine çevrilmiş avangard cephele"yi ortaya koyar. Bu tarihî olay bir tez oluşturacak şekilde ilkin Alman *Frankfurter Allgemeine Gazetesi*'nde "postmodernlik kendisini açıkça Karşı-Modernlik olarak sunuyor" (akt. Habermas MTP: 31) cümlesinde teşhis edilir. Bu olay modern idealleri yalnızca birer "proje" olarak rafa kaldırır. Habermas'a göre modern projelerin ve modernitenin başarısızlığını memnuniyetle karşılayan kesim antimodernist genç muhafazakârlar (Bataille, Foucault ve Derrida) ve postmodernist olan yeni muhafazakârlardır⁷ (erken dönem Wittgenstein, orta dönem Carl Schmitt ve son dönem Gottfried Benn).

Liotard 1979'da yayımladığı *Postmodern Durum* adlı kitabıyla felsefi ilgiyi "postmodern" kavramı üzerine çeker. Bu tarihten sonra Lyotard, "postmodern" kavramının tanımıyla ilgili oluşan, onun kendisinin de kısmen sorumlu olduğu birtakım muğlaklıkları ve yanlış anlaşılmalara gidermek ve tartışmanın genişlemesinin önünü açmak amacıyla 1986'da "Postmoderni Tanımlamak" başlıklı açıklayıcı bir yazı kaleme alır. Bu açıklayıcı yazısında Lyotard "postmodern" teriminin tanımlanmasıyla ilgili olarak üç ayrı değerlendirmede bulunur: İlk değerlendirmesinde postmodernizm ve modernizm arasındaki karşıtlığı açıklar. İtalyan mimar Paolo Portoghesi bu karşıtlığı "öklitçi geometrinin hegemonyasının feshi" olarak tanımlar. Bir diğer İtalyan mimar Vittorio Gregotti ise mimari tasarımın toplumsal tarihsel ilerleme ile bağını koparması olgusunun ve modern düşünceye ait olan "bütün uzamın son bir yeniden inşası" fikrinden⁸ vazgeçilmesinin bu yeni dönemin bir özelliği olduğunu açıklar. Lyotard

⁷ Bkz. Habermas MTP: 42-43.

⁸ Modern özne anlayışının bir özelliği olarak uzam ve zamanın bir bütün olarak kurgulanabilirliği düşüncesi için Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'sının (1637) "İkinci Bölüm"ünde "şehir" ve

modernitenin Hristiyanlığa, Kartezyanizme ve Jakobenliğe ait olan "kronoloji" fikrini aşmadığını aksine onu tekrarladığını öner sürer: "Modernite fikri şu prensibe sıkı sıkıya bağlıdır: gelenekten kopmak ve yeni bir yaşam ve düşünme tarzına başlamak olanaklı ve zorunludur. Bugün, bu 'kopma'nın aslında geçmişi unutmamanın ya da bastırmanın bir tarzı olduğunu kabul edebiliriz. Onu aşmak değil, onu tekrarlamak diyorum" (Lyotard PT: 454). Eski öğelerin yeniden kısmen ya da aynen kullanılmaları yoluyla gerçekleştirilen "tekrarlama" trans-avangardizm ya da neo-ekspresyonizmde ya da Freud'un psikanalizinde yer alan düş yorumunda şeylerin konumlanmış tarzlarında görülür. Lyotard bunu postmodernizmin "yaptakçılık (bricolage)"⁹ özelliğinin kaynağı olarak yorumlar.

Postmodernizmi tanımlayan özelliklerin açık bir şekilde benimsenerek bu çerçevede bir akım oluşturması ilk olarak, Lawrence Alloway'in adlandırdığı pop-art sanatında görülür:

Genel bir şekilde tanımlanacak olursa, pop-art kendi imgelerini kitle kültüründen (mass culture) ödünç alan resim ve heykel sanatıdır. Aşağı düzeydeki sanatı taklit eden yüksek sanattır. Ticari ürünler, reklamlar, gazete kupürleri, hatta çizgi roman ve pornografi, bu bayağı malzemeleri yüksek kültür seviyesine çıkaran pop-art sanatçısı için kullanımı meşru malzemelerdir (James 1996: 5).

Postmodern dönemde birbiriyle ilgisiz malzemelerin yaptakçı bir yöntemle bir araya getirilerek oluşturulan ürünlerin "sınıflandırma sorunu" ortaya çıkar. Artık, "bu mimarlıktır", "bu şiirdir", "bu müziktir", vb. denemez. "Disiplinler-arasılık" kavramı bu sınıflandırma sorununu aşmak için geliştirilen kurtarıcı bir kavramdır. Postmodernizm böylece, modernizmin derinlik modellerinin karşısına bir uygulamalar ve metinsel oyunlar koyar. "Metinlerarası olma" diye adlandırılan tutumda derinliğin yerini "yüzey" ya da "çoklu yüzeyler" alır. Bu yeni akımın derli toplu ilk tanımını ve açıklamasını 1961 yılında Richard Hamilton yapar. 1940'ların sonunda İskoç sanatçı Eduardo Paolozzi ABD gazeteleri ve dergilerinden çıkardığı kupürleri kullanarak satirik kolajlar yapmaya başlar. 1952'de Londra'daki Çağdaş Sanatlar Enstitüsünde Paolozzi ve Alloway ile birlikte bu fikri paylaşan Richard Hamilton, Nigel Henderson ve Reyner Banham bir araya gelerek Bağımsız Grubu (Independent Group) kurarlar. ABD'de ortaya çıkan popüler kültürün görsel coşkusunun ve iç enerjisinin cüretkâr bir şekilde

"düşünce" kavramlarını karşılaştırarak yaptığı benzetmeye bakılabilir: "Hakikatta, bir şehrin bütün evlerinin, sırf onları yeniden başka biçimde yapmak ve caddelerini daha güzel bir hale getirmek için, yıkıldığını görmüyoruz; fakat birçok kimselerin, yeniden bina etmek için, kendi evlerini yıktıklarını, hatta bazen temellerin pek sağlam olmadığı ve binanın yıkılmaya yüz tuttuğu zaman ister istemez bunu yapmaya mecbur oldukları da pekâlâ görülür" (Descartes 1967: 15).

⁹ Bkz. Lyotard PT: 454.

tadına varan bu grubun temsilcileri, sanatın toplumda yüksek bir yere konumlandırılması gerektiği talebine karşı çıkarlar.

"Postmodern" kavramının benimsenerek kullanılması ise ilkin, tekrar sanat alanında ortaya çıkar. Mimar Charles Jencks 1977 tarihli *Postmodern Mimarlığın Dili (The Language of Postmodern Architecture)* başlıklı kitabında, bugünkü anlamıyla "postmodernizm" teriminin ilk kez, kendisi tarafından, 1975 yılında kullandığını söyler. Jencks'ten önce de "postmodernizm" terimi ve benzer kavramlar farklı içeriklere sahip şekillerde kullanılmışlardır.¹⁰ "Postmodernizm" terimi bir sanat ve düşünce akımını tanımlar şekilde ilk defa Jencks tarafından kullanılır. Jencks "postmodernizm" terimini "uzam"la ilgili olarak kullanır. Ona göre "postmodernizm" temel olarak bir tutum, yeni bir düşünce iklimidir, "Zeitgeist", başka bir deyişle "zamanın ruhu"dur. Jencks, *Postmodern Mimarlığın Dili*'ne şu cümlelerle başlar: "[...] burada, Uşçuluk'un [rasyonalizmin] tüm o yanlış kavramları üzerinde durulmayacaktır." (akt. Gazo 1995: 35).

Robert Venturi'nin modernist mimariye karşı yazdığı *Las Vegas'ta Ders Almak* (1972) yapıtı postmodern mimarinin manifestosu oldu. Mimar John Portman tarafından yapılan Los Angeles'daki Bonaventura Oteli (1976) postmodern mimarinin çarpıcı bir örneğidir. Bu otelin ortak yaşam alanlarında yer alan her şey, insan öznesine göre orantısızdır. Bu otelin içinde yürüyen kişi bir perspektiften, bağlamdan ya da yükseklikten "gelişigüzel şekilde bir başkasına hareket eder ya da savrulur" (Mansfield 2006: 201). Post-endüstriyel toplumda uzamın düzenlenmesinde güvenlik ölçütü belirgindir. Bu nedenle post-endüstriyel postmodern kentlerde sokaklar boş ve tehlikeli kabul edilir. "Sokakları var eden birey (burjuva bireyi), varoşlara değil, sokağın taşıdığı tehlikeden uzak, içinde mağazaların, konforlu cep sinemalarının, güzellik salonlarının, iş yerlerinin vb. olduğu Bonaventura gibi cam ve metal kulelere çekilmektedir artık" (Mansfield 2006: 201). Postmodern uzamda güvenlik sağlanmıştır ancak yön duygusu kaybedilmiştir.

¹⁰ Sosyolog Auguste Comte benzer bir kavram olan "tarih sonrası (post-history)" terimini kullanır. Comte bu terimi dünya tarihinin gelişimini saptarken kullanır. Bunun için mitolojiden, dinden, felsefeden, son olarak da bilimden yola çıkar: "Comte'ta, bir şeyin "tarihin ötesinde" yer aldığı tutumu, çoktan ortaya çıkmış durumdadır. Comte, burada özgül bir tarihi kastediyordu, çünkü önceki zamanlarda olup biten bir şeyin sonucu sayıldığından bilimin tarihi olamazdı [...] Bu nedenle toplumbilim disiplini henüz kurulmamış ve tarihsel nedenlerle zaten kurulamaz olsa da, bu, toplumbilim alanına giriyordu." (Bkz. Gazo 1995: 35-36). Daha sonra, tarihçi Toynbee 1934'deki *Bir Tarih İncelemesi*'nde (*A Study of History*) "postmodern" terimini kullanarak postmodern zamanların aslında on beşinci yüzyıl sıralarında başladığını belirtir. Ancak Comte ve Toynbee "postmodern" terimini bir düşünce ve sanat faaliyetini betimlemek için değil "zaman"la ilişkili olarak dünya tarihini saptamakta kullanırlar (ibid.: 35-40).

Postmodern Öznenin Durumu

İleri modernist sanat, "şey" in bir son ürün olarak kalmasına, salt dekorasyon düzeyine düşmesine henüz izin vermez. Van Gogh'un *Bir Çift Köylü Ayakkabısı* resmini 1936 yılında yorumlayan Martin Heidegger orada hâlâ bütünlüklü bir dünya görür. Bu resimdeki köylü ayakkabısı bir zamanlar içinde yaşadığı dünyayı onun şeyleriyle birlikte kendi çevresinde sürekli olarak koruyarak yeniden üretir. Ancak pop-art akımının en etkili üyesi Andy Warhol'un *Elmas Tozu Papuçları* (1980) adlı resmindeki pabuçlar Van Gogh'un resmettiği köylü ayakkabıları gibi dolaysız bir şekilde kendi uzamlarını ve nedenlerini bildirmezler: "[b]urada elimizde, bir dizi şalgam gibi tuvalden sarkan, eski yaşam-dünyalarından, Auschwitz'den artakalan ayakkabı kümesi ya da kalabalık bir dans salonunda çıkan anlaşılma ve trajik bir yangının kalıntı ve hatıraları kadar kopuk, rastlantısal bir ölü nesnelere kümesi var" (Jameson PKM: 68).

Postmodern öznenin önünde, modern dönemin "özgürleştirici" ve "evrenselleştirici" ufku yoktur. Lyotard, bu durumu şöyle ifade eder: "Özgürleşmesi için yardım edeceğimiz özne adı üzerinde liberaller, muhafazakarlar ve solcular arasında tartışmalar, hatta savaşlar gerçekleşti. Tüm bunlara rağmen, bütün bu taraflar, girişimlerin, keşiflerin ve kurumların ancak insanlığın özgürleşmesine katkıda buldukları sürece meşru oldukları düşüncesini aynen paylaştılar" (Lyotard PT: 454-455).

Postmodernizme göre özgür olacak bir özne yoktur çünkü o ölmüştür. Eskiden bir merkezi bulunan "ruh" ya da "özne" merkezini yitirmiştir. Postmodern tutum görünümünün gerçekliğini göz ardı ederek "böyle bir öznenin zaten hiçbir zaman var olmadığı, bir tür ideolojik seraptan ibaret olduğunu" ileri sürer. Bu değişimi nesnenin onu meydana getiren çevresini yitirmesi ve öznenin "yabancılaşmasının yerini öznenin parçalanmasına bırakması olarak ifade edebiliriz" (Jameson PKM: 72). Bu düşüncüyü Foucault da paylaşır. Foucault ile yaptığı görüşmede Gérard Raulet "modernite"nin tanımları hakkında Weber'in tanımını, Adorno'nun tanımını ve Foucault'nun işaret ettiği Benjamin'in Baudelaire tanımını kaynak olarak göstermesine rağmen¹¹ Foucault modernite ve postmodernite kavramlarının tanımlarının kesin olarak nasıl sınırlandırılacağı hakkında bir yargıda bulunmaktan kaçınır ve dikkat edilmesi gereken can alıcı noktanın "özne" anlayışlarındaki değişimler olduğunu dile getirir.¹²

¹¹ Bkz. Foucault 2010: 39.

¹² "Fransa'da, 'modernite' sözcüğünün ne anlama geldiğini, asla, açık bir şekilde anlamadım. Baudelaire anlamında evet, fakat ondan sonra bu anlam kaybolmaya başladı. Modernite'nin, Almanya'da ne anlama geldiğini de bilmiyorum. Amerika'lılar, Habermas ve benimle bir çeşit seminer planlıyorlardı. Habermas seminerin temasının 'modernite' olmasını önerdi. Sözcüğün kendisinin önemsiz olmasına karşın, daima

Postmodern Öznenin Ruh Hâli ve Duyguları

Postmodernist kültürel üretimde kullanılan araç ve yöntemlerle –“metinsellik”, “metinler-arasılık” ve şizofrenik tarzda bir yazı ve bağlamdan koparılmış bir imge– ortaya konulan postmodern öznenin dünya deneyimi ve bunu anlatım tarzı Lacan’ın şizofreni tanımında ifadesini bulur. Lacan’a göre şizofreni “imleyici zincirinde, yani bir ifade ya da anlamı oluşturan birbirine bağlı dizimsel, imleyenler dizisinde bir kopmadır. Lacan’ın “imleyici zinciri” kavramının temeli, Saussure’ün yapısalcılığının “anlam”ın ne olduğuna dair büyük keşfine dayanır. Anlam “imleyenle imlenen arasında, dilin maddiliğiyle, bir kelime veya isimle, onun gönderme yaptığı şey ya da kavram arasında birebir bir ilişki” değildir. Linguistik bozuklukla şizofrenik ruh arasında bir bağıntı vardır. İşte Lacan’ın psikanalizi bu bağı araştırır. Eğer cümlede geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği birleştiremiyorsak “aynı şekilde kendi biyografik yaşantımızın ya da ruhsal yaşamımızın geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğini de birleştiremiyoruz demektir” (Jameson PKM: 86). Şizofrenide imleyici zincirinin kopmasıyla kişi “salt maddi imleyenler, veya [...] saf ve ilişkisiz bir dizi şimdiki zamanlar yaşantısına indirgenir” (Jameson PKM: 86). Postmodern öznenin “gerçekliği kaybediş” durumunu anlatan bir olgu olarak şizofren deneyimde kişi duyguları “coşku, uçma, sarhoşluk veya sanrı” gibi kavramlarla ifade edilebilecek “esrarlı bir duygu yükü” olarak yaşar (Jameson PKM: 87). Postmodern özne bu şizofrenik ruh hâlinde üslub ve duyarlılık kaybına uğrar. Bu öznenin duygusal “etki kaybı”na, başka bir deyişle his bakımından duyarlılık kaybına uğraması duygudan yoksun olduğu anlamına gelmez. Duygular boşlukta salınır şekilde sahipsiz kalmalarına rağmen aşırı bir coşkuyla seyirlik halde sahnelenirler.

Lytard “postmodernizm”in bir diğer tanımını yaptığı ikinci değerlendirmesinde postmodern öznenin duygu durumuyla ilgilenir.¹³ Lyotard’a göre postmodern dönemin öznesine özgü duygu durumları, modern dönemin Aydınlanma ideallerinin gerçekleştirilememiş olmasının sonucu olan “keder”, –Habermas’ın da daha önce teşhis ettiği gibi– “düş kırıklığı”, “panik” ve “korku”dur. Bu korku “fantastik ve gerçekçi yönler içeren bir histeridir” (Mansfield 2006: 208). Dünya algısını oluşturan birincil kaynak olarak medyanın aşırı ayartıcılığı kendisine peşinen kanılmasını bekler. Gizli

keyfi bir etiket kullanabileceğimiz ve ne anlama gelebileceğini açıkça kavrayamadığımdan dolayı, biraz çekindim. Fakat hem bu terimle kastedilen türdeki sorunları hem de bu tür sorunların post-modern olduğu düşüncesinin insanlar arasında ne kadar yaygın olduğunu anlamıyordum. Yapısalcılık olarak bilinen şeyin ardındaki belli bir sorun–daha açık söylesek, özne ve öznenin yeniden biçimlendirilişi–olduğunu açıkça görüyorken, post-modern ya da post-yapısalcı diye adlandırdığımız insanların ne çeşit bir sorunu olduğunu anlamıyorum” (Foucault 2010: 38-39).

¹³ Bkz. Lyotard *PT*: 455.

tehditler, görünmez eller ve dev istatistiklerden haber verilerek korku toplumu iç rahatlığından daha da uzaklaştırılır. Sözde iç rahatlığı sağlayacak turistik gezilerde bile market vitrinlerini süsleyen kriminal romanların tercih edilmesi bu olgunun çarpıcı bir belirtisidir. Korku "geç kapitalizm altında özneliliğin nesnelleşmesidir. [...] O sermayenin özne formu olarak tesadüfi biçimin en ekonomik ifadesidir. [...] Satın aldığımızda, mevcudiyet etkisiyle içimizdeki boşluğu doldurur, umutsuzluğu ve korkuyu satın alırız" (Massumi 1993: 12). Postmodern öznenin korkusu çağdaş ekonomi içindeki bireysel konumuna zincirle bağlanmıştır. Özne bu konuma "benini satın alarak" yerleşir (Massumi 1993: 3). "Kimliğimiz, kendilik ile sadece rastlantısal bir ilişki içindedir; kimlik bize dışsaldır." Satın alınarak oluşturulan "benlik" kişinin kendisini "zeminsiz ve sıradan" hissetmesine neden olur. "Kimlik zeminsizlik koşuluna yüklenmiş bir satın alma edimidir" (Massumi 1993: 6). Bizim özgül kimliğimiz satın aldığımız şeylerin toplamından oluşmaktadır.

Modern özne kuramlarının dayanağı olan "arzu" ve "güç" söylemleri postmodern zamanlarda öznenin belirleyicisi ya da temeli olarak değil, fakat "tamamen unutulmuş bir gelecek zaman çerçevesinde, karşılaştığımız rastlantıları ağırbaşlı bir düşünle dekore etmenin yolu olarak" iş görürler (Mansfield 2006: 211). Böylece postmodern özne kendisini gerçekleştirmek yerine rüyalarını süsleyen "açık uçlu bir takım olası deneyimlerin" peşinde sürüklenir. (Mansfield 2006: 212). Bu rastlantısal girişimde teknoloji postmodern özneye birçok olanak tanır, ancak buna rağmen onun eylemlerinin bir *pathosa* varması engellenir. Böylece teknik bilimlerin gelişmesi hastalığı tedavi etmek yerine yalnızca artırır. Günümüz dünyası teknik-bilimsel bir niteliğe sahip olmakla "yalınlık"tan uzaklaşmıştır: "Bizler Gulliver gibi teknik-bilimsel bir dünyadayız: bazen çok büyük, bazen çok küçük, asla aynı ölçüğe uymayan" (Lyotard PT: 455)

Postmodern Yağmalama ya da Pastiş

Bireysel öznenin ve kişisel üslubun giderek kaybolması sonucu orijinal özellik ve niteliklerin yeniden sergilenmesi demek olan *parodin*in yerini *pastiş*, başka bir deyişle yamalama ve seçmecilik almıştır. Modern sanatçı ve yazarların yapıtlarında karakteristik bir özellik vardı. Onların kendilerine has tuhaflıkları ve taklit edilemez üslupları, parodin'in gelişmesini sağlamıştı. Modern düşünce, Derrida'nın da dile getirdiği gibi, "özne ve yaşayan 'kim' sorusu"nu¹⁴ temel bir araştırma konusu olarak üzerine almıştı. Şimdi postmodern özne "aidiyet" ve "kimlik" sorgulamasını bir tarafa

¹⁴ Bkz. Cadava 1991: 96-119.

bırakır. Böylece özgünlük ve üslub, örneğin kendine has bireysel fırça darbesi son bulur: "Bu nedenle bugün, modernist üsluplar postmodernist kodlar hâline geldiler. *Pastiche* boş parodidir, gözleri kör bir heykeldir." *Pastiş* yoluyla ölü üslupların taklidi yapılarak geçmiş yağmalanır. Sanatçı "artık tüm dünyayı kaplayan bir kültürün hayali müzesinde depolanmış bütün o maske ve sesler aracılığıyla" konuşur (Jameson PKM: 78). *Pastiş* kendi kendisinin imgelerine dönüşmüş bir dünya ve situasyonistlerin adını koyduğu "seyirliklere" (spectacles) duyulan tüketici bir arzu üretir. Gerçekte bu seyirlik şeyler ya da imgeler Platon'un hiçbir zaman bir aslı bulunmamış olan özdeş kopyasıdır. Böylece postmodern toplum, Guy Debord'un deyişiyle "seyirlik toplum"dur (Jameson PKM: 78). Bu seyirlik toplumda "imge", meta şeyleşmesinin son biçimidir. Baudrillard'ın *simulakr*¹⁵ dediği şey de bu durumu tanımlar. Debord "seyirlik toplum"u şöyle tanımlar:

Arzu hakkındaki bilinç ve bilinç hakkındaki arzu aynı projedir. Olumsuz biçimiyle bu proje sınıfların iptalini ve böylece çalışanların kendi edimlerinin her yönüne doğrudan sahip olmalarını amaçlar. Bu projenin karşıtı, metanın bizzat kendisinin oluşturduğu bir dünyada, bu metanın kendisini izlediği seyirlik toplumdur (Debord 1983: 25).

Postmodernizm seyirlik bir malzeme olarak "tarih"i ve "geçmiş"i nostalji yoluyla yağmalar. Nostalji postmodern sanat yapıtlarında geçmişin tüm mimari üsluplarının ilkesizce yağmalanarak aşırı uyarıcı eklektik bir tarzda kullanılmasıyla kendisini gösterir. Nostaljide sömürülen şey "şimdiki zaman"dır. "Tüm bir estetik imler ordusu, daha ilk dakikadan itibaren, çağdaş olduğu bildirilen imgeyi zamansal olarak bizden uzaklaştırmaya başlar" (Jameson PKM: 80). Nostalji teması en yaygın şekilde sinemada görülür. Örneğin film girişindeki tanıtma yazılarının *artdeco*, başka bir deyişle, el yapımı süsleme sanatı ile yazılışı seyirciyi derhal uygun "nostaljik" karşılama biçimine ayartmaya çalışır.

Geç-Kapitalizmin Kültürel Mantığı Olarak Postmodernizm

Postmodernizm kültür ve sanatta ortaya çıkan basit bir moda değildir. Fredric Jameson'a göre yirminci yüzyılın ikinci yarısında etkin olan kültürel egemenlik olarak postmodernizm, aynı zamanda, "bilişsel haritalar"ın yok olması ve sanatların pedagojik ve didaktik işlevinin reddedilmesidir (Jameson PKM: 111). Bu çağ, çok uluslu ya da küresel kapitalizmin tüketicileri tarafından istila edilen ve eski kuramsal modelleri

¹⁵ Simülakr: Bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünüm. Simüle etmek: Gerçek olmayan bir şeyi gerçekmiş gibi sunmak, göstermeye çalışmak. Simülasyon: Bir araç, bir makine, bir sistem, bir olguya özgü işleyiş biçiminin incelenme, gösterilme ya da açıklanma amacıyla bir maket ya da bir bilgisayar programı aracılığıyla yapay bir şekilde yeniden üretilmesi (Bkz. Baudrillard 2008: 7).

güvenilmez ve işlevsiz bulan bir dönemdir. Kendi uzamını oluşturan postmodern ortamdaki özneler, sadece çevre kaybına uğramaz, aynı zamanda, kendi ulusal kültürlerini ve çalışma hayatındaki konumlarını tanımlayan ekonomik sistemler ve sınıflar içinde de kendi durumlarını ve nerede olduklarını bilmelerini sağlayan bilişsel haritalarını da kaybederler. 1950 ve 60'lı yıllarda radikal bir "kopuş"la başlayan postmodern söylemde "geleceğe yönelik felaket ya da kurtuluş kehanetlerinin yerini çeşitli şeylerin sonunun geldiğine dair görüşler" alır. "[...] ideoloji, sanat, ya da toplumsal sınıfın sonu; sosyal demokrasi veya refah devletinin 'krizi', vb." (Jameson PKM: 59). Jameson'un postmodernizm hakkındaki bu görüşünü sosyolog Anthony Giddens da benzer bir açıdan destekler. Giddens'a göre postmodernizm kapitalizmden sosyalizme geçişin sahne dışına itilmesidir: "Bugün, pek az kişinin modernliği önceleri yaygın olarak benimsenmiş anlamıyla-pitalizmin sosyalizmle değiştirilmesi olarak-tanımladığı görülür. Bu geçişin sahne dışına itilmesi, aslında, Marx'ın bütünlendirici tarih görüşü göz önüne alındığında, modernliğin olası çözümlenmesine ilişkin günümüz tartışmalarını yönlendiren ana etkenlerden biridir" (Giddens 2004: 50).

Postmodernizm sadece sanatlarda değil toplumun niteliğinde gerçekleşen bir değişime de işaret eder. Postmodernistler bu toplum yapısını, onun oluşumundaki ekonomik ve politik aktörleri karartmak için post-endüstriyel toplum ya da tüketici toplumu, medya toplumu, enformasyon toplumu, elektronik toplum ya da ileri teknolojik toplum olarak tanımlarlar. Gerçekte postmodernizm kapitalizmin en saf biçiminin mantığıdır. Postmodern toplumu belirleyen ekonomik şartların nasıl bir yapıya sahip olduğunu Ernest Mandel *Geç Kapitalizm* (1975) adlı yapıtında inceler. Bilgi ve deneyim bakımından realizm ve modernizmden geçerek gelinen bugünkü duruma "postmodernizm" denirken kapitalizmin geldiği bu aşamaya "post-endüstriyel" aşama demek Mandel ve Jameson için bir yanıltmacadır. Mandel kapitalizmin bugünkü aşamasını "geç", "çokuluslu kapitalizm" ya da "tüketim kapitalizmi" olarak adlandırır. (Jameson PKM: 93). Bugün gelinen aşama, kapitalizmin bugüne kadar ortaya çıkmış olduğu en saf biçimidir. Bu dönemde daha önce metalaştırılmamış alanlar, içinde bulunduğumuz "boşluk"tan, zihnimizdeki "imge"ye kadar her şey hızla metalaştırılır.

Terry Eagleton politik ve teorik bir bakış açısından hareketle postmodernizmi onun bütün özelliklerini kuşatacak şekilde yeniden tanımlar: "Postmodernizm Aydınlanma'nın normlarına karşı 'dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret' olduğunu düşünen ve 'yüksek' kültür ile 'popüler' kültür arasındaki sınırların yanı sıra sanat ile günlük yaşam arasındaki sınırları da bulanıklaştıran derinlikten yoksun,

merkezsiz, temelsiz, özdüşünümsel, oyuncu, türevsel, eklektik, çoğulcu [...] bir kültürel üsluptur” (Eagleton 1999: 9-10). Eagleton’a göre böyle bir bakış açısı kapitalizmin yeni bir biçiminin ürünüdür: “Hizmet, finans ve enformasyon sanayilerinin geleneksel imalat sanayisi karşısında zafer kazandığı ve klasik sınıf politikasının yerini dağıntık bir ‘kimlik politikaları’ öbeğine bıraktığı teknoloji, tüketimcilik ve kültür sanayisinin geçici, merkezsizleşmiş dünyasını doğuran yeni bir kapitalizm biçimi” (Eagleton 1999: 10).

Postmodernizme en ağır eleştiriler ise Alan David Sokal ve Jean Bricmont tarafından yöneltilir. Sokal ve Bricmont “postmodernizm”i şöyle tanımlarlar:

Aydınlanma’nın akılcı geleneğini neredeyse açıkça yadsıyan, olgulara başvurarak savlarını sınama kaygısından uzak bazı kuramsal söylemlerden oluşan ve bilimin anlatılan bir “hikaye”den “masal”dan ya da benzer bir toplumsal oluşumdan öte bir şey olmadığını ileri süren bir kültür ve kavrayış göreceliğine dayanan düşünce akımı (Sokal ve Bricmont 2002: 19).

Sokal ve Bricmont bu yapıtlarında Lacan, Kristeva, Baudrillard ve Deleuze gibi yazarların maskelerini düşürmeyi amaçlarlar:

Lacan, Kristeva, Irigaray, Baudrillard ve Deleuze gibi ünlü entelektüeller sürekli, defalarca bilimsel kavramların ırzına geçmişlerdir. Ya en küçük bir açıklama yapmadan bilimsel fikirleri tümüyle bağlamları dışında kullanmışlar–lutfen kavramları bir alandan ötekine taşımaya karşı olmadığımızı biliniz, yalnızca bu aktarmanın tartışılmadan yapılmasına karşıyız–ya da bilimsel jargonu bilim adamı olmayan okurların karşısında, ilintisine ya da anlamlarına bakmadan atıp tutarak kullanmışlardır (Sokal ve Bricmont 2002: 12).

Sokal’ın “Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” adlı yazısı, 1996 yılında, kültür araştırmaları konusunda saygın bir dergi olan *Social Text*’te beğeniyle yayımlanır. Oysa Sokal bu yazısının bir parodi olduğunu ve dikkatle bakıldığında bunun bir aldatmaca olduğunu anlaşılabilirliğini açıklar:

[d]ikkatle bakıldığında parodinin matematik ve doğa bilimlerinin felsefi ve toplumsal sonuçları ya da göndermeleri ile ilgili büyük Fransız ve Amerikan aydınlarının iddialı sözlerinden toparlanmış alıntılardan oluştuğu görülür. Bu küçük parçalar belki saçma ya da anlamsız ama düpedüz gerçek. (...) Sokal da bu yazarların doğa bilimlerini nasıl kurcaladıklarını daha iyi gösterebilmek için biraz daha uzun metinler derledi ve bilim adamı meslektaşlarına dağıttı. Meslektaşları eğlence, korku ve şaşkınlık karışımı tepkiler gösterdiler. Hiçbiri bu kadar anlamsız ve içi boş şeylerin yazılabileceğine inanmıyordu. Ama bilim adamı olmayanlar bu metinleri okuduklarında tepkileri farklı oldu. Atıfta bulunulan bu alıntılarının tam olarak neden saçma ve anlamsız olduğunu, uzmanlık gerektirmeyen basit terimlerle açıklanması gerektiğine dikkat çektiler (Sokal ve Bricmont 2002: 21-22).

Bunun üzerine Sokal ve Bricmont "postmodern" olarak tanınan yazarların metinlerini *Son Moda Saçmalar, Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları* (1997)¹⁶ adlı kitapta çözümlemeye çalışırlar.

SONUÇ

Postmodernizm "kendi yapısal yenilikleri ve yenilenmelerine koşut olan epey farklı bir sosyo-ekonomik örgütlenme momentıyla baskın bir kültür ve estetikten radikal bir kopuşu" içeren bir "medya toplumu", "gösteri toplumu" (Guy Debord), "tüketim toplumu" (ya da "société de consommation"), "bürokratik denetimli tüketim toplumu" (Henri Lefebvre), ya da "post-endüstriyel toplum" (Daniel Bell) gibi "çeşitli şekillerde adlandırılan yeni bir toplumsal ve ekonomik moment (ya da sistem)" olarak tanımlanabilir (Jameson Foreword: vii).

Postmodernizm "teori"nin ve geleneksel Batı metafiziğinin dışında kalmak istese de bunu başaramaz. Batı sanatının postmodern sanat akımlarına varıncaya kadar katettiği metafizik tarih göz ardı edilemez. Bu akımların son örneklerinden biri olarak postmodernizmin kaynaklarından biri olmuş ekspresyonizm akımında "expression" ("ifade") kavramının kendisi, öznenin içinde bir yarılmaya ve "iç ve dışa, monad içindeki dilsiz acıya ve bu 'duygu'nun genellikle istenç-dışı bir şekilde jest veya çılgılık olarak, umutsuz iletişim ve içe dönük hislerin dışa dönük dramatisasyonu olarak" dışsallaşmasına işaret eder (Jameson PKM: 72). Bu süreç bütünüyle metafiziktir. Postmodern düşünce bu tür modelleri ideolojik ve metafizik diye reddetmesine rağmen, eğer bu bir hataysa, postmodernizmin kendisi de aynı hatayı paylaşmakta ve "çağdaş bir teori" olarak ortaya çıkmaktadır. Üstelik, bir düşünce biçiminin "teori ya da teorik söylem" olarak adlandırılması tamamen postmodernist bir olgudur. Jameson bu duruma vurgu yapmak için "postmodernizm" terimi yerine çoğu zaman "çağdaş teori" kavramını kullanır (Jameson PKM: 72). Postmodern olan şey filozofların değil içinde bulunduğumuz çağın özellikleridir. Lyotard ve Jameson postmodern değil ancak postmodern durumda çağdaş bir eleştiri geliştirmeye çalışan düşünürlerdir. Bu eleştirinin amacı "postmodern durumu anlamaya, otantik olarak hissetmeye" ve "dönüştürmeye olanak tanıyacak yeni bilişsel haritalar oluşturmak"tır (Mansfield 2006: 202). İşte bu nedenle Lyotard, "postmodernizm" in tanımlanması hakkındaki üçüncü ve son değerlendirmesinde, postmodernizmi ayrı bir akım olarak tanımlamaktansa onu modernist değerlerle anlamaya çalışmayı önerir. Buna göre postmodernizm modernist sanatçı ve yazarların psikoanalitik bir terapiye tabi tutulmasıdır. Böylece Lyotard

¹⁶ Bkz. Sokal 2002.

postmoderniteyi bir "çözümleme", "hatırlama" ve "düşünüm" süreci olarak görür. Postmodernite sorusu bu nedenle aynı zamanda sanat, edebiyat, felsefe, politika gibi düşüncenin ifade alanları sorunudur.

Postmodernitenin ifade alanlarında, Lyotard'ın içinde bulunduğu Fransız postyapısalcılığında da görüldüğü gibi estetikten etiğe bir geçiş eğilimi söz konusudur. Lyotard'ın bir etiğe varan düşüncesi, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni* (1972) yapıtıyla aynı çizgide değerlendirilebilir. Şizofrenik etik devrimci bir etik olmasa da "kapitalist üretim tarzının yapısal sınırları içinde yeni arzular üreterek kapitalist sistem içinde yaşamda kalmanın bir yolu"nu geliştirir. (Jameson Foreword: xviii). Freud'un psikoanalitik terapisinde ya da resimdeki avangard hareketlerde olduğu gibi bir sorumluluk gereklidir: "Eğer bu sorumluluğu bırakacak olursak, hiçbir değişiklik olmaksızın, modern nevrozları, Batılı şizofreniyi, paranoyayı vb. tekrarlamaya mahkum olacağımız kesindir. Bunu kabul ettiğimizde, postmodernitenin 'post-u' 'geri gelme' ya da 'canlandırma' (flashing back), 'geri besleme' süreci anlamına değil, 'çözümleme', 'hatırlama', 'düşünüm' süreci anlamına gelir" (Lyotard PT: 456). Buradan hareketle, postmodernizmin ne olup olmadığı hakkında bir başka saptama Deleuze'un *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni* kitabındaki şizofreni övgüsü karşısına Adorno'nun kültürel şeyleşme ve fetişleştirme eleştirisi konularak da yapılabilir. Bu karşıtlık "merkezi konumundan çıkarılmış özne"nin ya da tutarlı bir kendi ya da ego yanılması Fransız olumlamasının, daha geleneksel olan "Frankfurt Okulu"nun psişik "otonomi" savunusuna karşı konulduğu psikoanalitik bir doğrultuda" (Jameson Foreword: x) ortaya konulabilir.

Postmodern devirde ideoloji ve sınıf tartışmasının artık son bulduğu söylene de postmodernizm hakkındaki teoriler açıkça ideolojik bir görev üstlenirler. Estetik üretimin meta üretimiyle bütünleşmiş olması ve bu bütünleşmenin ekonomiyle doğrudan bağı açısından mimarlık sanatında baskın şekilde ortaya çıkması onun geç-kapitalizmin mantığı olduğu fikrini haklı kılar. Dahası, Guy Debord'a göre en incelikli ifadesini "imgenin metasal şeyleşmenin son aşamasını temsil etmesi"nde (akt. Jameson Foreword: xv) bulan postmodern kültür yirminci yüzyılın ikinci yarısında büyüyen kapitalizmin hâkimiyetini ilan eder. Postmodern kültür, dünya çapında yeni bir askerî ve iktisadi hâkimiyetin içsel ve üstyapısal ifadesidir. Kültürün, öznenin, bilginin, tarihin, tinin, anlamın yağmalanması demek olan "postmodern kültür"ün "arka yüzü yine kan, işkence, ölüm ve dehşet"tir (Jameson PKM: 63). Jameson bu "mantık" karşısında, "artık geçmişte kalan tarihsel durumlar ve ikilemler temelinde geliştirilmiş olan estetik uygulamalara geri dönemeyeceğimizi" ancak bu olguyu anlamamızı sağlayacak bir

"bilişsel harita çıkartma estetiği" geliştirmeyi önerir. Bilişsel harita, taklitçi olma anlamına gelmez. Bu haritada öne sürülen teorik konular "temsil analizimizi daha yüksek ve çok daha karmaşık bir düzeyde yenilememize olanak vermektedir" (Jameson PKM: 111-112): yüksek modernizmin her yeri kapladığı dönemde yazan Lukács'a göre eski pre-modernist gerçekçiliğe bir dönüşün hala mümkün olduğu gibi", postmodern dönemde Habermas ve Lyotard'a göre "eski eleştirel yüksek modernizme bir dönüş hala olanaklıdır" (Jameson Foreword: xvii). Habermas ve diğer "Frankfurt Okulu" üyelerinin Aydınlanma'nın mirasını yenileme çabaları, postmodern düşünce karşısında hâlâ savunulabilir görünmektedir. Ancak postmodernizmi birçok özelliğiyle tanımlayarak tartışmayı genişleten Lyotard modern idealleri benimsemez. Bu nedenle "düşüncelerimize ve kararlarımıza değer kazandırmak ya da onların değerini düşürmek amacıyla kullanılan paradigmlar"¹⁷ diye tanımlanabilecek "büyük anlatılar" kavramını geliştirir. Oysa modernist harekete dikkatle bakılacak olduğunda Birinci Dünya Savaşı sonrası, insan deneyimlerini büyük anlatıların dışında betimleyebilecek anlatılar tiyatro, resim, müzik ve başka birçok alanda geliştirilmiştir. Örneğin Brecht'in epik tiyatrosu, Picasso'nun resimleri ve Stravinsky'nin müziği, vb. Kısacası "modernlik, henüz, tamamlanmış değildir" (Habermas MTP: 42).

KAYNAKÇA

BAUDRILLARD, Jean (2008). *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

CADAVA, Eduardo; CONNOR, Peter & Jean-Luc NANCY (ed.), (1991). *Who Comes After the Subject?*, New York: Routledge.

DEBORD, Guy (1983). *The Society of the Spectacle*, trans. by Ken Knabb, London: Rebel Press.

DESCARTES, René, (1967). *Aklını İyi Kullanmak ve İlimlerde Hakikati Aramak İçin Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

EAGLETON, Terry (1999). *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FOUCAULT, Michel (2010). *Yapısalcılık ve Post-Yapısalcılık*, çev. Ali Utku ve Ümit Umaç, İstanbul: Birey Yayınları.

GAZO, Ernest Wolf (1995). "Postmodernizm Aydınlanmayı Eleştiriyor", çev. Yurdanur

¹⁷ Bkz. Mansfield 2006: 203-204.

Salman, *Kuram Kitap Dizisi 7*, ss. 35-40, İstanbul: Kur Yayıncılık.

GIDDENS, Anthony (2004). *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

JAMES, Jamie (1996). *Pop Art*, Singapore: Phaidon Press.

LYOTARD, Jean-François (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. by Geoff Bennington & Brian Massumi, Foreword by Fredric Jameson, Manchester: Manchester University Press.

LYOTARD, Jean-François (2000). *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları.

MANSFIELD, Nick (2006). *Öznellik. Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramları*, çev. H. Çetinkaya ve R. Durmaz, İzmir: Aralık Yayınları.

MASSUMI, Brian (Ed.), (1993). *The Politics of Everyday Fear*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

SOKAL Alan (1996). "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", *Social Text*, 46/47: 217-252.

SOKAL, Alan ve Jean BRICMONT (2002). *Son Moda Saçmalar. Postmodern Aydınların Bilimi Kötüye Kullanmaları*, çev. Memet Baydur ve Ongun Onaran, İstanbul: İletişim Yayınları.

VEYSAL, Çetin ve Zehragül AŞKIN (ed.), (2010). *Afşar Timuçin'e Armağan*, İstanbul: Etik Yayınları.

ZEKA, Necmi (ed.), (1994) *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*, çev. Güleğül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan, İstanbul: Kıyı Yayınları.

ANTİK YUNAN'DA “TEKNİK”: TEKNOLOJİ FELSEFESİ TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Özet

Gelişen teknoloji insan hayatı ile gün geçtikçe daha girift bir yapı oluşturmaktadır. Bugün teknolojinin etkisini göstermediği bir alan bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu girift yapı, insanın sosyo-psikolojik durumunu değiştirmekte ve bu değişiklik sanat, edebiyat ve düşünce dünyasında yankılar bulmaktadır. Teknolojinin insan üzerindeki etkisi kadar teknolojinin doğası, amacı, süreçleri, anlamı, ahlaki ve estetik boyutu vb. Yirmi birinci yüzyılın dikkat çeken sorunsalları arasındadır. Son yüzyılın tartışmaya açılan önemli kavramlarından olan “Teknoloji Felsefesi”, bu isim on dokuzuncu yüzyıla kadar telaffuz edilmemiş olsa da daha önce yaşamış düşünürler tarafından kendi dönemlerinin teknoloji algısı çerçevesinde de gündeme getirilmiştir. Bu düşüncenin köklerini Antik Yunan'a kadar izlemek mümkündür. Bu çalışmada Antik Yunan düşünürlerinin teknoloji felsefesi kapsamındaki düşüncelerinden bazıları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji Felsefesi, Antik Yunan, Felsefe Tarihi.

“TECHNICS” IN ANCIENT GREEK: A GENERAL VIEW ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

Abstract

The developing technology has been building more and more an entangled structure with the human life day by day. It is almost impossible to find any area that has no interaction with technology. This entangled structure is changing the socio-psycological state of man and this change finds himself a reflection on art, literature and philosophy. Like the effect of technology on human life, also its nature, aim, process, meaning, ethic and estetic aspects are one of the main problematics to deal in the 21. century. As one of the main concepts that came on argument the “Philosopy of Technology”, although this name is not used till 19. century, has been handled by early philosophers on their view of technology on their era. This line of thought can be traced till ancient greek. In this study some ideas of ancient greek philosophers about philosophy of technology will be reviewed.

Keywords: Philosophy of Technology, Ancient Greek, History of Philosophy.

GİRİŞ

Aristoteles tüm insanların felsefe yapmakta olduklarını ve felsefenin düşünmeyle başladığını, kendi deneyimleri üzerinde düşündüklerini ve tecrübeleri ile elde ettikleri bilgilerin onları merak etmeye sevk ettiğini ve bunları şaşırtıcı buldukları için bunların üzerinde daha da çok düşünmeye başladıkları zaman buldukları evreni ve bu evrenin içindeki yerlerini düşünmekte olduklarını ifade eder (Metaphysics I, 982b). Felsefe insanın kendisini ve çevresini anlamlandırma ihtiyacının kaçınılmaz bir sonucudur. Bu anlamlandırma insan ve insanla ilişkili olan tüm alanları kapsar. Bu öyle derin bir ilişkidir ki başlangıçta tüm bilim dalları felsefenin bir parçası olarak görülmüşlerdir.

Felsefe teriminin kökenini Antik Yunan’da bulmak mümkündür. Felsefe kelimesi etimolojik olarak iki sözcükten oluşur. “Philo” kelimesi sevmek, peşinden koşma anlamına gelirken “sophia” bilgeliğe anlamına gelir. “Felsefe” ya da “philosophia” kelimesi ise bilgeliğe sevgisi ya da bilgeliğin peşinden koşma anlamına gelmektedir. Bu yüzden bilme sevdalısı herkes, hatta ilk çağlarda genel olarak tüm bilim adamları, filozof olarak adlandırılabilir.

Tarihî süreç içerisinde bilginin artışı ile bir kişinin tüm alanlarda uzman olması giderek zorlaşmıştır ve günümüzde artık temel bilim dallarında değil ancak bunların alt disiplinlerinde uzmanlaşmak mümkün olmaktadır. Felsefe de bu süreç içerisinde diğer bilim dallarından ayrılmış ve kendine ait disiplinler ile ilgilenir olmuştur. Yakın zamana kadar metafizik, epistemoloji, mantık, psikoloji, ahlak ve estetik disiplinlerini kapsayan felsefe gün geçtikçe daha çeşitli güncel problemleri de kapsayacak şekilde ilgi alanını genişletmektedir. Teknoloji felsefesi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra felsefenin alt disiplinleri arasına katılmıştır.

“Teknoloji” kelimesi de felsefe kelimesinde olduğu gibi etimolojik olarak iki sözcükten oluşmaktadır. Bu kelimenin de köklerini Antik Yunan düşüncesinde bulmak mümkündür. “Tekhne” kelimesinin içerdiği birçok anlamın yanında el işi, zanaat, pratik yetenek, bilgi, marifet vb. anlamlarına da gelebilecek sanat ve ustalığın bir potada eridiği bir kavramı ifade eder. “Logos” kelimesi ise anlamlandırma mantığına büründürme, akla vurma, vb. anlamlara gelir. *Oxford İngilizce Sözlüğü*’ne göre teknoloji sistematik iyileştirme. Teknoloji bu anlamda pratik uygulamalara yönelik bilgi olarak açıklanabilir.

Teknoloji insan hayatında önemini Antik Yunan’dan günümüze kadar korumaktadır. Tarihî süreç içerisinde bilimsel ve toplumsal gelişmelere bağlı olarak teknolojinin birçok tanımı yapılmıştır. Antik Yunan’da teknoloji kavramı daha çok bir işi yapmanın

doğru yolu anlamında nesnel bir bağlamda kullanılmıştır. Bu görüş modern tanımlarda da yankısını bulur. Örneğin Hood Aristoteles’den etkilenecek teknolojiyi “İnsan ihtiyaçlarının gerçekleşebilmesi ve bu amaca hizmet etmek için insanlar tarafından teknik, araç, gereç, materyal, bilgi ve personelin düzenlenmesidir.” (Hood 1983: 347) şeklinde tanımlar.

1. Teknoloji Felsefesi Kavramı

Antik Yunan’da, bugün kullanılan şekli ile teknoloji ve bilimin anlamları göz önüne alındığında teknoloji olarak algıladığımız pratik/pragmatik uygulamalar daha çok alt sınıflar arasında yaygındı. Bu bilgi türü de bu tip insanlar arasında üretilir ve kullanılırdı. Teorik çalışmalar ve anlamaya, anlamlandırmaya yönelik olan bilgi ise özgür ve elit kitlenin uğraşı alanını teşkil ederdi. Günümüzde kullanılan teknoloji kavramının kökleri Antik Yunan’da kullanılan “tekhne” kavramına dayansa da bu iki kavramın arasında ufak anlam farklılıkları olduğu unutulmamalıdır.

Teknoloji kavramı Eski Yunan’da felsefe kelimesinin karşıtı olarak kullanılmıştır (Von Aster 2005: 47). Bu, teknoloji felsefesi kavramını özellikle ilginç hâle getirir. Bir yanda “bilgi” ye duyulan “sevgi” ve bilginin arayışı, öbür yanda “zanaat” ile ilgili “mantık”. Bu bakış açısı ile teknoloji felsefesi ifadesi oksimoron bir ifade çağrışımı yapar. Bilgi düşünsel iken zanaat işlevsel bir anlam taşır. Aynı şekilde sevgi duygusal iken mantık ise akılsaldır. Bu ayrımlar ile teknoloji felsefesi kavramını oluşturan teknoloji ve felsefe kavramları birbirlerinden çok uzak iki noktanın aynı terimde vücut bulmuş bir ifadesi gibi gelebilir.

Teknoloji felsefesinin modern anlamdaki temelleri ise Kapp’ın 1877’de yayımlanan *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (Teknoloji Felsefesinin Anahatları) adlı eserine dayanır. Teknolojinin toplumu ve sosyal yapıları etkilemesi teknoloji felsefesinin bir ilgi alanıdır. Bu açıdan ele alınan teknoloji felsefesine Mitcham (1994) “humanities philosophy of technology (beşeri teknoloji felsefesi)” adını vermektedir. Ancak son zamanlarda teknolojinin teknoloji ile etkileşimini, teknolojinin tasarımını, yapay süreçleri ve sistemleri de ele alan bir “teknoloji felsefesi” dalı dikkat çekmeye başlamıştır.

Teknoloji felsefesinin tanımı ve çalışma alanı açısından tam bir görüş birliği olmamakla beraber teknoloji felsefesi, bu konuda çalışan çoğu uzman tarafından iki temel anlamdan birinde kullanılır. Bu iki alanı “mühendislik teknoloji felsefesi (engineerin philosophy of technology)” ve “beşeri teknoloji felsefesi (humanities philosophy of technology)” olarak adlandırmak mümkündür. Biz ise teknoloji felsefesini “The love or search for the

knowledge (their nature, effects etc) of the study of art or craft” ya da zanaat çalışmalarının bilgisine duyulan sevgi olarak tanımlamayı uygun bulduk.

2. Antik Yunan’da Teknoloji Felsefesi

Elbette Yunanlılarda, modern çağda atfedilen anlamda bir teknoloji bulunmamaktadır. Ama onlar bugünkü teknolojinin temelini teşkil edebilecek üretim teknikleri ile çevrelerine hâkim olma çabasındaydılar.

Bugün modern dünyada ele alınan birçok düşüncenin temelleri Antik Yunan’da bulunabilir. Antik Yunan düşünürleri birçok konuda olduğu gibi eserlerinde teknoloji, teknolojinin doğası, teknolojinin insana ve çevreye etkileri vb. üzerinde de durmuşlardır.

Sofistler arasında tekhne retorik süreci ve ikna sanatı bağlamında kullanılmıştır. Bu yaklaşım sofistler ve Platon arasında retoriğin “tekhne”ye dayalı bir sanat sayılıp sayılmayacağı konusunda uzun yıllar süren tartışmalara neden olmuştur (Poulakos 1983: 36-37).

Kynikler temelde tüm kültür ve medeniyete karşı doğaya dönmeyi savunan bir düşünce anlayışı benimserler. Daha sonra XVIII. yüzyıl Fransa’sında benzer bir düşünceyi Rousseau’da da görmek mümkündür. Bu anlayışta kültür ve uygarlığın insan üzerindeki olumsuz etkileri göze çarpar. Doğa ile birlikte olmanın iyilikleri vurgulanır. Bu basitlik ve doğallık düşüncesi Antisthenes’ten itibaren birçok düşünür tarafından dile getirilir (Von Aster 2005: 185).

Ksenophanes *Oeconomicus* adlı eserine mülk yönetiminin de (ekonomi), marangozluk ya da demircilik gibi bir episteme olup olmadığı sorusu ile başlar. Bu eserinde “tekhne”yi bir evi çekip çevirmek gibi günlük uygulamalar bağlamında ele alır. Buradaki bilgi, işlerin nasıl yapılacağı bilgisidir (*Oeconomicus* 1,1). Özellikle de tekhne ile belirlenmiş yöntemler bilgisi türünde organize bilgi söz konusudur.

Memorabilia adlı eserinde ise özellikle yönetim bilgisinden bahseder. Bu yeterliliği tekhne olarak sınıflandırır. Bu, ona göre “tekhne”lerin en üstünüdür. Ancak bu sayede kişi başkalarının hizmetinden yararlanır. Krallar sadece seçilmiş kişiler değil, yönetme sanatının inceliklerini bilen kişilerdir (*Memorabilia* 3,9). Bu bakımdan bir gemi kaptanı ile mukayese edilebilirler.

Bu sokratik kaynaklarda, episteme ile tekhne yer yer örtüşür. Bu açıdan Ksenophanes’te Platon’da olan teorik bilgi ve tecrübeyle öğrenme ayrımı görülmez.

Platon’un eserlerinde tekhnê ve epistêmê arasında girift ve karmaşık bir yapı söz konusudur. İki kategorinin sistematik bir ayrımı mevcut değildir. Platon iki kavramın ilişkisini ortaya koyan karakteristik özellikleri belirtmekle yetinir. Bazı yerlerde bunları Ksenophanes’te olduğu gibi birbiri yerine de kullanır. Örneğin Charmides’te Platon, eczanın sağlık biliminde “epistêmê” hekimin zanaatı “iatrikê tekhnê” olduğunu söyler.

Platon tüm varlıklar için kullandığı idealar dünyası açıklamasını tüm insan yapısı eserler için de kullanır. Ona göre algıladığımız her şey idealar dünyasında bulunan bir “plan” çerçevesinde var olmuştur. İnsan çevresinde algıladıklarını bu idealar varlığı sayesinde tanır. Bu ezeli taslaklar varlığın kendisi var olmadan önce de vardır. Doğal yoldan var olan için geçerli bu kural insan yapımı ile var olan için de geçerlidir. İnsan yapısı eserler var olmadan önce onların planları, kendilerinden bağımsız olarak mevcuttur. Bu birlik tüm evren algımızı etkiler ve onu anlamlı kılar. Bu görüşe göre insanın kendisi de bu yapının dışında değildir. İnsanlar evrenin sahibi değil, dünyada mevcut olan potansiyeli gerçek kılmaya çalışması gereken varlıklardır. İnsanın etkisi doğada gizli hâlde mevcut olanın tamamlanmasıdır. Bu şekilde aslında tüm varlık, ister insan tarafından yapılmış olsun ister biçim verici bir ilk güç tarafından yapılmış olsun teknik bir yapım olarak tanımlanmış olur (bkz. Timaeus).

Platon’a göre teknoloji doğanın bir imitasyonu, bir taklidir. O, *Timaeus*’da doğada var olagelen şeylerin bir yaratıcının biçimsiz materyale idealar dünyasındaki aslına uygun olarak şekil vermesi ile oluştuğunu söyler. Bu bir ustanın malzemeye bir şema, bir plan doğrultusunda şekil verip bir eser ortaya koymasından çok farklı değildir.

Örneğin Demokritos’a göre ev yapma işi kırılancın, dokumacılık ise örümceğin taklit edilmesinin bir sonucudur. Bu bakış açısına göre insanın orijinal bir eser üretmesi mümkün görünmemektedir (Fr. 154). Bir ustanın esas işi mevcut eserleri inceleyerek bu yaratılmışların benzerlerinin üretim süreçlerini tasarlamaktır.

Aristoteles ise bu bakış açısına katılmakla beraber teknolojiyi sadece bir imitasyon değil bazen de doğanın tamamlamayı başaramadığını tamamlayan bir sanat olarak ele almıştır (Physics II. 8, 648).

Doğal olan, tabiata dair şeyler physis, insanın etkisi ile oluşan şeyler ise poiesis kavramları ile ifade bulur. Aristoteles’in teknoloji felsefesine getirdiği ikinci bir yaklaşım açısı physis ile poiesis arasında ontolojik bir ayrım güder. Birincinin iç prensipleri ve hareketleri varken ikincisi insan ihtiyaçları doğrultusunda insanlar tarafından şekillendirilmiştir (Physics II, 1, 627-630). Doğanın kendine özgü amaçları varken ve doğal olan bu amaçlara uyarken yapay olan insan amaçlarına uygun olarak

üretir. “Physis” dış etkenlerden bağımsız olarak doğanın kendi kanunları çerçevesinde hareket eder ya da üretir. “Poiesis” ise kendi benzerlerini üretmekten acizdir. Fakat her ikisi de bir amaç doğrultusunda ve benzer şekilde ele alınabilecek yapıya sahiptirler. Bu öğretiy günümüzde yapay zekânın ve doğal olanın özelliklerini gösteren yapay otomatların, biyolojik varlıklarda olduğu gibi kendi iç dinamikleri doğrultusunda davranabilmeleri durumunda bu ontolojik ayrımın devam edip etmeyeceği sorunsalının da temelini teşkil etmektedir.

Aristoteles’e göre insan yapısı olan zamanla doğal olana parçalanmaya ve tekrar doğala dönüşüp doğaya karışmaya mahkûmdur. Yapay eser doğal olandan insan ustalığı sonucu üretilmiştir ve tekrar doğal yapısına dönecektir. Özellikle gıda, tıp bilimleri, biyo-mühendislik vb. alanlarda doğal ve sentetik materyallerin arasında fark olup olmadığı, bunların birbirlerini ikame edip edemeyecekleri, bugün bile süregelen bir tartışma konusudur.

Aristoteles’in dört neden ilkesi de Antik Yunan düşüncesinin teknoloji felsefesine katkılarından biridir. Aristoteles nedeni, bir şey ne ise o olmasının gerekçesi olarak açıklar. Aristoteles serbest bir cismin düşme hareketini, onun doğasına uygun hareket etmesine bağlar. Yani ona göre yerin yüzeyine doğru hareket, yer çekiminin değil, cismin doğasının bir sonucudur. Cisim yere düşmekle olması gereken, doğasına uygun olan konuma doğru hareket etmektedir. Aristoteles bu nedenlere maddi neden, biçimsel neden, etkinlik ya da hareket ettiren neden ve erek ya da gayesel neden adını verir (Physics II, 3, 634-635).

İnsan yapısı eserler de bu dört nedensellik ilkesinden muaf değildir. Aristoteles’e göre madde bir olabilirliklidir. Bu olabilirlik bir etki ile amacına uygun biçimlendirildiğinde eser meydana gelir. Form varlıklara işlevlerini yerine getirme yetisi kazandıran şeydir. Bu eserlerin doğası, kendi nedenlerini yerine getirmeye uygun olarak biçimlenir. Bu bağlamda hareket ise formun maddede kendini meydana getirme sürecidir (Physics III 1, 2, 653-656).

Bunu bir örnek ile açıklamaya çalışalım. Ahşap bir ev yapımını ele alalım. Bir marangozun ağaçları kestiğini, yonttuğunu, bu ağaçlardan elde ettiği keresteyi kullanarak kendine bir plan dâhilinde oturmak için bir ev yaptığını düşünelim. Bu ev örneği bağlamında Aristoteles’in dört neden ilkesini ele alalım: Evin maddesel bir nedeni vardır. Bu neden kerestedir. Kereste evin olduğu maddedir. Biçim ise evin şeklidir. Ev rastgele biçimlenmez. Ev özelliğine uygun şekilde kapı, pencere, baca, tavan, taban vb. biçimsel özellikleri gösterir. Bu evin doğası gereğidir. Bu biçimsel

neden olmadan ev gerçeği mümkün olamaz. Bu biçimsel neden, evin planında ev var olmadan önce de vardır. Hareket ya da etki nedeni ise evi yapan marangozdur. O, kereste maddesine ev biçimi vermiş onun bir biçimden diğer biçime geçmesini sağlamıştır. Son olarak ev, ev olmak için yapılmıştır. İçinde oturulmak, barınma ihtiyacını gidermek vb. ereksel bir nedeni de vardır. Evin yapım amacı bu gayeye hizmet etmektir. Bu da bizi Aristoteles’in dördüncü ilkesi olan gaye ilkesine götürür.

Bu dört neden birbirlerinden bağımsız değildir. Bazı durumlarda bu nedenler arasında çakışmalar olabilir. Bu nedenler varlığın kendi olabilmesi için bir arada ve uyum içinde bulunmak zorundadırlar. Birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemezler. Bunlarda yapılacak bir değişiklik varlığın da değişmesine neden olur. Yukarıdaki örneğe tekrar dönecek olursak ev, eve uygun malzemedен, uygun bir yöntemle biçimlendirilerek ev biçimine getirilmiş ve içinde barınmak, yani ev olmak için yapılmış yapıya verilen addır. Bunlardan birinin değişmesi ev gerçekliğini de değiştirir.

Peki, ağaçtan kereste imal etmek de teknolojik bir süreç değil midir? Eğer kereste evin maddesi ise ağaç ne olarak değerlendirilebilir? Bu soruna Aristoteles şu şekilde cevap verir: Her şey kendinden alt seviyedeki için form, kendinden üst seviyedeki için madde özelliği taşır. Örneğin ağaç kereste için madde, kereste ağaç için formdur. Kereste ev için madde ev ise kereste için formdur. Bu alt seviyelerin en altında kendi formu olmayan yalın “ilk madde” varken en üstünde “saf form” bulunur. Saf form maddesiz, kendisi harekete geçmeyen, ama harekete geçiricidir. Bu özellik bir yönü ile Anaksagoras’ın “Nous” ya da Platon’un “Demiurgos” kavramlarına benzerlik gösterir (Metaphysics XII, 6). Bu kavramların yaratıcı değil biçimlendirici oldukları ve ilk maddeyi şekillendirerek varlıkları oluşturduklarını tekrar hatırlamak bu noktada faydalı olabilir.

Aristoteles teknoloji ve teknoloji ürünlerini bu şekilde sınıflandırmış ve onların doğasını algılamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Aristoteles’e göre tekhne en üst düzey forma yaklaştıkça değer kazanır. Teknolojideki en üst forma ulaşma, mükemmellik kavramı Antik Yunan’da genel anlamı itibarıyla herhangi bir şeyde mükemmellik ifade eden arete kavramını çağırıştır. İşlevini en üst düzeyde yerine getirme ile ilişkilendirilen arete ahlaki değerler, erdemler anlamlarını da içerir. Bu yüzden tekhne de arete gibi doğru olanı seçmekle ilgilidir. Arete kavramı ile tekhne kavramı arasında ki temel fark ise, tekhne pragmatik açıdan iyi sonuca odaklı iken arete ahlaki doğru olanı hedef alır.

Stoacı düşünce sisteminde tekhne ve episteme, önemli kavramlar olarak yer bulur. Diogenes Laertius stoacıların her hayvanın ilk uyararı içinde barındırdığına

inandıklarını söyler. Bu uyarı tüm hayvanlarda, insan da bu hayvan sınıflamasına dâhil edilmektedir, öncelikle kendi varlığı ve farkındalığını (bilinç) içerir. (Diogenes Laertius, 7.85-86). Bu hayvanların kendileri için uygun olan ile olmayanı ayırt etmelerini sağlar. İnsanın yapısı diğer hayvanlardan farklı olarak nedensellik de içerir ve bu nedensellik insanın diğer hayvanlarda olduğu gibi otomatik olarak değil, bu nedene bağlı olarak hareket etmesini sağlar. Bu nedensellik technites olarak adlandırılır. Nasıl ki daha önceki açıklamalarda tekhne bir işi yapmanın doğru yolu olarak kullanılmış ise burada da tekhne doğru yaşama ile ilgili pratik bilgi anlamında kullanılır.

SONUÇ

Düşünce tarihinde kökleri eskilere dayansa da teknoloji felsefesi kavramı henüz emekleme döneminindedir. Bir yandan bilim felsefesi kavramının hegemonyasından kurtulmaya çalışırken diğer yandan kendi alanını belirleme ve gelişen teknoloji ile ortaya çıkan yeni problemlere sistematik çözüm yöntemleri geliştirme çabası içindedir. Yaklaşık yüzyıl önce doğan ve isim konulan bu yeni alanda yurt dışında literatür hızla gelişmektedir. Yurt içinde de bu alanda daha çok çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Modern düşünce sistemlerinin birçoğu köklerini Antik Yunan düşünce sisteminde bulur. Bu çalışmada Antik Yunan felsefesinde teknoloji felsefesi ile ilgili kavramlar incelenmiştir. Antik Yunan felsefesinde temelde ontolojik ve epistemolojik düşünce sistemleri ağırlıktadır. Tekhne ve insan yapısı olan Antik Yunan felsefe sisteminin çok küçük bir bölümünü oluşturur. Antik Yunan literatüründe tekhne ile ilgili mevcut kısımlarda dahi, tekhne kavramı amaç değil mevcut sistemi açıklamak için araç olarak ele alınmıştır. Araştırılan kaynaklarda bu alan ile ilgili çok az sayıda bilgiye rastlanmıştır. Farklı alanlarda uygulamaya yönelik bilgiler Antik Yunan filozofları tarafından alt tabaka kölelere ve işçilere bırakılmıştır.

Yapılan çalışma, “tekhne”nin yer yer episteme ile dönüşümlü olarak kullanılsa da episteme kavramının bilmeye ve anlamaya, tekhne kavramının ise uygulamaya yönelik olarak kullanıldığı ve anlamlandırıldığı görülmüştür. Bu iki kavramın girift yapısı uygulamaya dönük süreç ve yöntem bilgisi oluşturabilmek için öncelikle alan ile ilgili anlamlandırıcı bilgi sahibi olmanın gerekliliğinden kaynaklanıyor olabilir. Bunun dışında Antik Yunan’da ontolojik olarak physis ve poiesis ayrımı görülse de birçok açıdan tekhne kavramı ve bu kavramla ilgili çıkarımlar genel olarak tüm varlıklara uygulanmıştır. Ayrıca Antik Yunan’da ortaya koyulan birçok düşünüş ve ele alınan birçok sorunun bugün gelişen teknoloji ile biçim değiştirmiş olsa da hâlen devam ettiği gözlenmiştir.

KAYNAKÇA

- ARISTOTLE (2015a). “Metaphysics”, Erişim Tarihi: 23.03.2015, (<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.12.xii.html>).
- ARISTOTLE (2015b). “Physics II”, Erişim Tarihi: 23.03.2015, (<http://holybooks.lichtenbergpress.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/The-Complete-Aristotle.pdf?369cde>).
- DEMOCRITUS (2015). “Democritus of Abdera”, Erişim Tarihi: 23.03.2015, (<http://www.sacred-texts.com/cla/app/app63.htm>)
- DIOGENES LAERTIUS (2015). “Lives of Eminent Philosophers”, Erişim Tarihi: 23.03.2015, (<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1:7.1>).
- HOOD, W. F. (1983). *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*, ed. C. Mitcham, R. Mackey, New York: Free Press.
- MITCHAM, C. (1994). *Thinking Through Technology: The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- PLATO (1969). *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by. E. Hamilton & H. Cairns, Princeton University Press: Bollingen Series LXXI.
- POULAKOS, John (1983). “Toward a Sophistic Definition of Rhetoric”, *Philosophy & Rhetoric*, 16.
- VON ASTER, Ernst (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları.
- XENOPHON (2015a). “Memorabilia”, Erişim Tarihi: 23.03.2015, (<https://ebooks.adelaide.edu.au/x/xenophon/x5me/>).
- XENOPHON (2015b). “Oeconomicus”, Erişim Tarihi: 23.03.2015, (<https://ebooks.adelaide.edu.au/x/xenophon/x5oe/>).

ANLAMIN RESİM KURAMINDAN DİL OYUNLARINA: LUDWIG WITTGENSTEIN

Özet

Bu çalışmada, Ludwig Wittgenstein'in genelde iki dönem şeklinde incelenen felsefi yaklaşımının kısa bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu değerlendirmenin temelinde ise Wittgenstein'in birinci dönem düşünce yapısını ortaya koyduğu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) ile ikinci dönemine ilişkin görüşlerini serimlediği *Felsefi Soruşturmalar* (1953) adlı eserleri yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, Anlamın Resim Kuramı, Dil Oyunları.

FROM THE PICTURE THEORY OF MEANING TO THE LANGUAGE GAMES: LUDWIG WITTGENSTEIN

Abstract

In this study, we tried to make a brief evaluation on Ludwig Wittgenstein's philosophical approach which are generally examined in two periods. According to this *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) that Wittgenstein revealed the first period of his thought and *Philosophical Investigations* (1953) that represented the second term of his views are located in the basis of the evaluation.

Keywords: Wittgenstein, Picture Theory of Meaning, Language Games.

Dil ile dünya arasında nasıl bir bağlantı vardır? Anlam nedir? Doğruluk nedir? Dil ile doğruluk arasındaki ilişki nasıldır? Felsefe tarihine göz atıldığında varlık, bilgi ve değer ile ilgili temel soru(n)lara on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren yenilerinin eklendiği ve bunların özellikle dil, anlam ve doğruluk üzerine temellendiği karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde dil felsefesinin nüvelerini oluşturan yaklaşım tarzı, dilin doğasının, yapısının ve sınırının incelenmesini öngörürken mantığı da bu işe yardımcı olacak bir araç olarak benimsemiştir. Gottlob Frege'nin çalışmaları öncülüğünde başlayan süreç, Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein'in katkılarıyla daha ileri bir aşamaya taşınmıştır. Böylece gündelik dil aracılığıyla düşünceleri aktarırken gözlemlenen çok anlamlılık ve belirsizlik gibi sorunların bunları sembolik bir dille ifade ederek aşılabileceği ve dünyanın resmedilebileceği savlanmıştır. “Dünyayı bilimsel yoldan kavrama” ilkesiyle metafizik önermeleri reddeden Viyana Çevresi üyeleri ise dil, anlam ve doğruluk hakkındaki araştırmaları daha da derinleştirmiştir.

Bilindiği gibi dilsel anlamın doğası ve matematik hakkında çalışan Frege, on dokuzuncu yüzyılda göze çarpan sonsuz küçükler analizinin yakınsak sonsuz kümelerin limitlerine indirgenmesi ve analizin sayısallaştırılması yönündeki indirgeme tartışmalarına dahil olmuştur. Bu dönemde, yakınsak dizi ve limit gibi düşünsel açıdan iyi tanımlı, muğlaklıktan arınmış kavramlar aracılığıyla analizin işlemleri yeniden irdelenmiş ve yapılan bir işlemin geçerliliğini saptamanın yolu, sonucun doğru olduğunun gösterilmesi değil, akıl yürütme adımlarının temel kurallara uygunluğunun ortaya konulması şeklinde belirlenmiştir. Buna koşul olarak işlemin tümünün bu kurallara dayandırılabilmesi, kurallara güvenilecekse sonuca giden akıl yürütmeye de güvenilmesi gerektiği gündeme gelmiştir (Rızatepe 2004: 56). Bu tartışmalar ekseninde matematiğin temellerine yönelik araştırmalar yapan Frege, aritmetiğin kavramlarının saf mantıksal kavramlar aracılığıyla tanımlanabileceğini ve aritmetiğin yasalarının sadece mantık yasalarından türetilebileceğini, başka bir deyişle sayı kavramının görü zemininden kopartılarak mantık temelinde ve kavramsal olarak tanımlanabileceğini ileri sürmüştür (Gözkan 2008: 19). Felsefede kesinlik arayışının ortaya çıktığı bir dönemde indirgeme, sayısallaştırma ve matematiğin mantığa uygulanması gibi yöntemlerle gündelik dildeki problemlerin ortadan kaldırılmasına yönelik girişimlerin öncüsü olan Frege, psikolojik olanı mantıksal olandan; öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak, sözcüklerin anlamını tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında ele almak ve kavramla nesne arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak gibi ilkelere bağlı kalmıştır (Frege 2008: 85).

Bu ilkeler bağlamında incelemelerini sürdüren Frege, modern mantığın ve analitik

felsefenin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Aristoteles'ten bu yana benimsenen klasik mantık, görünüşteki gramatikal formda kalır ve yüklem formuna öncelik verir, yani burada önemli olan özne, yüklem ve bağdır (kopula). Bu hâliyle klasik mantık, bağıntı önermeleri de dahil tüm önermeleri, yüklem formuna indirgemek ister. Modern mantık ise analizini yalın gramatikal analizden daha ileriye götürerek mantıksal form ile gramatikal form arasında ayırım yapma amacını güder. Modern mantığı karakterize eden şey, sadece bu tür bir analiz geliştirmesi değil, bu analizi karmaşık önermelerin doğruluk değerlerini belirlemeye izin veren bir hesaplama biçimine dönüştürmeyi de amaçlamasıdır. Buna göre modern mantığın iddialarından biri, moleküler olarak adlandırılan karmaşık bir önermenin doğruluk değerinin onu oluşturan ve atomsal önermeler denilen elemanter önermeler ile karmaşık önermeyi meydana getirmek için bunları birleştiren bağıntının türüne bağlı olduğudur (Rossi 2008: 13-14). Frege de bir yandan özne ile yüklem arasındaki gramatikal ayırımın yetersiz olduğunun altını çizmiş ve diğer yandan bu ayırımın yerine yenisini koymak için fonksiyon ile argüman arasında mantıksal bir ayırım yapmaya girişmiştir.

Matematik ile mantık arasında bağlantı kurma işini temellendiren düşünürlerden biri olan Russell da mantığın kavramlarının saptanmasının ve bunların matematiksel notasyonlarla sembolleştirilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda Russell'ın Whitehead ile birlikte yazdığı *Principia Mathematica* (1910) adlı eser, matematiğin mantığa indirgenmesi girişiminin bir ürünü olmuştur. Russell, bu eserde kullanılan sembolik dilin dünyayı resmedebileceğini, gündelik dilde ifade edildiklerinde düşünme ve anlama sorunlarına yol açan hususların *Principia Mathematica* dilinde ifade edildiklerinde ortadan kalkacağını iddia etmiştir (Rızatepe 2004: 73). Russell'a göre, matematikte olduğu kadar gündelik konuşma tarzında ve ortak deneyimde de geçerli olan ve asimetrik bağıntıları da hesaba katan bir bağıntı kuramı gerekmektedir. Buna koşut olarak ve Frege'nin görüşlerinin de etkisiyle Russell, “mantıksal atomculuk” tezini ortaya atmıştır. Buna göre dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasında mütakabiliyet bulunmaktadır ve burada dilin yapısından anlaşılan şey, modern mantığın kurallarına göre ilerleyen bir analizin ortaya çıkardığı mantıksal yapıdır. Bu yapı açısından atomsal önermeler ile atomsal olgular arasında da uygunluk vardır ve dünya, gerçekte nitelikler olan ve diğer şeylerle bağıntı içine giren şeylerden oluşmaktadır, yani tikelleri ve tümelleri içermektedir. “Dış dünyada bulunan yalın bir şeyi değil, belirli bir niteliğe sahip belirli bir şeyi ya da belirli bir bağıntı içinde olan belirli şeyleri olgu olarak adlandırıyorum.” diyen Russell, olguların adlar ile değil, önermeler ile aynı anda dile getirildiklerini belirtmiştir (Rossi 2008: 27-29). Ayrıca Russell, tikeller ile tümeller

arasında olduğu gibi, özel adlar ile “tamamlanmamış semboller” olarak adlandırdıkları arasında da ayrımın varlığına işaret etmiştir. Russell açısından özel ad, anlamı tekil olan bir nesneyi doğrudan gösteren ve bu anlamı, kendi başına başka sözcüklerin anlamlarından bağımsız olarak taşıyan basit simge şeklinde tanımlanabilir (Denkel 1981: 15). Bu ayrımlardan hareketle Russell “betimlemeler kuramı”nı geliştirmiştir.

Russell bu konuya, “Bir nesnenin, şöyle şöyle olan bir özelliğe sahip olduğunu bildiğimizde yani belirli bir özelliğe sahip sadece bir nesnenin var olduğunu bildiğimizde bunun betimleme aracılığıyla bilindiğini söyleyebiliriz. Demir maskeli adam diye birisinin varlığını ve onun hakkında birçok önerme olduğunu biliriz, fakat onun kim olduğunu bilmeyiz.” şeklinde bir açıklama getirmiştir. Buna koşut olarak betimlemeli bilginin dışımızdaki nesnelere ait bilgisi olduğunu ve dilsel bir ifadenin işaret ettiği nesnelere ait betimlemeli bilgi taşıdığını söylemek mümkündür (Ural 2006: 71). Dilsel ve mantıksal ayrımlar, anlamın nesneyi işaret ettiği ölçüde görünür olduğu ve böylece dış dünyanın bir resminin çizilebileceği düşüncesi, dil ile gerçeklik arasında sembollerle bağlantı kurma yaklaşımı Wittgenstein’in özellikle ilk dönem felsefesinin temelinde yatan unsurlar olmuştur.

Mantık kuramları ve dil felsefesine yönelik çalışmalarıyla yirminci yüzyılın felsefi yaklaşımlarını derinden etkileyen Ludwig Wittgenstein’in dizgesi ise genel olarak iki dönemde ele alınmaktadır. Özellikle mantıkçı pozitivistlerin tezlerini üzerine temellendirdikleri düşüncelerini kapsayan *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) adlı yapıtı birinci dönemini karakterize ederken ölümünden sonra yayımlanan *Felsefi Soruşturmalar* (1953) ise dilsel ifadelerin anlam sorununa ilişkin tartışmalarıyla ikinci dönemine damgasını vurmuştur. Dilin doğasının ne olduğu sorusu üzerine odaklanan *Tractatus*, dilin olgular dünyasının bir resmini verdiğini ve tek tek olgulardan müteşekkil bir yapıya sahip olan dünyanın mevcut hâliyle yansıtılmasıyla dilin asli görevini yerine getirdiğini savlar. *Tractatus*’un ön sözünden de anlaşılacağı üzere dilin sınırlarını belirlemeye çalışan Wittgenstein, bu sınırların dış dünya tarafından şekillendirildiğini öngörmektedir. Kant’ın aklın sınırlarını çizme girişiminde olduğu gibi, dilin ya da konuşma formlarının sınırlarının çizilmesi gerekliliğinden yola çıkan Wittgenstein, “anlamın resim kuramı” olarak anılan yaklaşım tarzında, olgu söyleminin sınırlarının ötesini görmeyen bu sınırların ötesine bakmakla değil, olgular dünyasının üzerine odaklanarak onu bir bütün olarak görmekle mümkün olduğunu ileri sürer (Pears 1985: 35). Bu kurama göre, düşünmeyi olanaklı hâle getiren ve birer düşünce nesnesi olan resimler, olgusal ilişkileri yansıtan sözcüklerin bir araya gelmesiyle oluşur ve dil ile temsil ettiği şey arasındaki aynılıktan dolayı dilin olgu hakkındaki aktarımına izin

verir. Böylece dilin çözümlenmesi aracılığıyla gerçekliğin de çözümlenebileceği kabul edilmiştir.

Felsefi konulara bir temel oluşturmak amacıyla dil ve mantık gibi alanlara yönelmenin analitik felsefe geleneğini karakterize eden bir tutum olduğu bilinmektedir. Wittgenstein’in “düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişi”ne yönelik itirazlarıyla mantıkçı pozitivistlere gereksinim duydukları kuramsal zemini hazırlayan *Tractatus*’u da benzer saiklerle kaleme alınmıştır. Bu açıdan Bertrand Russell tarafından kitabın birinci baskısının girişinde kullanılan ifadeler dikkate değerdir: “Hiçbir noktada, görünüşte hatalı olmayan bir mantık kuramı oluşturmak olağanüstü zor ve önemli bir iş yapmak anlamına gelir. Sayın Wittgenstein’in kitabı, şahsi görüşüme göre bu liyakate sahiptir. Bunun için hiçbir ciddi filozof onu ihmal edemez” (akt. Panova 2006: 3). Dilin belirli bir anlamı imleyecek şekilde kullanımının nasıl gerçekleşebileceği sorusundan hareket ederek gündelik dil ile felsefi dil arasındaki ayrıma dikkat çeken ve felsefi dilin yanlış kullanımından kaynaklanan hatalara vurgu yapan Wittgenstein ise *Tractatus*’un ön sözünde kitabı yazma amacını şöyle açıklar: “Kitap, felsefi sorunları ele alıyor ve -sanıyorum- gösteriyor ki bu sorunların soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır. Kitabın bütün anlamı, şuna benzer bir sözde toplanabilir: Söylenebilir ne varsa, açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı. Kitap böylece düşünmeye bir sınır çizmek istiyor ya da daha çok düşünmeye değil, düşüncelerin dile getirilişine: Çünkü düşünmeye bir sınır çizilebilmek için bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülmeyle elvermeyi düşünebilmemiz gerekirdi). Sınır, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da düpedüz saçma olacaktır” (Wittgenstein 2001: 9).

Bu bağlamda mantıksal bir dil çözümlemesinin olanağı ile ilgili sorulara yanıt arayan Ludwig Wittgenstein, anlamlı olarak ifade edilebilecek tek önerme türünü doğa bilimi tümceleri olarak belirlemiştir. Düşünür, *Tractatus*’ta kendisinin de kullandığı ifadelerin doğa bilimi tümcelerinin dışında kaldıkları için anlamsız olarak nitelendirilmesi gerektiğini yapıtının sonunda itiraf etmiştir. Wittgenstein’a göre, kendisini anlayan, sonunda *Tractatus*’un ifadelerinin saçma olduklarını görür ve orada da o ifadeleri devirip yıkması (sanki üzerine tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkmak gibi) gerekir. Bu saçma önermeleri devirip yıkma işi, aynı zamanda bu ifadelerin aşılmasını beraberinde getirir ve ancak bu şekilde dünya doğru bir tarzda görülür (Wittgenstein 2001: 171).

Wittgenstein’in mantığın temelleri üzerine yaptığı incelemeler, dilin sınırlarının

araştırılmasını da kapsadığından, onun ilk olarak sıradan olgu söylemi kabarcığının yüzeyinden, içindeki kavramsal odağa, yani başlangıç önermelerine doğru gittiğini, daha sonra mantıksal bir formül kullanarak yeniden dışa doğru, kabarcığın genleşme sınırı yönünde ilerlediğini söylemek mümkündür. Bu sınır çizme işinin ilk aşaması, sıradan önermelerden, merkezdeki temel önermelere doğru ilerlemeyi içerir. Düşününün ortaya attığı kuram, mantıksal çözümlemenin herkes tarafından uygulanışının bir açıklaması değil, özgün ve genel bir olgusal anlamlılık kuramıdır. Bu kuram, başlangıçta X ve Y olarak adlandırılan iki aksiyom üzerine kurulmuş ve bunların dilin özünü verdikleri düşünülmüştür. Ancak zamanla bu özün nasıl kavrandığı sorusu, X ve Y'nin nasıl temellendirildikleri sorusuna dönüşmüştür. X, her olgu önermesinin kesin ve belirgin bir anlamı olduğunu; Y ise her olgu önermesinin bu anlamı alış biçiminin resimsel olduğunu ifade eder. Böylece bu iki aksiyom arasındaki ilişki, X'in bir sorunu çözümlerken, Y'nin onu çözdüğü şeklinde betimlenebilir (Pears 1985: 59-61).

Bu çözümlemede, olgu bağlamlarının mantıksal olarak resmedilmesini sağlayan tümceler, ancak bu şekilde gerçekliği yansıttıkları ölçüde doğru ya da yanlış değerini alabilirler. Böylece Wittgenstein için “mantıksal tümceler, yapı-iskelesini betimlerler ya da daha doğrusu onu ortaya koyarlar. Onlar hiçbir şeyi ele almazlar. Adların, imlem ve temel tümceler anlam sahibi olduklarını varsayarlar: Bu da onların dünya ile bağlantısıdır. Açık ki belli bir niteliğe özsel olarak sahip simgelerin belirli bir bağlantılarının yinelemeler olması, dünya üzerine bir şey göstermelidir. Can alıcı nokta burada. Dedik ki kullandığımız simgelerde bazı şeyler isteme bağlıdır, bazıları değil. Mantıkta yalnızca bu dile getiricidir. Bu ise mantıkta biz istediğimizi imin yardımıyla dile getiriyoruz demek değildir; mantıkta yapısı gereği zorunlu olan imin yapısının kendisi dile gelir. Herhangi bir im dilinin mantıksal sözdizimi kurallarını biliyorsak o zaman mantığın tüm tümceleri zaten verilmiştir. Bütün doğru tümceler mantıksal bir betimlemesini en başından vermek, eski mantık yorumuna göre de olanaklıdır. Bu yüzden de mantıkta hiçbir zaman beklenmedik şeyler olamaz” (Wittgenstein 2001: 147).

Bu doğrultuda, olguların toplamı olan dünyanın dil tarafından resmedilmesi, sözcükler ile nesnelere ve tümceler ile olgu bağlamları arasındaki ilişki üzerine temellenir. “Olgu bağlamı, nesnelere (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır.” ve “şey için özsel olan, bir olgu bağlamının oluşturucu ögesi olabilmektedir” (Wittgenstein 2001: 13). Bunun yanı sıra bağlantı olanaklarının dışında düşünemeyeceğimiz nesnelere bir de temsil boyutu bulunmaktadır. Bizler “olguların tasarımlarını kurarız” ve tasarım da “gerçekliğin bir taslağı” olarak “şeylerin aralarında, tasarımın öğelerinin aralarındaki bir bağlantı

bulunmasının olanağı”nı meydana getirir (Wittgenstein 2001: 21). Böylece sözcüğün anlamı, temsil ettiği şeye koşut olarak belirlenir ve cümlenin anlamı da gerçekliğin resmini nasıl sunduğuyla ilgilidir.

Wittgenstein’in “resim kuramı”na ve “gösterilebilir olan” ile “söylenebilir olan” arasında yaptığı ayrımın dayanan bu sonuç, mantıksal çözümlemenin dilin temel işlevi olan resmetme işlevine uygun bir şekilde ortaya konulamaması, ancak bunun gösterilebilmesi anlamını taşımaktadır. Böylece dilin mantığını ihlal eden metafizik ifadelerle *Tractatus*’ta karşımıza çıkan ifadelerin aynı hatalı dil kullanımından kaynaklandığı açığa çıkmaktadır. *Tractatus*’ta bir metafizikçi gibi konuşan Wittgenstein’in mantıksal çözümleme konusunda aldığı bu tutum, metafiziğe karşı savaşım vermiş olan diğer Viyana Çevresi üyelerini her ne kadar *Tractatus*’un birçok tezini kabul etmiş olsalar da tatmin etmemiştir (Irzık 1992: 69-70). Örneğin, çevrenin önemli üyelerinden Otto Neurath’a göre *Tractatus*’ta yer alan “Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı.” cümlesi, dil bilgisi açısından yanıltıcıdır. Bu cümle, üzerinde konuşulamayan bir şeyin olduğunu ima ederek metafizik bir alanın bulunduğunu söylemeye kapı aralar. Oysa Viyana Çevresi için metafizik bir alan “ya sınırları kalın çizgilerle bir an önce belirlenmesi ve böylece olumsuz etkisi dışında bırakılması gereken ya da aslında gerçekte var olmayan bir alandır” (Irzık 1992: 68-69).

Wittgenstein’in ikinci dönemini kapsayan *Felsefi Soruşturmalar*’da ise bu ideal dil anlayışının terk edildiği gözlemlenmektedir. Wittgenstein, bu kez amacını şöyle aktarır: “Dört yıl önce ilk kitabımı (*Tractatus Logico-Philosophicus*) tekrar okuma ve içerdiği düşünceleri bir başkasına açıklama fırsatını buldum. Birden, bu eski düşüncelerimi yenileriyle birlikte yayımlamam gerekmiş, yeni düşüncelerim ancak eski düşünme tarzımın arka planında yer alması durumunda ve bununla oluşturdukları karşıtlık aracılığıyla gerçek anlamda aydınlığa kavuşabilirmiş gibi geldi bana. Çünkü bundan on altı yıl önce tekrar felsefe ile uğraşmaya başlayalı beri, bu ilk kitabımda yazıya geçirmiş olduklarımda ciddi hatalar bulunduğunu görmek durumunda kaldım” (Wittgenstein 2014: 20). Böylece Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*’da, *Tractatus*’ta göz ardı ettiği dilin olguları resmetme dışındaki kullanım formlarını araştırmaya başlar ve bunun sonucunu “Anlam, kullanımdır.” şeklinde dile getirir. Artık dünya, yalın bir olgular koleksiyonu olmanın ötesinde, birtakım toplumsal mutabakatlara ve kurumlara bağlı olan, konuşan ve eylemde bulunan kişilerin edimlerinin içinde yer aldığı bir yapıya sahiptir. Böyle bir dünya imajıyla dil arasında nesnel ve ideal bir dil ilişkisinden söz edilemez; konuşmak, sonsuz çeşitlilikte olan “hayat formları” temeline dayalı bir etkinliktir (Altınörs 2003: 131). Bu tür bir etkinlik ise Wittgenstein’in birinci

döneminde olduğu gibi olgular dünyasını dilsel ifadelerle resmetmeye değil, farklı “dil oyunları” oynamaya benzetilebilir. “Dil oyunu” deyişi burada, dilin konuşulmasının, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirginleştirir (Wittgenstein 2014: 32).

Dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütünü “dil oyunu” şeklinde kavramsallaştıran Wittgenstein, “Onlar (büyüklerim) bir nesnenin adını anarak ona doğru yöneldiklerinde, bunu fark edip bu nesnenin -işaret etmek istedikleri o olduğu için- çıkardıkları seslerle imlediklerini kavradım.” diyen Augustinus’un dile yönelik yaklaşımını eleştirilerine çıkış noktası olarak benimseyip kaleme aldığı *Felsefi Soruşturmalar*’da dil öğrenmenin nesnelere ad vermek olduğunu ifade eder. “Dildeki sözcükler, nesnelere adlandırır, tümceler böyle adlandırılışların bağıntılarıdır. Her sözcüğün bir karşılığı vardır. Bu karşılık sözcüğe eşlenmiştir; sözcüğün yerini tuttuğu nesnedir” (Wittgenstein 2014: 23). Bunun yanı sıra bir dil oyununda, nesne ve dil arasında dışsal bir ilişki yoktur ve bu dil oyununda olgular, var oldukları şekliyle oyundaki kavramlar aracılığıyla doyurucu bir biçimde tanımlanabilir, buna koşut olarak kavramlar da bu oyunda görüldükleri hâlleriyle olgular sayesinde anlam kazanırlar (Skirbekk & Gilje 2006: 553).

Sözcüğün anlamını temsil ettiği nesneye ve cümlenin anlamını da gerçekliğin bir resmi olmasına bağlayan *Tractatus*’çu semantiği, *Felsefi Soruşturmalar*’da terk eden Wittgenstein, gereksinim duyduğu ön dayanakların var olabileceğini, daha doğrusu var olması gerektiğini tasarlamamanın felsefece bir hata olduğu kanısına varmış ve betimlenebilir olanın temelinde bulunan ya da sınırında duran ve betimlenebilirliğin olanağının koşulu sayılan, fakat kendisi betimlenemez olan bir şeyi keşfetme umudundan da vazgeçmiştir (Altuğ 2001: 155). İşte bu noktada dil oyunu nitelmesi ile karşıladığı yaklaşım tarzı devreye girmiş ve Wittgenstein, anlamla ilgili sorunların dil oyunu gibi bir etkinlikle bağlantılı olduğunu kabul etmiştir. Eğer dil oyunu bir etkinliğin, başka bir deyişle bir yaşam biçiminin parçasıysa anlam da buna göre şekillenmektedir. Böylece sayısız yaşam biçimleri söz konusu olduğundan, tek bir anlam ölçütü de mümkün değildir ve anlam, dil oyunu içinde kendini gösterir.

Bu bilgiler ışığında *Felsefi Soruşturmalar* açısından-Wittgenstein’in *Tractatus*’ta serimlediğinin aksine- dilin dünyanın yansıması olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Dilin kendi düzeni vardır ve bu düzen çerçevesinde dil, dünyayı hakikate yaklaştırır, hatta dünyayı hakikate zorunlu kılar. İnsanlar, her sözcüğün tanımladığı bir nesnesi olması gerektiğini düşünür, bir nesne bulamadıklarında ise tinsel

bir içerik oluştururlar, oysa Wittgenstein “anlam gizemi”nden söz eder. Birçok kavram sonlara doğru bulanıklaşır; işte düşünürün “dil oyunları” şeklinde ifade ettiği şey de budur. Geleneksel felsefenin, dil kullanımından kaynaklanan problemlerin içinde kaybolduğu karışıklığı ortadan kaldırmak isteyen Wittgenstein için “Bütün bir felsefe bulutu yoğunlaşmış bir damlacık dil öğretisi olur” (Störig 2013: 619-620).

KAYNAKÇA

- ALTUĞ, Taylan (2001). *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ALTINÖRS, Atakan (2003). *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- DENKEL, Arda (1981). *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- FREGE, Gottlob (2008). *Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- GÖZKAN, Bülent (2008). “Frege ve Aritmetiğin Temelleri”, *Gottlob Frege-Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkan, ss. 13-73, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- IRZİK, Gürol (1992). “Wittgenstein ve Carnap: Tractatus’un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi”, *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, ss. 59-81.
- PANOVA, Elena (2006). “Wittgenstein’in Felsefi Metamorfozu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Fikret Osman, 15(2): 1-31.
- PEARS, David (1985). *Wittgenstein*, çev. Arda Denkel, İstanbul: AFA Yayıncılık.
- RIZATEPE, Harun (2004). *Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, İstanbul: Etik Yayınları.
- ROSSI, Jean Gerard (2008). “Analitik Felsefe”, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, ss. 9-45, İstanbul: Say Yayınları.
- SKIRBEKK, Gunnar & Nils GILJE (2006). *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları.
- STÖRIG, Hans Joachim (2013). *Vedaldardan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları.
- URAL, Şafak (2006). *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları.
- WITTEGENSTEIN, Ludwig (2001). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2014). *Felsefi Soruşturmalar*, ev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

FELSEFE DERGİLERİ BİBLİYOGRAFYASI (V)*

Özet

“Felsefe Semineri Dergisi”, “Felsefe Tercüme Dergisi”, “Dün ve Bugün Felsefe”, “Toplumsal Bilimler ve Felsefe İçin Impetus” ve “Bilim Felsefe Tarih” dergileri hakkındaki bu bibliyografya, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen bir bilimsel araştırma projesinin organik bir parçasıdır. Söz konusu projenin ana amacı, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerini içeren bir veri tabanı oluşturmaktır. Bu bağlamda, hedeflenen veri tabanının fiiliyata geçirilmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim alma amacıyla geçmişten günümüze her bir felsefe dergisinin bibliyografik verilerinin sunulmasının yerinde olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Dergileri Bibliyografyası, Felsefe Dergileri Veri Tabanı, Akademik Etkileşim.

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHICAL JOURNALS (V)

Abstract

This study including bibliographical data of the journals of “Felsefe Semineri Dergisi,” “Felsefe Tercüme Dergisi,” “Dün ve Bugün Felsefe,” “Toplumsal Bilimler ve Felsefe İçin Impetus” and “Bilim Felsefe Tarih” is an integral part of a scientific project that was supported by “The Commission of Scientific Research Projects of Uludag University.” The essential aim of that project is to constitute a database about philosophical journals published in Turkey. In this context, before realizing the database in its taproots, it is adopted to be much more convenient to make up a detailed bibliographical presentation of each individual philosophical journal published from past to present in order to obtain a critical feedback from researchers whose studies are also apparent in the parallel fields and disciplines.

Keywords: The Bibliography of Philosophical Journals, The Database of Philosophical Journals, Academical Interaction.

* Bu çalışma, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı Bilimsel Araştırma Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

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

Şimdi, Türkiye ölçeğinde bahsedilen sürece bakıldığında bir dizi kuruluşun/kurumun, “veri tabanı” ve “indeks” olmak üzere iki üst başlık kapsamında ele alınabilecek benzer bir hizmeti yerine getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte özellikle 90’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan gelişmelere rağmen “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi” tarafından desteklenen ve aynı üniversitenin “Felsefe Bölümü”nün yürüttüğü “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında gerçekleştirilen incelemeler neticesinde, Türkiye’deki uygulamaların küresel düzlemdeki muadilleri ile kıyaslandığında birtakım sorunlar taşıdığı tespit edilmiştir. Buradaki sorunlar çok değişik ve çeşitli türde olup aslında başlı başına bir araştırma konusu olsa da sözü edilen proje “felsefe” disiplini ile ilgili olduğundan ilkin, temel bazı sorunların ana hatlarıyla saptanması uygun olacak; bu çerçevede de ilgili proje çalışmalarında teşhis edilen problemler, indekslenme ve veri tabanında yer alma ekseninde kısaca çözümlenecektir.

Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerine indekslenme açısından bakıldığında örneğin, “ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı”nda beş felsefe dergisinin (“Felsefe Dünyası”, “FLSF”, “Kaygı”, “Kutadgubilig” ve “Beytulhikme”) yer aldığı görülmektedir. Bununla birlikte ülkemizde yayımlanan felsefe dergileri bu liste tarafından tüketilmemektedir. Dahası, örneklenen ve benzeri indeksler, belirli ölçütler kapsamında olmak üzere yalnızca güncel yayımları takip etmekte, bu bakımdan da daha önce yayımlanmış felsefe dergilerini içermemektedir. Bu husus, artık yayın hayatına devam etmeyen ve indekslerde çeşitli nedenlerle yer almayan felsefe dergilerinin

(gerek) bibliyografik verilerinin (gerekse de dijital ortamda tam metinlerinin) erişiminde ciddi bir sorun bulunduğunu göstermektedir.

Aynı konuya ülkemizdeki bazı veri tabanları çerçevesinde bakıldığında ise bu sorun ilk bakışta kısmen çözülmüş gibi görünmektedir. Söz gelimi “Milli Kütüphane Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası” ve “Milli Kütüphane Makaleler Bibliyografyası”nda artık yayın hayatına devam etmeyen felsefe dergilerinin bibliyografik verileri bulunmaktadır. Bununla birlikte daha derinlikli bir araştırmada, bu iki veri tabanında da yer yer yanlışlığa varan bibliyografik verilerin sunulduğu, tüm dergilerin kapsamadığı, kapsanan dergilerin de tüm sayılarının yer almadığı saptanabilmektedir. Söz gelimi örneklerle belirtilirse bir ve aynı derginin “Milli Kütüphane Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası”nda üç ayrı isim altında üç farklı dergi olarak listelendiği anlaşılmaktadır (“Felsefe Arkivi” dergisi; “Felsefe Arkivi”, “Felsefe Arşivi” ve “Felsefe Arkivi” olarak üç ayrı dergi şeklinde görünmektedir). Yine, yirmi yılı kapsayan bir süre boyunca yayımlanan “Felsefe” adlı derginin kırkın üzerinde sayısı olmasına karşın yalnızca beş sayısı bu son bibliyografyada yer almakta; 1982-1983 yılları arasında yedi sayı yayım yapan “Yazko Felsefe Yazıları Dergisi”ne ise bu bibliyografyada yer verilmemektedir. O hâlde, geçmişten günümüze ülkemizde yayımlanan felsefe dergilerinin bibliyografik verilerine erişimde veri tabanları açısından da sorun bulunmaktadır.¹

Şimdi, kısaca özetlenen bu gerekçeler bağlamında, yukarıda sözü edilen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında, felsefe disipliniyle sınırlı olmak koşuluyla internet erişimli bir “Felsefe Veri Tabanı”nın hazırlanması çalışmalarına başlanmıştır. Söz konusu veri tabanının iki amacı bulunmaktadır: İlk amaç, başlangıcından günümüze, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerinin “bibliyografik” verilerinin tam ve eksiksiz bir şekilde hazırlanarak araştırmacıların hizmetine sunulmasıdır. Bunu takip edecek ikinci amaç ise (gerekli koşullar temin edilebildiği sürece) bibliyografik verilerin yanında, veri tabanında yer alacak olan dergilere ait çalışmaların özet ve/veya tam metinlerinin erişime sunulmasıdır.

Bu çalışma, sözü edilen projenin beşinci adımı olarak “Felsefe Semineri Dergisi”, “Felsefe Tercüme Dergisi”, “Dün ve Bugün Felsefe”, “Toplumsal Bilimler ve

¹ Bu noktada, yayım hayatını sürdüren felsefe dergilerinin kendi internet siteleri üzerinden bibliyografik verilerini listeleyip listelemediği hususu gündeme getirilebilir. Ancak kısa bir tarama, ilgili konunun problemler içerdiğini son derece net bir biçimde göstermektedir.

Felsefe İçin *Impetus*” ve “Bilim Felsefe Tarih” dergileri ile ilgili bibliyografik bir çalışmadır. Bu ve takip eden/edecek bibliyografyaların temel hedefi, yukarıda sözü edilen veri tabanının fiiliyata dökülmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim almaktır. Bu bağlamda, geniş ve uzun vadeli bir projenin ilk adımlarından biri olarak hazırlanan çalışmanın Türkiye’deki felsefe yayıncılığına bir katkı sunması öngörülmekte; bulunacak eksikliklerin, önerilerin ve her tür değerlendirmenin makalenin “sorumlu yazar”ına iletilmesi beklenmektedir.

Bibliyografik veriler sunulurken derginin ilk sayısından basılı son sayısına kadar geçen dönem dikkate alınmış; sayı numaraları ile birlikte derginin basıldığı yıl birlikte gösterilmiş; her sayının editör, yayın kurulu ve ilgili diğer bilgileri dipnotlar ile verilmiş; ayrıca son olarak yayın süreci boyunca dergideki önemli değişikliklere yine dipnotlar üzerinden dikkat çekilmiştir (Bununla birlikte, ilgili dergiye ait bilgilerdeki temel verilerde bir değişiklik olmamış ise söz konusu bilgiler tekrar edilmemiş, dipnotlarda gerekli malumat okuyucuya aktarılmıştır).

Felsefe Semineri Dergisi

1/1939²

Aster, Ernst von. “Felsefe ve İstanbul Üniversitesinde Felsefe Tedrisatı”, 1/1939: 1-14.³

Tunç, Mustafa Şekip. “Ruhiyatta İç ve Dış Meselesi ve Bunları Tetkik Metodlarının Kıymeti”, 1/1939: 15-29.

Reichenbach, Hans. “İllyet ve İstikra”, 1/1939: 30-45.⁴

Aster, Ernst von. “Felsefe Tarihinde Tekâmül Mefhumu”, 1/1939: 46-55.⁵

Ülken, Hilmi Ziya. “İslâm Felsefesinde Akıl ve İman Meselesi”, 1/1939: 56-72.

[İpşiroğlu] Şevket, Mazhar. “Felsefî Antropoloji (Max Scheler)”, 1/1939: 73-86.

Eralp, Halil Vehbi. “Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri”, 1/1939: 87-152.

[İpşiroğlu] Şevket, Mazhar. “Fenomenoloji”, 1/1939: 153-164.

Nazmi, Nezahat. “Mantikî Behaviorism’in Carnap ve Reichenbach’a Göre Tefsiri”, 1/1939: 165-186.

² Yazı İşleri: H. Vehbi Eralp. İstanbul Üniversitesi Yayınları, Türkiye Basımevi, İstanbul.

³ (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

⁴ (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

⁵ (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

Heidegger, Martin. “Metafizik Nedir?”, çev. Mazhar Şevket [İpşiroğlu] ve Suud Kemal [Yetkin], 1/1939: 187-202.

Felsefe Tercümeleeri Dergisi

I(1)/1947⁶

- Aiskhylos. “Agemennon”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 8-9.
- Aiskhylos. “Kalıntı 44”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 10-11.
- Sophokles. “Aias”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 10-11.
- Sophokles. “Antigone”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 10-11.
- Sophokles. “Kıral Oidipus”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 12-13.
- Euripides. “Herakles”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 14-15.
- Euripides. “Medeia”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 14-15.
- Euripides. “Kalıntı 1047”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 14-15.
- Euripides. “Bakkhalar”, çev. Suad Y. Baydur, Yunanca-Türkçe, I(1)/1947: 14-15.
- Kranz, Walter. “Açıklamalar”, çev. Suad Y. Baydur, I(1)/1947: 16-17.
- Cahiz, Ebu Osman. “Kitab-ül-Hayvan’dan”, çev. Nafiz Danışman, Arapça-Türkçe, I(1)/1947: 18-31.
- Herder, Johann Gottfried. “Über das Dichten in der Mutterspracher / Anadalinde Şiir Yazmak Üzerine”, çev. Zahide Gökberk, Almanca-Türkçe, I(1)/1947: 32-35.
- Dilthey, Wilhelm. “Traum / Rüya”, çev. Macit Gökberk, Almanca-Türkçe, I(1)/1947: 36-49.
- Blaise, Pascal. “Lettres Écrites a un Provincial – par un de ses Amis. Lettre Première / Bir Taşralıya – Dostlarından Biri Tarafından Yazılmış Mektuplar. Birinci Mektup ”, çev. Bedia Akarsu, Fransızca-Türkçe, I(1)/1947: 50-67.
- Diderot. “Principes Philosophiques sur la Matière et le Mouvement / Madde ve Hareket Üzerine Felsefî Prensipler”, çev. Şerif Hulusi, Fransızca-Türkçe, I(1)/1947: 68-79.
- Maine, Biran de. “Résumé des Mémoires Couronnés par L’Institut de France, L’Académie de Berlin et L’Académie de Copenhague / Institut de France, Berlin

⁶ Çıkaranlar: Hilmi Ziya Ülken, Macit Gökberk. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergi 6. Basıldığı Yer: Üniversite Matbaası Komandit Şti., İstanbul.

Akademisi, ve Copenhagen Akademisi Tarafından Taktire Uğramış Olan Muhtıraların Kısaltılmışı”, çev. Hilmi Ziya Ülken, Fransızca-Türkçe, I(1)/1947: 80-97.

Comte, Auguste. “Discours sur l’ensemble du Positivisme – Première Partie. Esprit Fundamental du Positivisme / Birinci Kısım. Positivizmin Esas Zihniyeti”, çev. F. Pulat, Fransızca-Türkçe, I(1)/1947: 98-117.

Darwin, Charles. “From the ‘Autobiography’ / ‘Autobiography’den”, çev. Muzaffer Aşkın, İngilizce-Türkçe, I(1)/1947: 118-131.

Ülken, Hilmi Ziya. “Türk Felsefe Dilinin Gelişmesi”, I(1)/1947: 135-143.

Eralp, Halil Vehbi. “Platon’dan Dilimize Çevrilen Bazı Diyaloglar”, I(1)/1947: 144-148.

Dün ve Bugün Felsefe

1/1985⁷

Küpüşoğlu, Mustafa. “I. Bölüm: Bilim, Felsefe, Yöntem’: Giriş”, 1/1985: 13-16.⁸

Born, Max. “Simge ve Gerçeklik”, çev. Ersin Dur, 1/1985: 17-31.

Küpüşoğlu, Mustafa ve Ersin Dur. “Kuantum Fiziği, Termodinamik ve İnsan İlişkileri”, 1/1985: 32-42.

Sartre, Jean Paul. “Huis-Clos’nun Kaydı İçin Yapılan Söyleşi”, çev. Yeşim Özçer, 1/1985: 43-44.

Binoche, Bertrand. “‘Cehennem Başkalarıdır’; Yazarın Kendi Yorumunun Eleştirisi”, çev. Yeşim Özçer, 1/1985: 45-53.

Denkel, Arda. “II. Bölüm: Dünün Felsefesine Bakış – Bugünün Felsefesine Bakış”, 1/1985: 55-58.⁹

Descartes, René. “Metot Üzerine Konuşma’dan”, çev. K. Sahir Sel, 1/1985: 59-61.

Descartes, René. “İlk Felsefe Üzerine Düşünceler’den”, çev. Yeşim Özçer, 1/1985: 62-67.

Hobbes, Thomas. “Descartes’a Karşı”, çev. Şahin Küpüşoğlu, 1/1985: 68-69.

⁷ Genel Yönetmen: Ahmet Cemal. Yayın Kurulu: Arda Denkel, Ahmet Cemal, Mustafa Küpüşoğlu, Ahmet Güngören, Ali Bayramoğlu. Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul.

⁸ Dergideki ilgili ana bölümün giriş ve tanıtım yazısıdır.

⁹ Dergideki ilgili ana bölümün giriş ve tanıtım yazısıdır.

Ayer, Alfred Jules. “Düşünüyorum, Öyle ise Varım”, çev. Ahmet Cemal ve Mustafa Küpüşoğlu, 1/1985: 70-75.

Aristoteles. “Metafizik’ten”, çev. Ahmet Arslan, 1/1985: 76-95.

Leibniz, Wilhelm Gottfried. “Samuel Clarke’la Yazışmalar’dan”, çev. İbrahim Şen, 1/1985: 96.

Denkel, Arda. “Nesneler ve Özdeşlik”, 1/1985: 97-119.

Bayramoğlu, Ali. “‘III. Bölüm: Siyaset ve Siyasal Düşünce’: Siyaset Üzerine”, 1/1985: 121-139.¹⁰

Mardin, Şerif. “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, 1/1985: 140-166.

Mardin, Şerif. “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, çev. Şeniz Gönen, 1/1985: 167-195.

Güngören, Ahmet. “IV. Bölüm: Genel İnsan Bilim”, 1/1985: 197-207.¹¹

Arkoun, Muhammed. “Kur’an-ı Kerim’in 18. Suresinin Okunması”, çev. Cemal Bali Akal ve Osman Sadettin, 1/1985: 208-226.

Oktay, Cemil. “Arkoun Üzerine Cemil Oktay ile Kısa Bir Söyleşi”, 1/1985: 226-227.

Deleuze, Gilles. “Göçebe Düşünce”, çev. Seniha Akar, 1/1985: 228-236.

Cemal, Ahmet. “‘V. Bölüm: Kültür ve Estetik/Felsefi Boyutlar’: Felsefe ve Kavram Olarak Kültür ve Sanat”, 1/1985: 237-241.¹²

Lukács, Georg. “Bir Sinema Estetiğine İlişkin Düşünceler”, çev. Ahmet Cemal, 1/1985: 242-247.

Lukács, Georg. “Yazarlar ve Eleştirmenler”, çev. Ahmet Cemal, 1/1985: 248-260.

Toplumsal Bilimler ve Felsefe İçin *Impetus*

1/1986¹³

Nalbantoğlu, Hasan Ünal. “Pozitivist Bilimcilik Anlayışı ve Sosyal Bilimlerde

¹⁰ Dergideki ilgili ana bölümün giriş ve tanıtım yazısıdır.

¹¹ Dergideki ilgili ana bölümün giriş ve tanıtım yazısıdır.

¹² Dergideki ilgili ana bölümün giriş ve tanıtım yazısıdır.

¹³ Yayın Yönetmeni: Taki Akkuş. Yazı Kurulu: Ali Çağlar, Serdar Dalkır, Süleyman Durgun, İlyas Hakkacı, Serdar Sayan, Çağlar Tuncay. 4Eylül Yayınları, Sivas.

Alternatif Felsefe Arayışları”, 1/1986: 1-17.¹⁴

Sayan, Erdinç. “Functionalism and the Mental”, 1/1986: 18-36.

Hegarty, Michael. “The Foundations of the Turing Machine Functionalism”, 1/1986: 37-45.¹⁵

Ergüden, Akın. “Genetic Epistemology: A Case of Interactionism between Philosophy and Psychology”, 1/1986: 46-86.

Gönül, F. Fusun. “An Achievement Function for the Bureaucrat”, 1/1986: 88-100.

İnam, Ahmet. “Bir Toplumsal Bilim Düşüncesi [Yazın Taraması/Literatur Survey]”, 1/1986: 101-127.

Tuncay, Çağlar. “Dil ve Fizik Felsefesi Yönlerinden ‘Dil Yönünden Fizik Felsefesi’ [Kitap Eleştirisi/Book Review]”, 1/1986: 128-145.

Impetus Yazı Kurulu. “Metu Studies in Development [Dergi Tanıtma/Journal Recommendation]”, 1/1986: 146-147.

2/1987¹⁶

Çelik, Ahmet. “Publication Barriers in Social Science Journals”, 2/1987: 1-8.¹⁷

Nalbantoğlu, Hasan Ünal. “Teknoloji Sorununa Bazı Felsefesi Yaklaşımlar Üzerine”, 2/1987: 9-29.

Hegarty, Michael. “The Social Content of Descriptions for Psychological Theory”, 2/1987: 30-38.¹⁸

İnam, Ahmet. “Sosyal Bilimlerde Felsefenin Oynadığı Rol Üstüne Bazı İlk Düşünceler”, 2/1987: 39-45.

¹⁴ Bu yazı dahil F. Fusun Gönül’ün yazısını da içerecek şekilde, makalelerde, eser dili Türkçe ise İngilizce “Başlık” ve “Özet (*Summary*)”, eser dili İngilizce ise de Türkçe “Başlık” ve “Özet” bulunmaktadır (Bununla birlikte makalelerin yazıldığı dilde “Özet/Summary” bulunmamaktadır).

¹⁵ (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

¹⁶ Yayın Yönetmeni: Ali Çağlar. Yazı Kurulu: Ali Çağlar, Serdar Dalkır, Ethen Dural, İlyas Hakkacı, Serdar Sayan, Çağlar Tuncay, Ertuğrul R. Turan. Öziller Yayınları, Ankara.

¹⁷ (Ahmet İnam’ın yazısı hariç olmak kaydıyla) bu yazı dahil Ertuğrul R. Turan’ın yazısını da içerecek şekilde, makalelerde, eser dili Türkçe ise İngilizce “Başlık” ve “Özet (*Summary*)”, eser dili İngilizce ise de Türkçe “Başlık” ve “Özet” bulunmaktadır (Bununla birlikte makalelerin yazıldığı dilde “Özet/Summary” bulunmamaktadır).

¹⁸ (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

Kaş, Ali. “Michel Pecheux ve Söylem Çözümlemesi”, 2/1987: 46-55.

Özer, Sevinç. “The American 1920’s: Panorama of an Era – America is not Interesting”, 2/1987: 56-73.

Turan, Ertuğrul R. “Ölüm Üzerine Düşünceler”, 2/1987: 74-85.

Göksungur, İbrahim. “Yılmaz Akyüz. *Fiyat Mekanizması ve Makroekonomik Dengesizlikler* [Kitap Eleştirisi/Book Review]”, 2/1987: 86-88.

Sayan, Serdar. “R. H. Ballance, J. A. Ansari & H. W. Singer. *The International Economy and Industrial Development* [Kitap Eleştirisi/Book Review]”, 2/1987: 89-93.

Kafaoğlu, Asuman Başer. “John Searle. *Minds, Brains and Science* [Kitap Eleştirisi/Book Review]”, 2/1987: 94-95.

Bilim Felsefe Tarih

1/1991¹⁹

Dölen, Emre. “*Genç Kimyager Dergisi Üzerine Bir İnceleme*”, 1/1991: 9-50.

Kazancıgil, Aykut. “Türkiye’de Tıbbi Fizik ve Fizik Biliminin Tarihi Hakkında Bir Kaynakça Denemesi”, 1/1991: 51-80.

Karlıağa, Bekir. “Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm Düşüncesinin Rolü (Arapça’dan Latince ve İbrânceye Tercüme)”, 1/1991: 81-112.

Kazancıgil, Aykut. “Mehmet Şerafettin Yaltkaya (1879-1947)”, 1/1991: 113-142.

Duralı, Teoman. “Felsefe-Bilim’e Ramak Kalmışken. Türklerin Düşünce Tarihi ve Felsefe-Bilim”, 1/1991: 143-173.

Topdemir, Hüseyin Gazi. “İbnü’l Heysen’in Optik Araştırmaları”, 1/1991: 174-194.

Kazıcı, Ziya. “Tarihî Seyri İçerisinde Hilafet Müessesesi”, 1/1991: 195-240.

Bulut, Ahmet. “Ebû Hayyân El-Endelusi”, 1/1991: 241-276.

Karlıağa, Bekir. “Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve Onsekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi”, 1/1991: 277-332.

KAYNAKÇA

AKYOL, O. Faruk ve Sanem Yazıcıoğlu ÖGE (haz.), (2000). *Türkiye Felsefe Yayınları*

¹⁹ Yayın Kurulu: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Doç. Dr. Bekir Karlıağa, Prof. Dr. Hüseyin Hatemi, Dr. İsmail Kılıçoğlu. Hikmet Neşriyat, İstanbul.

Kaynakçası. Kitaplar-Makaleler (1928-1999), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

BOLAY, Süleyman Hayri ve İsmail KÖZ (2007). *Türkiye’de Düşünce Yayınları Kaynakçası (1839-2007)*, Ankara.

YILMAZ, Muhsin; ÇIVGIN, Ayşe Gül ve Ümit ÖZTÜRK (2013a). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (I)”, *Kaygı*, 20: 253-272.

YILMAZ, Muhsin; ÇIVGIN, Ayşe Gül; ÖZTÜRK, Ümit ve Derya AYBAKAN (2013b). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (II)”, *Kaygı*, 20: 273-298.

ÖZTÜRK, Ümit; YILMAZ, Muhsin ve Ayşe Gül ÇIVGIN (2014a). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (III)”, *Kaygı*, 22: 143-155.

ÇIVGIN, Ayşe Gül ve Ümit ÖZTÜRK (2014b). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (IV)”, *Dört Öge*, 3(6): 181-191.

DEDE CÖNGİ SİYÂSETNÂMESİ'NDE KADININ VE VALİNİN SİYASAL GÖREVLERİ: HUKUK-SİYASET İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA

Özet

Hukuk-siyaset ilişkisi, hukuk felsefesinin temel problemlerinden biridir. Hukuk adamının siyasal itkilerle karar alması ise yalnız hukuk felsefesinin değil, hukuk bilimin ve gündelik siyasetin de problemidir. Dede Cöngî Efendi, Siyâsetnâme'de bu temel problemi ele almakta, meseleyi hem hukuki hem siyasal açılardan hem de kadının ve valinin görev ve yetkileri bakımından analiz etmektedir. Ona göre kadının da vali gibi, zorunlu durumlar dışında da siyaseten karar alması söz konusudur. Bu, aynı zamanda hukukun halk nezdinde güvenilirliğini de sağlamlaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Dede Cöngî, Siyâsetnâme, Kadı, Vali, Siyaseten Hüküm Vermek.

POLITICAL DUTIES OF QADI AND GOVERNOR IN DEDE CONGI'S POLITICAL TREATISE: A COMPARISON ON THE RELATIONSHIP BETWEEN LAW AND POLITICS

Abstract

The relationship between law and politics is one of the basic problems of philosophy of law. Lawman's judgement to give under political influences is not only a problem of philosophy of law, it is also one of the problems of law and daily politics. Dede Cöngî Efendi takes this problem in his Siyasetname and analyses it legally, politicaly and in terms of functions and powers of governor and judge. According to him judge, as governor does, should take political decisions even if it does not necessary. This will also consolidate laws reliability by the peoples sight.

Keywords: Dede Cöngî, Siyâsetnâme, Qadı (Judge), Governor, To Give Judgement Politicaly.

GİRİŞ

Klasik İslâm düşünce geleneğinde gördüğümüz nasihatname ve siyasetnameler, esas itibariyle ahlaki eserler olarak kabul edilebilirse de aynı zamanda birer hukuk ve siyaset eseri olarak da ele alınıp değerlendirilebilirler. Bir yöneticide yahut hükümdarda bulunması elzem olan ve aranan en değerli erdemın adalet olmasından hareketle başka bazı erdemlere de yer verildiği halde siyasetnameler; genel olarak adaleti öven, adaletin nasıl tesis edilebileceğini anlatan, geçmiş örneklerden hareketle adaletli yönetimi ve adil yöneticiyi yücelten ve bu düşünceyi, tarihi ve edebi çeşitli örneklerle kuran metinlerdir. Zira söz konusu eserlerde muhatap, doğrudan yöneticilerdir ve eser, söz konusu yöneticiye ithaf ve takdim edilir; yerel yöneticiler, vezirler veya sıklıkla görüldüğü üzere hükümdarın kendisi kanun ihdas ederken bu kanunları uygularken ve genel olarak yöneticiliğinde adil olmaya, adil davranmaya, adaletten ayrılmamaya davet edilir. Ayrıca bu hukuki ve siyasi davetin dini yönü de kuvvetle vurgulanmak bakımından, adil yönetimin hakça olduğu, dinin temel ilkelerinden olduğu ve dindar bir yaşamın ve yönetimin en uygun örnek olduğu ortaya konur. Gerçekten de İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis külliyyatı da adalete ilişkin pek çok ayet-i kerime ve hadis içermektedir.

Bireysel bir erdem olmak bakımından değil, fakat toplumsal bir dinamik olmak bakımından adalet, hukuki olduğu kadar siyasal nitelikleri de haizdir ve hukuk ile siyaset arasında bu anlamda yakın bir ilişki tanımlamak mümkündür. Hukuk insanı ile siyasetçi arasındaki ilişki, bazen bu iki farklı etkinlik alanından iki farklı kimsenin ilişkisi yahut teması anlamına gelse de bazen aynı kimsenin bu iki farklı niteliğe sahip olması da söz konusu olabilir. Öyle ki siyasetçinin hukuk bilmesi ve hukuka uygun davranması da hukukçunun siyasal bazı yönelimlere sahip olması ve siyasal kaygılarla hüküm bağlaması da sıklıkla görülen türdendir. Modern dönemde ortaya çıkan hukuk felsefesi disiplininin temel tartışmalarından biri, işte bu temel üzerinde yükselir ve hukuk kaynağının ne olduğu ve ne olması gerektiği konusuna dek genişletilir.

İslam hukuk metinlerinin tümü, esas itibariyle dini kaynaklara ve dolayısıyla doğal hukuka dayanır ki bu türden insan-üstü kaynakların hiçbiri pozitif hukuk için kabul edilir olmadığı gibi, temelde hukukun, hukuk ve hukukçu dışında bir kaynağa dayanması da söz konusu edilemez. Bu anlamda pozitif hukuk, modern anlamda yasanın temeline, doğal hukukun sahip olduğu türden dini, tarihi, örfi vb. kaynakları değil; insanı, aklı ve akıl sahibi insanı koymaktadır. Ancak hukukun kaynağına ilişkin öngörölmüş ve hukuku bazı uygunsuz müdahalelerden uzaklaştırmayı amaçlayan bu

radikal dönüşüm, bir başka problemi, yani akıl varlığı olduğu kadar siyasal (toplumsal ve politik) bir varlık da olan insanın hukuka, siyasal yaklaşımı problemini doğurmuştur. Hayata karşı esas itibariyle politik tavır alan modern insan, hem siyasetçi olarak hukuku tesis ederken hem de hukukçu olarak hüküm bağlarken siyasal davranmaktan kendini alamamaktadır.

Öte yandan doğal hukukun kaynağı ve esası, eşyanın tabiatında ve içeriğinin adaletinde bulunmaktadır. Burada söz konusu olan, insan ve toplum olduğundan, bu eşyanın tabiatı, doğa dışı, akli yahut deneysel-rasyonel unsurlardadır. Pozitivist anlayışa göre söylersek toplumsal ilişkilerdedir. Kısacası bu unsurlarda, insanın anlama yetisinin nesnesini teşkil eden objektif verileri haiz vasıflar mevcuttur. Bu vasıfları ihtiva eden ilkeler, kendiliğinden eşyanın tabiatına uygun düştüğü içindir ki adildir yahut öyle telakki edilirler. Burada temel argüman, yasa ilkesini ortaya çıkaran içeriğin adil oluşudur. Eşyanın tabiatına uygun bir içerik, kendiliğinden bu tabiata uygun bir ilkenin doğuşuna sebep olduğundan yasa ilkesi; kendiliğinden ve öncüllerin zorunlu sonucu olarak eşyanın tabiatına uygun ve adil telakki edilen bir yapıya kavuşmaktadır (Bonnard 1936: 26).

Buna karşın, pozitif hukukun bambaşka bir kaynağı ve esası bulunmaktadır. Söz konusu hukuk ilkeleri, insana objektif bir biçimde arz olunmuş olmayıp insanlar tarafından vaz' edilmiş, sonradan ve sun'i şekilde oluşturulmuşlardır. İçerikleri tümüyle insanın dilediğidir veya uygun bulduğudur. Adil olmak özelliğini kendiliğinden taşımazlar, bunların bir ilke olmaları, yalnızca onu vaz' etmek salahiyetini haiz bir makam tarafından vaz' edilmiş olmalarından ileri gelmektedir. Böylece tesis edilen hukuk nizamı, adalet ilkesini muhtevi olmaktan uzaktır, hatta meta-hukuksal bir kavram olarak pozitif hukuk ilkelerince sınırlanmış hukuk felsefesi alanının dışında kalır. Dolayısıyla yasa ilkesinin hukuki değeri, onu teşkil eden beşeri unsurlar sayesinde bir hüküm ifade eder. Burada önemli olan adalet ilkesini aramak değil, kanun olarak vaz' edilmiş ilkeye uygunluk ilkesidir. Yasal sistem, tümüyle insanidir. Doğal hukuk, telakki tarzı bakımından tamamıyla maddi iken, pozitif hukuk şekilseldir (Bonnard 1936: 27). Başka bir deyişle hukukun ve kanunun kaynağı problemi, bir adım sonra hukukun meşruiyeti problemine dönüşmektedir denebilir.

Tanımı gereği doğal hukuk, toplumsal düzenlemeyi sağlamak için belirlenecek yasaların (pozitif yasaların), daha üstün, daha genel ve değişmez kurallar bütününe teşkil eder. Bu üstün, genel ve değişmez kurallar; toplumun adet, örf ve geleneklerine olabildiği gibi, din gibi, ilahi bir kaynağa da dayanabilir. Burada temel husus, söz konusu kuralların

tartışılmaya yer olmaksızın toplum genelince kabul görmüş olmasıdır. Örneğin, İngiliz anayasasının yazılı metne dönüştürülmemiş olmasının temel nedeni; yasaların, hakimlerin hükümleri yahut içtihatları sonucunda vücuda gelmesi ve ahlaki kurallar üzerinde toplumsal uzlaşımın en üst seviyede sağlanmış olmasındandır. Toplumsal yaşamın temel dinamikleri olan gelenek, örf, din ve ahlak gibi kavramların İslâm hukukundaki durumu da bundan ibarettir.

Doğal hukuk, pozitif hukukun önünde bir yol göstericidir. Toplumu oluşturan insanlarca, kendiliğinden ve sorgulanmaya gerek duyulmaksızın kabul edilen bu temel yasalar üzerine ve bu yasalar ile uyumlu yeni yasalar tesis etmek mümkündür. Zira pozitif yasaların yalnızca kendilerini yazan, yasa yapma yetkisine sahip kimselerin bilgi ve yetkisine dayanması, bu yasaların meşruiyet ve tesir gücünü sorgulanır kılacaktır. Bu anlamda, pozitif yasaların, amaçlarına ulaşabilmek için birtakım genel kurallara uyması zaruri bir hal alacaktır (Hacıkadıroğlu 1996: 5). Hukukun iktisat ve sosyoloji gibi bilim dallarından bağımsız bir yapısının olabileceği düşüncesi, hukuku şekilden ibaret bir hale getirecektir (Bonnard 1936: 29). Başka bir deyişle hukukun kaynağı, insanın iradesi dışında, maddi ve kendisini insan idrak ve iradesine zorunlu olarak kabul ettiren bir kaynak olmalıdır. Bu anlamda, hukukun temel kaynağı ahlak yahut din gibi bir kaynak olabilir. Felsefe tarihinde uzun tartışmaların konusu olan, otoriter ahlak ile rasyonel ahlak ayrımında da gerek filozoflar gerekse Hıristiyan ve Müslüman ilahiyatçılar rasyonel ahlakın tarafında yer almışlardır. Böylece de kanunların objektif kaynağı olan hukuku, bir devlet sistemi haline getirmişlerdir (Bonnard 1936: 30).¹ İşte Siyâsetnâme'de Dede Cöngî Efendi -elbette doğal hukuk-pozitif hukuk tartışmasından haberdar olmaksızın- ana kaynağı bakımından dini ilkelere dayanan ve tümüyle insani olan bir yasal düzen ve hukuki sistem önermektedir. Kaldı ki Dede Cöngî'nin, sistemin fiilen içinde bulunduğu, İslâm hukuk camiasında hakimlik-kadılık görevini yürüttüğü hatırlanmalı ve mesele tarihsel perspektif içerisinde ele alınmalıdır.

Gerek Siyâsetnâme gerekse Tercüme-i Siyâsetnâme'nin, yalnız İslâm ve Osmanlı hukuk tarihi bakımından değil, aynı zamanda İslâm hukuk felsefesi bakımından da ne denli önemli bir eser olduğuna gereği gibi işaret edebilmek elbette bir zorunluluktur fakat söz konusu bu noktanın ayrıntılı bir incelemesinin gerekliliği ve bu çalışmanın konusunu ve

¹ Hukuki ilkenin; vazı'ı olan makam dolayısıyla tefrik edilmesi zorunludur. İnsana veya insani iradeye dayanan bir ilke hipotetik, fakat insan-dışı veya insan-üstü bir güce dayanan ve insanı uymaya mecbur bırakan bir ilke kategoriktir. Bu anlamda yasa ilkesinin içeriğinin kaynağı beşeri temeller olabilirse de emrinin; din, ahlak, töre, vb. insan-üstü kaynaklar olması hukuki sistemin kudreti ve devamlılığı bakımından zorunludur. Ayrıntılarına giremediğimiz bu meselenin efraklı bir tahlili için bkz.: Bonnard, *a.g.e.*, s.29.

sınırlarını aşması dolayısıyla burada meseleye kısaca işaret etmekle iktifa edeceğiz. Hukuk felsefesinin bir disiplin olarak kurulması ile incelememize konu olan eserin yazılması arasında, anakronik olarak yaklaşık üç yüz yıl bulunmaktadır. Buna rağmen hukuka felsefi yaklaşımı, hukukun ve ilişkide olduğu ahlak ve siyaset gibi alanları hukuk açısından tahlili, hukukun teorik ve pratik problemlerine yönelik çözüm önerilerindeki realist ve felsefi yaklaşımı; eserin felsefi, başka bir deyişle modern hukuk felsefesi gözü ile yeni bir okumasını mümkün ve hatta zorunlu kılmaktadır. Çalışmamızda ele aldığımız konu olan vali-kadı ilişkisi ve bu ikisinin yetki ve görev farkları, tam da bu bağlamda hukuk felsefesinin pozitif hukuk anlayışından tevarüs ettiği hukuk-siyaset veya hukukçu-siyasetçi ilişkisi bağlamında okunmaya çalışılmıştır.

Konu ve kavramlarını karşılaştırmalı takip ettiğimiz Minkârizâde İbrâhîm Kemâle'd-Dîn (Dede Cöngî Efendi -ö.1567-68)'nin Risâle-i Siyâsetu's-Şer'iyye veya bilinen adıyla Siyâsetnâme adlı eseri ve onun Şeyhu'l-İslâm Meşrepzâde Mehmed Ârif Efendi (1791-1858) tarafından, tarihi Türkçeye tercümesi olan Tercüme-i Siyâsetnâme, bu temel kavramlar üzerinde yükselmekte ve hukuk-siyaset ilişkisini irdelemektedir.

Dede Cöngî (Amasyevî) Efendi'nin²; tam adı Kemâlu'd-Dîn İbrâhîm b. Bahşi (Yahşi) b. İbrâhîm'dir. İlk görev yeri olan Tire Kara Medrese'ye nispetle şöhreti "Kara Dede"dir. Dede Halife veya Dede Efendi lakaplarıyla da anılır. Amasya civarındaki Sonusa (Sonusa, Uluköy) doğumludur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, 16. yüzyılın hemen ilk yıllarında doğmuş olması muhtemeldir. H. 952'de ise Halep Hüsrev Paşa medreselerinde, müftü ve müderris olmuş ve H. 965 (1558)'te Kefe³ müftülüğü

² Hayatı hakkında fazla bilgi sahibi olmadığımız Dede Cöngî Efendi'nin, yaşamı ve eserleri hakkında bilgi için bkz.: Nev'izâde Atâi (1989), Kara Dede md., *Şakâik-i Nûmâniyye ve Zeyilleri, Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik*; haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, s.119 vd.; Mehmed Süreyyâ (1308), Kemâleddîn Efendî (Kara Dede) md., *Sicill-i Osmânî yâhüd Tezkire-i Meşâhîr-i Osmânî*, c.4, Matbaâ-i Âmire, s.79; Bursalı Mehmed Tâhîr (2009), Dede Cöngî md., *Osmanlı Müellifleri*, c.3, Ankara: Bizim Büro Basımevi; Ahmet Akgündüz (1994), 'Dede Cöngî' md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.9, İstanbul TDV Yayınları, s.76. Ayrıca bkz. *MEBTA* (1964), c.12, İstanbul: MEB. Basımevi, s.395; *Meydan Larousse Büyük Lugat ve Ansiklopedi* (1970) Dede Cöngî md., c.3, İstanbul, s.437 ve Ahmet Akgündüz (1990), *Osmanlı Kânûnnâmeleri*, c.4, s.127-212 ve c.1, s.41, 150 vd., İstanbul: FEY Vakfı Yayınları; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi-Devirler, İsimler, Eserler, Terimler* (1977), c.2, İstanbul: Dergah Yayınları; Carl Brockelmann (1937), *Geschichte der Arabischen Litteratur, Erster Supplementband*; c.1, E. J. Brill, Leiden, s.498.

³ Kırım Yarımadası'nda, bu günkü Ukrayna sınırları içinde kalan liman kenti Kefe, Fatih Sultan Mehmet devrinde, Cenevizlilerden alınarak fethedilmiştir (1475). 1547'de yapılan bir tespite göre Kefe'nin nüfusu, yaklaşık on altı bin iken, bunun yaklaşık yedi bin dört yüz kadarını Müslüman toplum oluşturmaktaydı. Şehrin temel geçim kaynağı ticaret olduğundan, çok işlek bir limanı, iskelesi ve gümrüğü mevcuttu. İstanbul'un, yağ gibi hayvansal ürün ihtiyacının çok büyük kısmı Kefe tarafından karşılanmakta idi. Kefe, 1783'te Ruslar tarafından ele geçirildi. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Yücel Öztürk (1994), 'Kefe' md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.9, İstanbul, s.182; 'Kefe' md., Nev'izade

görevine getirilmiştir. H. 971 (1564)’te görevden azlolunmuş fakat yerine getirilecek olan Mahmud Paşa Medresesi müderrisi, görevi kabul etmeyince karar geri alınmış ve Dede Cöngî Efendi görevde kalmıştır. H. 972 (1565)’te görevinden yaşlılık sebebiyle istifa etmiş, Bursa’ya yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Ölüm tarihi H. 975 (1567-68)’dir. Metinde yer yer “müellif” olarak andık.

Şeyhulislam Meşrepzâde Ârif Efendi; Kadıasker Meşrepzâde Ali Efendi’nin torunu, müderris Şâtırzâde Emin Efendi’nin oğludur. İstanbul’da doğmuş ve döneminin tanınmış alimlerinden dersler almıştır. 1817’de müderris olmuş, çeşitli devlet görevlerinin ardından 1835’te Galata Kadılığına atanmış, daha sonra ise, Mekke Kadılığı payesi almıştır. İslam hukukuna olan derin vukufu dolayısıyla fetva eminliği görevine iki kere atanmış, İstanbul Kadılığı ve Anadolu Kadıaskerliği payeleri almıştır. 1846’da Meclis-i Valâ-yı Ahkâm-i Adliye azalığı, 1847’de Anadolu Kadıaskerliği, 1852’de Rumeli Kadıaskerliği yaptıktan sonra 1854’te Şeyhulislam olmuş ve 1858’de vefat edene dek bu görevi sürdürmüştür.⁴ Siyâsetnâme’nin tercümesi de bu yıl yayımlanmıştır. Metinde adı “mütercim” olarak da anıldı.

Risâle fi Siyâsetu’ş-Şer’îyye veya daha çok bilinen adı ile Siyâsetnâme’nin, Arapça aslından daha çok bilinen Türkçeye yapılmış olan üç tercümesi bulunmaktadır. Seyyid Sebzî Mehmed Efendi⁵ (H.1091/M.1680), İsmâil Müfid Efendi⁶ (H.1217/M.1802-1803) ve Şeyhulislâm Meşrepzâde Ârif Efendi (H.1275/M.1858) tarafından yapılmış bu tercümelerin en meşhur olanı, Sebzî Mehmed Efendi’nin çalışmasıdır. Gündelik dile yakın, kolay anlaşılır ve akıcı bir dille yapılmış bulunan bu tercümenin aksine çalışmamıza esas aldığımız metin, hukuki derinliği ve teknik yapısı ile dikkati çeken Şeyhulislam Meşrepzâde Ârif Efendi’nin yaptığı tercümedir.⁷

Atai (1989), *Şakâik-i Nümâniyye*, s.224, 273, 278; Halil İncalcık (1993), *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayınevi, s.205, Halil İncalcık (1994), *The Ottoman Empire, The Classical Age, 1300-1600*; London: Phoenix Paperback, s.129-133; Halil İncalcık (1985), *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London: Variorum Reprints, s.VII, 35-39, Suraiya Faroqhi (1994), *Osmanlı’da Kentler ve Kentliler*; çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s.112-114.

⁴ Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Şeyhu’l-İslâm Meşrepzâde Ârif Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, md., c.1, s.383; Abdülkadir Atunsu (1972), *Osmanlı Şeyhu’l-İslâmları*; Ankara: Ayyıldız Matbaası, s.190 ve Yasemin Beyazıt (2010), “Tanzimat Devri Şeyhulislamlarından Meşrepzâde Ârif Efendi ve Kadılık Kurumundaki İstihdam Sorunu”, *Bilgi Dergisi*, ss.47-74.

⁵ Şair, alim ve fakih bir zattır, Bursa’lıdır, 1652’de Bursa Ali Paşa Medresesi’nde müderristir. Müderrislik görevini uzun yıllar ifa ettikten sonra 1680 yılında vefat etmiştir. Bkz.: Bursalı Mehmed Tahir (2009), Seyyid Sebzî Mehmed Efendi md., *Osmanlı Müellifleri*, c.2, Ankara: Bizim Büro Basımevi, s.229.

⁶ Aslen İstanbulludur, Mekke payesine ulaşmış, ömrünü te’lif ve tedris ile geçirmiştir. 1802’de İstanbul’da vefat etmiştir. Bkz.: İsmail Müfid Efendi md., *Osmanlı Müellifleri*, c.1, s.243.

⁷ Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: *Tercüme-i Siyâsetnâme*, Takvimhâne-i Âmire Matbaâsı, 1275; Hacı Selimağa Kütüphânesi, Hüdâyî Efendi Koleksiyonu, demirbaş no.858, Süleymâniye Kütüphânesi.

Çalışmamızda üç kaynak eseri; Minkârizâde Dede Cöngî Efendi'nin Risâle fi Siyâsetu's-Şer'iyye adlı, Süleymaniye Yazmalar Kataloğu'nda Ahmed Paşa 109 numarası ile kayıtlı mecmua içinde 36. ile 58. varaklar arasında kayıtlı risalesini, akıcı ve kolay anlaşılır diliyle Seyyid Sebzî Mehmed Efendi tercümesini ve eserin hukuki anlamda en yetkin tercümesi olan ve Şeyhulislam Meşrepzâde Ârif Efendi tarafından yapılan şerhi Tercüme-i Siyâsetnâme'yi karşılaştırmalı olarak kullandık.

Vali ve Kadı İçin Tanınan Görev Yetkilerinin Sınırları: Mâlikî-Şâfiî Görüşler

Vali ile kadı arasındaki yetki farklarına geçmeden önce belirtmelidir ki vali için siyaseten en yüksek derece mezalim divanına başkanlık etmektir. Mezalim divanı başkanına, vali-i mezalim⁸ denir. Mezalim divanı, Türk devlet geleneğine ait bir uygulamadır ve günümüzde ağır ceza davaları olarak bilinen davalar ile vergi tahsildarları gibi yüksek devlet görevlileri hakkındaki şikayetlerin ele alınıp hükme bağlandığı yüksek mahkemelerdir. Burada sözü edilen vali-i cerayim, kadıya göre daha yüksek ve özel yetkiler taşıyan ve ortaya çıkan cürüm ve cinayetler hakkında idari ve siyasi cebri tedbirler almaya yetkili yöneticidir. Kadı veya hakimin bakmaya yetkili olmadığı bu davalara, kadıdan daha yüksek yetkilere sahip kimseler nezaret eder. Bu davalara mezalim ve davayı gören kurula da mezalim divanı veya İslâm literatüründeki ismi ile divan-ı mezalim, nazar fi'l-mezalim veya velaye fi'l-mezalim denir. Genel itibariyle kısas ve diyet davalarına bakılan ve bölgedeki en yüksek yöneticinin başkanlık ettiği mezalim divanında; devlet görevlilerinin, halka karşı haksız veya yolsuz davranışlarına ilişkin davaların ve bir bölgede vergi toplama yetkisini haiz kimseler hakkındaki şikayetlerin görüldüğü de olur. Divana, önceleri padişahlar başkanlık ederken sonraları bölgesel valilerin de başkanlık etmeye başladığı bilinmektedir.

Hukuk sisteminin en yüksek mertebelerinden biri olan kadılık makamının yüksek yetkileri ile ancak mezalim valisinin yetkileri mukayese edilebilir, dolayısıyla da mezhep imamları bu iki makamı ve yetkilerindeki farkları karşılaştırmaktadırlar.

Müellife göre kadı, önüne gelen dava çerçevesinde yetkilerini, kaynakların işlerliğini ve hukuk veya siyaset üretme becerisini korkusuzca kullanmalıdır; bu bir zorunluluktur hatta bu yetkiyi kullanmak temelde, sultan tarafından kendisine verilmiş bulunan

⁸ Vali-i mezalim, mezalim divanına bakardı. Bugünkü tabirle adalet bakanlığı anlamına geldiği söylenebilir. İlk dönemlerde bizzat halife veya vekillerinin başkanlık ettiği bu divanlara, daha sonraları kadu'l-kudat başkanlık etmeye başlamıştır. Burada şer'i ve adi suçlardan ziyade halk ile ümera, tahsildar (bacdar) veya nüfuzlu kimseler arasındaki davalara (cürüm) bakılırdı. Türk devlet geleneğine ait görünen bu uygulamaya Gaznevîler, Zengîler, Memlukler ve Selçuklular'da da rastlanmaktadır. Eski Türk devletlerinde divan teşkilatının ayrıntıları için bkz.: İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1941), *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul: Maarif Matbaası, s.9.

velayet görevini tamamlamaktır. Başka bir deyişle kendisine tanınmış yetkiyi hakkıyla ifa etmektir. Sözü edilen “velayet-i kaza” kavramı da bu anlamda, hakimin, davalılar arasında adalete uygun bir çözüm bulmak amacıyla giriştiği çabaları ve başvurduğu çözüm yollarını ifade eder. Fakat bu meselede, İslâm mütefekkirleri arasında ihtilaf mevcuttur.

Hanefî mezhebince uygun bulunup teşvik edilen bu uygulama, Malikî ve Şafiî mezhebi mütefekkirleri tarafından uygun bulunmamış ve eleştirilmiştir. Eserde adı anılan düşünürlerden Malikî İmam İraki’nin *Zâhiretu’l-Mâlîkiyye* ve Şafiî İmam Mâverdi’nin *Ahkâmü’s-Sultâniyye* eserlerinde, kadının siyaset üretmesine imkan tanınmamış hatta kadının siyaset diliyle konuşması bile hatalı görülmüştür. Kendisi Hanefî olan müellif de bu bölümde, sözü edilen eleştirileri on maddede toplayıp anlatmakta ve daha sonra bu maddelere ilişkin görüş ve eleştirilerini kaydetmektedir.⁹ Ancak bu bölümde ve bu çalışmanın tümünde kadı ve valinin görevlerini icra ederken başka deyişle bir davayı yürütürken, fiilen siyaseten davranıp davranamayacağını ele alındığı ve incelendiği vurgulanmalıdır. Yetkileri bakımından ve önlerinde bir dava olmaksızın siyaseten iş görmelerine ilişkin problemler ayrı bir bölüm olarak eserde yer almaktadır ve farklı bir çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Madde 1: Kadıya oranla daha geniş yetkilere sahip olan vali-i cerayim için uygun olan, azamet ve kuvvet göstermektir ki şer’i hüküm koyucu olan kadılar için bu, caiz ve yakışır değildir. Öncelikle vali-i cerayim için esas olan davalılar karşısında, toplumun geri kalanına yönelik caydırıcı ve anlamlı bir tavır olarak azamet ve kuvvet sergilemek ve davada hüküm bağlarken yetkilerinin ağırlığını hissettirmektir. Ancak kadı için bu türden bir yetki söz konusu değildir.¹⁰

Sıradan yargı usulünde ispat aracı olarak başvuru maddi delil, ikrar ve yemin dışında mezalim divanında karine ve emareler de karar sürecinde dikkate alınır. Burada güdülen asıl amaç, maslahat-ı ibad yani kamu yararadır. Benzer şekilde sorgulama esnasında korkutma, tehdit ve zorlama yollarına başvurmanın da sebebi budur (Apaydın TDV: 302; İnalçık 2000: 40).

Bu anlamda vali-i mezalim; mezalim divanında, hal-i hazırda var olan kanunu uygularken aynı zamanda şer’i sınırlara riayet etmek suretiyle *kanun yapmak* yetkisini de kullanarak adaleti tesis etmektedir. Böylelikle davacının şahsında tüm toplumun adalet beklentisini karşılamış olmaktadır. Bu türden bir uygulama da devlete olan

⁹ Meşrepzâde *tr.*; s.31; krş. Sebzî Mehmed *tr.*; vrk.12/a ve b.

¹⁰ Dede Cöngî, vrk. 41/b; Meşrepzâde *tr.*; s.31; krş. Sebzî Mehmed *tr.*; vrk.12/b.

güveni arttırmaktadır. Buna karşın kadı, yalnızca kanunlarla ve bu kanunların tanıdığı yetkilerle hareket etmek mecburiyetindedir. Çünkü vali-i mezalim kudretini işgal ettiği makamdan ve yetkilerinden almakta iken kadı için kuvvetin kaynağı kanundur.

Vali, mezalim divanında kanunlarla sınırlı bir yetki kullanmaz aksine her türden yetkiyi elinde bulundurmak hasebiyle yeni kanun ihdas edebilir. Var olan kanunlar, kendisinin adalete olan gayretini tamama erdirmeye yetmiyor ise kadı için gerekli olan hukuki süreçlere başvurmaksızın hemen ve o dava ile ilgili olarak yeni bir kanun ihdas edebilir. Dolayısıyla bu yeni kanun ve onu ortaya çıkaran yeni süreç, hukuki değil siyasi de olabilir. Müellif ve mütercim için bu, imtina edilecek değil övülüp teşvik edilecek türden bir niteliktir. Zira yöneticinin, hukuk süreçleri içerisinde yer alması, adaleti bizzat kendi elleri ile tesis etmeye gayret göstermesi ve bunu başarabilecek kadar temel İslâm hukuku eserlerine dair bilgi ve görgüye sahip olması gerekecek, bu da yöneten ile yönetilenler arasındaki adalet ve güven bağını sağlamlaştıracaktır.

Madde 2: Vali-i mezalim için kudret ve ihtiyarda genişlik yani irade buyurduğu sözü yürütmeye muktedir olmak yönünde genişlik vardır fakat kadı için bu türden bir genişlik yoktur. Başka deyişle vali-i mezalim için kullandığı kuvvet ve yetkilerde genişlik vardır ki bu genişlik imkanı kadı için tanınmamıştır.¹¹

Dolayısıyla vali, mezalim divanında adaletin tesisi maksadıyla yetki, iktidar ve yetenekleri dahilinde çözüm yolları arayabilir iken kadı, şer'i-şerifçe kendisine tanınmış yetkilerin dışına çıkamaz.

Madde 3: Davalının hal ve davranışlarına bakarak suçunu sabit gören vali, adı geçen suçlamaları açıklığa kavuşturmak için zanlıyı tehdit etmek yoluyla korkutmak ve suçu itiraf ve kabul etmesini sağlamak imkanına sahiptir. Fakat aynı yola başvurmak ve davalıyı tehdit edip korkutarak itirafa zorlamak kadı için caiz değildir.¹²

Vali, kadının tersine, sorgu esnasında zanlıyı, üzerine atılı suçu kabul ve itiraf etmesi için zorlamak ve tehdit etmek gibi araçlar kullanmak suretiyle adaleti tesis etmeye muktedirdir. Hatta bu türden bir sertlik, zanlının hal ve davranışlarından hareketle ortaya çıkabilir. Vali, hal ve tavırlarına istinaden, zanlı hakkında olumsuz bir kanıya varabilir fakat zanlı, üzerine atılı suçu kabul ve itiraf etmiyor olabilir. İşte bu ikrar ve itirafın meydana çıkarılması amacıyla vali, yukarıda işaret edilen zorlama ve tehdit

¹¹ Dede Cöngî, vrk. 41/b; Meşrepzâde *tr.*, s.31; krş.: Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b.

¹² Dede Cöngî, vrk. 41/b-42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.31; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b. Ayrıca bkz.: *Mu'înu'l-Hükkâm*; s.161.

yoluna başvurabilir. Kadı içinse bu türden bir yetki veya uygulama söz konusu edilemez. O, verili ve cari kanunlarla sınırlı bir güce sahiptir.

Madde 4: Bir kimsenin zulüm ve kanun tanımazlığı açığa çıkıp vali-i mezalim bunu öğrenip bilgi sahibi olduğunda derhal cezalandırma yoluna gider ki bu da kadılık mesleğine muhaliftir. Şikayete bağlı olmaksızın ve dava açılmadan bir kimsenin kanuna aykırı iş yaptığı haberini aldığı anda vali, o kimse hakkında, kovuşturma işlemi başlatabilir fakat kadı için bu türden bir yetki tanınmamıştır.¹³

Şikayet konusu olmayan bir fiil hakkında kadının kamu davası açma yetkisi olmadığı gibi, dava talep eden müştekilerin de davanın açılması, şikayetlerin dile getirilmesi, dava sürecinin takip edilmesi, delillendirme, şahit gösterme ve nihayet cezanın infazı aşamalarında yerine getirmekle yükümlü oldukları sorumlulukları bulunmaktadır. Dolayısıyla valinin kendi iradesi ile hareket etme yetkisini haiz olmasına karşın, kadının dava sürecinde yetki kullanımını, ancak davacı saikiyle mümkündür (Bayındır TA: 73). Bir başka önemli husus, davanın açılması ve hükmün bağlanması sürecine ilişkindir. Suçun sabit görülmesi veya sübut etmesi, kadı açısından bir müştekinin şikayeti ve zanlı üzerine bir suç atması ile başlayabilir. Ortada bu türden bir şikayet yok ise kadı, yetki kullanmak suretiyle kendisi dava açamaz. Hükmü bağlamak içinse yine soruşturma, deliller ve şahitler dolayımında hareket etmek zorundadır. Bunlardan ayrı veya bağımsız olarak karar veremez.

Vali içinse bu türden kısıtlar söz konusu değildir. O, bir kimsenin kanun tanımazlığını veya zulmünü haber alır almaz ortada müştekilerden hukuki bir şikayet olmasa da kendi yetkilerini kullanabilir ve hukuki süreçleri başlatabilir. Bu süreçler kişinin kolluk marifetiyle alınması, emniyet altında tutulması, sorgulanması ve hükmün bağlanmasını da içerir. Delil ve şahit aranmayabilir, şikayete konu bir suç atfına gerek görülmeyebilir.

Kaynak olarak kullanılan mezhep imamlarına göre bu türden serbest yetkilerle donatılması gereken validir ve bu yetkilerin kaynağı bir anlamda siyasidir. Aksine hukuk adamı olmak ve hukukun temel ilkeleri ile sınırlanmış bulunmak bakımından kadı, bu türden yetkileri haiz olamaz; bu, hukuken mümkün değildir. Kaldı ki kadı bu yetkilere sahip olmamalıdır çünkü kendisinin siyasetçi olmaması hasebiyle hukukun dışına taşan yetki kullanımını söz konusu olmamalıdır. Günümüzde ise buna benzer biçimde alenen sübut etmiş bir suç fiilini gören veya bundan haberdar olan Cumhuriyet savcıları için suç niteliği taşıyan bir fiile ilişkin bir bilgi veya haber, toplumsal iletişimin her türünden -internet, gazete veya televizyon gibi iletişim araçlarından şahit olduğu bir

¹³ Dede Cöngî, vrk. 42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.31; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b.

habere yahut bizzatihi kendisine ulaşmış olmayan genele açık bir şikayet veya yakarıştan- hareketle kamu davası açılabilmesi için yeterlidir. Söz konusu yetkilendirme, Modernizm sonrası son dönem hukuk anlayışının bir örneğidir ve öyle görünüyor ki bu, Dede Cöngî Efendi'nin yaşadığı dönem için de erken sayılabilecek türden bir öneridir.

Madde 5: Davalılar arasında düşmanlıkta tereddüt ortaya çıkar yani hasımların giriştikleri dava ve karşı dava, vali-i mezalimde şek ve şüpheyne neden olursa vali, meselenin aslını sorup öğrenmek için süreci yavaşlatıp erteler veya erteleyebilir. Ancak hasımlardan biri hükmün tesis edilmesini talep ederse kadı, erteleme gücünü/yetkisini haiz değildir.

Davalı ile davacının, davalarını savunmaları esnasında vali-i mezalimde şüphe oluşursa vali, davanın seyrini yavaşlatıp daha fazla araştırma ve bilgi toplama yoluna gidebilir. Ancak taraflardan en az birinin hüküm talep etmesi durumunda kadı için bu türden bir geciktirme yetkisi söz konusu değildir.¹⁴ Söz konusu durumlarda hükmün tehir edilmesi, günümüzde de bilinen bir uygulamadır ve mahkeme başkanına terk edilmiş bir yetkidir. Çeşitli sebeplerle hükmün ertelenmesi mümkün olabilir ki bu sebeplerden bazıları, davalının ilk suçu olması, hükmün acilen bağlanmasını gerektirecek türden zorlayıcı koşulların bulunmaması veya temyiz yolunun kapalı olması gibi hususlar olabilir.

Madde 6: Hasımların, yalan dolan yoluna giderek tartışmaları anlamsız bir hal aldığıında rızaları ile aralarını düzeltmek üzere emin kimselere başvurma yolu, vali-i mezalim için açılmıştır. Hal an ki hasımlar barış talep etmedikçe barıştırmak niyetiyle bir başkasını araya koymak, kadılar için caiz değildir. Hasımların, dava sürecinde anlaşmaya yanaşmadıkları ortaya çıktığında vali-i mezalime, güvenilir ve saygın kimselere aracılık konusunda başvurmak bakımından yetki verilmiştir. Ancak kadı için bu türden bir yetki hele de taraflardan birinin itiraz etmesi durumunda asla caiz değildir.¹⁵

O halde, denebilir ki kadının davayı her ne sebeple olursa olsun geciktirmek veya ertelemek ve hasımlar arasına bir başkasını koyarak sulh yoluna gitmek gibi yetkileri yoktur. Bu türden yetkiler, sadece vali-i mezalime tanınmıştır. Genel hukuki ilkeler itibarıyla hükmün geriye bırakılması, hükmün kendisine veya yargılama usulüne ilişkin itirazlar dolayısıyla mümkün olabilir. Suçun niteliği, gerek temyiz imkanı gerekse de üst

¹⁴ Dede Cöngî, vrk. 42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.31; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b.

¹⁵ Dede Cöngî, vrk. 42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.32; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b.

mahkemeye itiraz dolayısıyla her iki yönde değişebilir ve bu anlamda mahkeme, hükmün tesisini tehir edebilir. Söz konusu itiraz, davacı veya davalı tarafından gelebileceği gibi bazen kamu adına ve yasa yararına Cumhuriyet savcılığı veya Adalet Bakanlığı tarafından da gelebilir.

Madde 7: Hasımlar arasında çekişme emaresi bulunsa yani her birinin diğerinin hakkını, bilgiye dayanarak inkar ettiği açığa çıksa onlardan her birinin diğerinde hakkı kalmayacak ve beraberce inkardan vazgeçip uzlaşacakları veya yekdiğerinin sözüne boyun eğip kabul edecekleri bir noktaya ulaşmıca dek, başladıkları çekişmede iddiaları açıklanır ve birbirlerinden farkları belirlenir. Eğer kefil kabul etmenin meşru olduğu bir konu ise kefillerinin alınmasına izin ve ruhsat vermeğe vali-i mezalim güç sahibidir ki bu da kadılık mesleğine zıttır.¹⁶

Hasımların her birinin diğeri hakkında bilgi ve delile dayanarak suçlamaya girişmesi ve davanın uzaması durumunda her iki tarafın diğeri tarafın delillerini kabul etmesi ve hakkını devretmesi, böylece davaları arasındaki farkların kolayca belirlenmesi ve eğer kefil getirmenin imkanı var ise kefil getirip izin ve ruhsat vererek davanın böylece seyretmesini sağlamak, valinin yetkisi dahilindedir. Ancak kadının bu türden bir uzlaşma yoluna başvurması doğru değildir.

Madde 8: Vali-i mezalim durumları belirsiz olan şahitlerin şahitliklerini kabul eder ki kadılar, bu belirsizliği ortadan kaldırmak suretiyle hüküm vermeye memurdurlar. Toplumda nasıl tanındığı ve güvenilir olup olmadığı kesinlik kazanmamış kimselerin şahitliğine dayanarak hüküm vermek, vali için bir imkan iken kadı için bu uygulama caiz değildir.¹⁷

Davacının iddialarını ispat, davalının ise üzerine atılı suçu inkar amacıyla getirdikleri şahitlerin, toplumsal durumları mahkemeyi yakından ilgilendirir bir durumdur.¹⁸ Kadı

¹⁶ Dede Cöngî, vrk. 42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.32; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b.

¹⁷ Dede Cöngî; vrk. 42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.32; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b.

¹⁸ Fıkıhta şahitlik bahsi, kendi başına ele alınması gereken bir konudur fakat burada özet bir bilgi ile yetineceğiz. Şahitliği muteber bulunmayan kimselere ilişkin *Kur'ân-ı Kerîm*'de yer alan bazı ayet ve ifadeler şöyledir: Şahitlikten kaçınmak veya yalancı şahitlik etmek, şahadetinde gerçeği çarpıtmak (Nisâ Sûresi 4/135), şahitlere yemin verdirmek ve yemin ettirmenin ve yemin ettikten sonra yemine sadakatin önemi (Mâide Sûresi 5/106-7-8). Bunların dışında, fıkın öngördüğü şekli ile şahitliği kabul edilmeyen kimseler şunlardır: Başkasına velayet etmek salahiyetini taşımayan çocuklar -reşit olduklarında aynı veya farklı davalarda şahitlik edebilirler-, mecnunlar, köleler, bunaklar; ama ve dilsiz olanlar; ne söylediğini bilmeyen yahut konuştuğu söze dikkat etmeyenler, şahitliğinde laubali olanlar; yalancılıkla olduğu kadar toplum içinde hal ve tavırlarına dikkat etmeyen kimseler ki edep dışı davranır, konuşur, oturur, kalkar ve kim ile hem hal olduğuna dikkat etmez; büyük günahları işleyenler veya küçük günahlara devam edenler vb. Ayrıntıları için bkz.: Ömer Nasuhi Bilmen (1949), *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, c.8, İstanbul: A.B. Dağıtım, s.167.

için bu şahitlerin toplumda güvenilir ve emin bilinir kimseler olması, hükmün tesisinde vazgeçilmez bir unsurdur. Dolayısıyla kadı, şahitlerin durumunu tetkik eder, soruşturur ve güvenilir kimseler oldukları kesinleştikten sonra şahitliklerini kabul eder. Ancak toplumsal olarak güvensiz ve kötü bir imajı olan kimsenin de doğru söylemesi ve davada taraflardan birinin lehine şahitlik etmesi mümkündür.

Madde 9: Vali-i mezalimde şüphe belirlediğinde şahitliklerinde yalan söylemediklerine ilişkin şahitleri yemin ettirir ki kadılar şahitlere yemin ettirerek iş görmezler. Şahadetleri konusunda şüphe oluşan şahitlere yemin teklif etmek, vali için mümkün olduğu halde, kadı şahitlere yemin teklif edemez ve buna dayanarak hüküm tesis edemez.¹⁹

Davanın etkin taraflarına yemin teklif etmek, vali için bir ruhsattır ve yemin teklif etmek ve aldığı yeminler dolayımında hüküm tesis etmesi mümkündür. Ancak kadı, taraflara veya şahitlere yemin teklif edemez ve bu yeminler üzerinden hüküm kuramaz. Kaldı ki yeminlerinde bir sıhhat bulunup bulunmadığı da yeni bir tartışmanın konusunu teşkil edecektir.

Meselenin belki modern hukuku daha fazla ilgilendiren bir başka yönü daha vardır ki davanın gerek taraflarından biri veya her ikisine gerekse de şahitlerine yemin teklif etmek, yemin teklif edilen kimsede kendisine ve ifadesine duyulan peşin bir güvensizlik duygusu uyandırabilecektir. Başka bir yönüyle ifadesinde doğruyu söylemediğine ilişkin üstü örtülü bir itham sezebilir ki kimse, üzerinde sözünün güvenliğini tesis etmek zorunluluğunu hissetmeyebilir. Kişinin ifadesinin sıhhatini araştırmak mahkemenin görevidir. Dolayısıyla mahkeme ya bu görevini ifa eder yahut da ifadeye başvurmadan vazgeçer.

Madde 10: Vali-i mezalim, kendisine bir şikayet ulaştığında ve davanın henüz başında herhangi bir ön koşul olmaksızın şahitleri çağırıp meseleye olan vukuflarını sorabilir. Ancak kadı, davacı olan kimse önce davasını doğrulayıp ardından davalıya mahkeme daveti talep etmedikçe davacının getirdiği delilleri dikkate alıp kabul etmez ve bu tür delillerle hüküm tesis etmez. Meğerki davacı şikayetine kulak verilmesini rica etmiş olsun. Aynı şekilde kadı, davacının dava talep edip ardından delillerini sunması akabinde şahitlere kulak verir, eğer müştekinin bir dava talebi yoksa yahut şikayeti sağlam delillere dayanmıyorsa şikayete yahut ihbara dayalı hüküm vermez. Ancak davacının, şikayetine kulak verilmesini talep ve rica etmesi bu konuda istisna tutulmuştur. Fakat vali-i mezalim için yukarıda işaret edildiği gibi şahitleri dinlemek

¹⁹ Dede Cöngî, vrk. 42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.32; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/b ve 13/a.

için dava delillerini görmekle veya davacının davasında haklılığına bakmakla sınırlı değildir.²⁰

Mahkeme başkanı kadı ise bir davacının şikayeti ile harekete geçebilir ve onun davasında ileri süreceği delilleri dikkate alıp değerlendirmek suretiyle davayı açmaya veya redde yetkilidir. Söz konusu bir kanunsuzluk olsa bile kadı, müşteki şikayeti olmadan dava açma salâhiyetini haiz değildir. Vali-i mezalim ise bu türden sınırlamalara tabi değildir.

Yukarıda on madde halinde sayılan durumlara göre, Mâlikî ve Şâfiî düşünürler açısından vali ile kadı arasında esas itibariyle hem hukuken hem de siyaseten köklü farklar bulunmaktadır. Gerek davanın öncesinde ortaya çıkan şikayetlerin dikkate alınması ve soruşturmanın yürütülmesi, gerek dava esnasında yürütülecek yöntem ve mahkemenin genel tutumu ve gerekse de davanın hükme bağlanması aşamalarında mezalim divanına başkanlık eden valiye geniş ve siyasi yetkiler tanıyan düşünürler, kadının, uygulamakla yetkili ve yükümlü olduğu aynı hukuk ilkeleri ile sınırlı olduğunu dolayısıyla da kendisine hukuku aşacak türden yetki ve uygulamada genişliklerin tanınmasının mümkün olamayacağını ileri sürmektedir.

Özetle denebilir ki Mâlikî ve Şâfiî düşünürler için vali ile kadı arasında görevleri ve yetkileri bakımından köklü bir ayırım mevcuttur. Onlara göre vali, kadıya oranla çok daha geniş görev ve yetkilerle donatılmıştır. Kadı için esas olan kanunların uygulanması ve buna ilişkin sorumluluklardır fakat vali için davanın taraflarına ve takip eden herkese devlet adına azamet ve kuvvet göstermektir. Yalnızca söz konusu davayı yürütüp sonuca bağlamak değil, gerektiğinde delil dışında emare ve işaretlerden, kişisel kanılarından da hareket ederek karar verebilir. Yine sıradan yargı usûlü içinde yer almayan ve kadı için uygulama imkanı olmayan tehdit, korkutma ve zorlama gibi yollara da başvurulabilir ki burada asıl amaç toplumun faydasını korumak ve tesis etmektir. Kaldı ki bu anlamda valinin yeni bir kanun ihdas etmesi de gerekebilir, bu yeni kanun siyasi kaygılar güderek de ihdas edilmiş olabilir ki vali bu türden bir yetkiyi yukarıda işaret edilen azamet gösterme bakımından kullanabilir. Kadı ise bu türden bir yetki kullanmayı haiz olmadığı gibi, siyasi bir kaygı gütmekle de sorumlu tutulamaz. Vali, benzer şekilde yetkilerinin sınırlarını kendi kararı ile genişletmek imkanını haiz olduğu halde kadıda bu türden bir kuvvet bulunamaz. O ancak kanunların, kendisine tanıdığı yetkileri yine o sınırlar dahilinde kullanabilir.

²⁰ Dede Cöngî, vrk. 42/a; Meşrepzâde *tr.*, s.32; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a.

Bir kimse hakkında bir şikayet bulunması ve şikayet edenin bu talebini, belirli bazı delillerle desteklemesi dolayısıyla dava açılabilir veya kadı ancak bu yolla bir davanın açılmasına karar verebilir. Bu, kanunun tanıdığı hak ve yetki sınırındır. Fakat vali için bu türden bir sınır söz konusu olmadığı için bir kimse hakkında suç fiili veya belirtisi ortaya çıktığında vali şikayete bağlı olmaksızın dava açabilir. Bu türden bir yetki, oldukça modern bir görüntü sergilemektedir. Zira Cumhuriyet savcıları da günümüzde devlet veya kamu adına bu türden bir yetki kullanmakla yükümlüdürler. Toplumsal sorunların herhangi bir medya mecrasında yer alması, yayımlanması yahut dillendirilmesi, Cumhuriyet savcısını harekete geçmeye zorlayan türden bir suç duyurusu olarak anlaşılır.

Benzer bir uygulama önerisi olarak davanın hükmünün açıklanmasının tehir edilmesi veya geriye bırakılması, günümüzde de bildiğimiz türden bir hukuk uygulamasıdır. Vali, davanın gidişatına göre, hükmün açıklanmasını bir şarta bağlı olmaksızın geriye bırakabilir ancak kadı, yine bu yetkiyi haiz olduğu halde, taraflardan birinin hükmün açıklanmasını talep etmesi halinde hükmü açıklamakla yükümlüdür. Davanın hükmünün açıklanmasının önündeki engellerin ortadan kaldırılması amacıyla vali, davalılar nezdinde hatırlı kimselerden yardım isteyebilir, davalarından vazgeçmelerini yahut anlaşmalarını isteyebilir, fakat bu türden bir yola kadının başvurması söz konusu olamaz. Zira bu türden bir uygulama, kanun dairesinin dışında bir kuvvete başvurmak anlamına geleceği için hukukun dışında bir kuvvetle iş görmesi, kendisi için uygun olmayacaktır.

Davanın seyrini doğrudan etkileyecek olan şahitlerin, şahitlikleri alınmadan önce haklarında tahkikat yapılması elbette zorunludur. Fakat haklarında şahitlik yapamayacağına ilişkin deliller bulunan kimselerin şahitliklerine başvurmak ve bu şahadeti kabul etmek, aksi bir durumda kendilerine yemin teklif etmek yetkisi valinin uhdesindedir. Ancak kadı, şahitliği şüpheli kimselerin şahadeti üzerine hüküm tesis edemez.

Dolayısıyla mezalim divanına başkanlık ettiği esnada vali, kadının sair zamanlarda ifa ettiği mahkeme başkanlıklarının aksine kanun ile sınırlı değildir. Söz konusu kanunlar, dava ortaya çıkmazdan evvel tesis edilmiş olduğundan kadı sınırları önceden belirlenmiş bir alanda hükmetmekle yükümlüdür. Bu anlamda davanın taraflarının tabi olduklarına benzer kanuni sınırlı bir düzen, söz konusu kanunları uygulamakla yükümlü olan kadı için de geçerlidir.

Yukarıda Mâlikî ve Şâfiî bakış açısından serimlenen probleme, Dede Cöngî Efendi, Hanefî mezhebi açısından yaklaşmakta, söz konusu mezhep imamlarının tersine meseleyi ilkesi bakımından olumlamakta ve kadılar için de gerektiğinde siyasi ilkelerle iş görüp hüküm vermenin caiz olduğunu ifade etmektedir.

Dede Cöngî’nin, Kadıların Siyaseten Görev İcra Etmelerinin Uygunluğu Meselesine İlişkin Düşünceleri

Yukarıda sıralanan maddelerden hareketle Dede Cöngî Efendi, büyük fakihlerin, kadıya yakışır iyi ve beğenilen hal ve tavırları anlatırken “kadı, daima çalışıp çabalayarak nefsinin tutup koruyup gözeterek iyi olanı elde etmeye gayret eder” dediklerini vurgulamaktadır. Dolayısıyla “kadı, gerektiğinde sevdirmek veya korkutmak yoluyla insanların halini düzeltir. Hak ve sevap olan bir şeyi, saklayıp gizlemeyerek Allah’ın kullarına açıklayıp anlatır. Kısaca tüm insanlara hiddetle değil, yumuşak başlılık ve uygun bir hal ile muamele eder.”

Yukarıda sıralanan maddelere itirazları veya cevapları mahiyetinde işaret etmektedir ki “Muhitten nakille, mahkeme huzurunda hasımlardan biri kadıya selam verse bir rivayete göre meclisin, başka bir rivayete göre ise kadının saygınlığını korumak için selamı reddetmeyip fakat selama icabet etmeyebileceği caiz görülmüş ve genişlik tanınmıştır.”²¹

Birinci ve ikinci maddelerin hilafına olarak Dede Cöngî Efendi, naklettiği bu söz dolayımında kadının kuvvet göstermek ve davanın tarafları üzerinde korku veya saygınlık uyandırmasının, kabul edilmiş doğru bir ilke olduğunu söylemektedir.²²

Üçüncü maddede işaret edilen davalı ve şahitlerin hal ve davranışlarına bakarak kadının hüküm vermesi hususunda, yukarıda anlatılıp açıklanan konuyu uzatmak istemediğinden, kısaca kadının, belki zorunlu olarak ve ferasetle iş görmek istemesi dolayısıyla, bu uygulamayı caiz ve uygun bulmaktadır. Bu, eski imamların/yöneticilerin

²¹ Dede Cöngî, vrk. 43/b; Meşrepzâde *tr.*, s.32; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a.

²² Dede Cöngî, vrk. 43/b; Meşrepzâde *tr.*, s.33; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a.

uygulamaları ile de sabittir ve Mu’înu’l-Hükkâm’ın elli birinci bölümünde²³ ele alınıp farklı bir biçimde ortaya konulmuştur.²⁴

Dördüncü maddede ele alınan zulmü açığa çıkan kimseye, kadının, şikayet veya dava açılmasına bağlı olmaksızın ceza vermek suretiyle mukabele etmesinin, Hanefî mezhebi ilkelerinden olduğunu belirtmektedir.²⁵

Siyâsetnâme’nin mütercimi Şeyhulislam Ârif Efendi de bu konuda tercümesini yaptığı metne bir şerh olarak, bir şahsın bir kimsenin malını zorla almak suretiyle zulmetmiş olasını örnek vermektedir. Ona göre, söz konusu zulmü eden şahsa, haksız yere gasp ettiği şeyin aynısını veya mislini geri vermesi ile ceza verilmesi vaciptir. Bundan fazlasıyla karşılık vermek ise helal değildir. Hatta bazı muteber kitaplarda ona göre, dikkate değer bir ilke olarak zalime, zulüm olmaz! Başka bir deyişle zalimin zulmüne yine zulümle karşılık verilmez. Devlet veya manevi kişiliği bakımından adalet, her ne koşulda ve her ne şartla olursa olsun zulmetmez.

Ancak zevk ve eğlenceye düşkün alçaklar/sefihler²⁶, alışmış oldukları sefihlikten/düşkünlükten men edilmedikçe düşkünlüğü kendilerine görev edinmiş sayılırlar. Dolayısıyla bu alçaklara/sefihlere, “misli üzere misliyle karşılık vermek, zulüm sınırlarını tecavüz etse bile mezhep farkı olmaksızın” haktır.²⁷ Kadıya bu türden bir yetki tanınabilir.

Benzer şekilde davacı olan kimsenin, davasında hükümsüz kaldığı, başka bir deyişle şikayet ettiği konuları ispatlamakta yetersiz kaldığı durumlarda kadı, ta’zirin en düşük derecesi olan bir gün hapis ile o kimseyi cezalandırabilir. Bu ceza, husumetini yalana,

²³ Dede Cöngî, vrk. 43/b; Meşrepzâde *tr.*, s.33; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a. Müellifin bu konuda yararlandığı kaynak esas itibarıyla *Mu’înu’l-Hükkâm*’ın elli birinci babıdır. Ancak eserin hangi babı olduğu Meşrepzâde tercümesinde açık biçimde anılmakla birlikte Sebzî Mehmed tercümesinde *Mu’înu’l-Hükkâm*’ın hangi babı olduğu belirtilmemekte ayrıca ikinci bir kaynak eser olarak *Muhît* de anılmaktadır. *Mu’înu’l-Hükkâm*’ın elli birinci babı, görünür hal ve tavırlardan zan yoluyla delil çıkarma ve buna ilişkin *Kitap*, sünnet ve sonraki nesillerin kabul ettiği deliller üzerinedir. Bkz. *Mu’înu’l-Hükkâm*; s.161.

²⁴ Dede Cöngî, vrk. 43/b; Meşrepzâde *tr.*, s.32; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a.

²⁵ Dede Cöngî, vrk. 43/b; Meşrepzâde *tr.*, s.33; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a.

²⁶ Sefih, malını boş yere harcayan, masraflarında israf eden kimsedir. Sözlük anlamı olarak akli zayıflık veya zaaf anlamına da gelir (*Mecelle*, 946). Bu anlamda hukukta sefih kimse, sağır-i mümeyyiz yani alış veriş bilen ve bu işlerde aldanmayan çocuk mesabesindedir. Dolayısıyla sefihin fayda ile zarar arasındaki muameleleri hakimın iznine tabidir (*Mecelle*, 990-991). Ancak kendi iradesiyle vasiyet, nikah ve talak edebilir. Hakim, şahsın sefahatine kani olduğunda, onu malları üzerindeki kullanma yetkisinden men edebilir (hacr) (*Mecelle*, 1001-1002), bu karardan önceki işleri cari ve sonrakiler sakıttır. Eğer durumunu düzeltirse hacr kararı kaldırılır. Bkz.: Sabri Şakir Ansay, *İslâm Hukuku*; s.72 vd.

²⁷ Meşrepzâde *tr.*, s.33; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a.

dolana ve iftiraya başvurmak suretiyle şiddetlendirmekte olan kimselere, ibret ve engel olması niyetiyle tesis edilir.²⁸

Yine muhitten nakille, ticarete ehil fakat yaşça çocuk bir kimsenin²⁹, kul haklarına özensiz davranmaması ve veresiye satın aldığı malın borcunu, vadesini geciktirmeden ödemesini sağlamak için kadı, uyarı ve tedib manasında adı geçen çocuğu hapseder. Zira çocuk, her ne kadar yasak ve ceza ile paylanmaz ise de kötü fiillere tevessül etmekten uzak tutmak için ta'zir olunur.³⁰

Benzer şekilde, meclis-i kazada, hasımlar birbirleriyle karşılıklı küfürleşmeye başlar ve ikisinden biri diğerine eza verecek biçimde edebe aykırı davranışla muamele etmeye başlarsa kadı, huzurun/mahkemenin saygınlığını korumak amacıyla onları hapsedmekle tehdit eder.³¹ Bu mesele, esas itibariyle aşağıda ele alınacak altıncı madde dahilinde incelenebilir.

Beşinci meseleye ilişkin olarak kadı, davanın herhangi bir aşamasında, bir hususta müşkülle düştüğünde yine de hüküm tesis etmeye çalışmaz. Bu husus -Hanefî imamlarca- ittifakla helal kabul edilmemiştir; meseleyi araştırıp soruşturması yahut ilim sahipleriyle istişare etmesi için yavaş hareket edip işi ağırdan almasının mezhebin gerekliliklerinden olduğu Mu'înu'l-Hükkâm'ın dördüncü kısmında kayıtlıdır.³²

Keza hasımlar arasında laf dalaşı ortaya çıkar da düşmanlık baş gösterirse sulh yolu tıkanır ve hasımların elinde bulunan evrak ve sicilleri yakıp yok etmenin, haklarında iyi bir noktaya yaklaşılacağı konusunda kadı da ümitvar olursa bazı imamlara göre kadı, bu açık düşmanlığın çözümü için adı geçen evrakı yakmayı emredip tarafları da buna mecbur kılabilir. Bu türden bir uygulamanın, kadı için uygun olduğu da adı geçen yerde zikredilmektedir.³³

Altıncı maddeye ilişkin olarak Dede Cöngî Efendi'ye göre, hasımlar arasında ortaya çıkmış olan ağız dalaşına, sulh ile son vermek üzere, emin kimselerin aracılığına

²⁸ Meşrepzâde *tr.*, s.33; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a.

²⁹ Çocukların ve zihni geriliği olan kimselerin rüş sınırları dışında iken ticaret yapabilmeleri izne tabidir. Söz konusu rüş sınırları İslâm hukukunda erkekler için 9 ile 15, kızlar için 7 ile 15'tir. Bu yaş aralığının altındaki kimse bulüğe ermiş sayılmaz ve üzerinde, tersini iddia etse bile reşit kabul edilir. İmam-ı Azâm Ebu Hânife bu üst sınırı erkek için 18, kız için 17 olarak belirler (*Mecelle*, 942 ve 985). Çocuğa ve zihnen geri olan kimseye izni velisi, vasisi veya bunların yokluğunda hakim verir (*Mecelle*, 970). Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sabri Şakir Ansay, *İslâm Hukuku*, s.75.

³⁰ Meşrepzâde *tr.*, s.34; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/b.

³¹ Meşrepzâde *tr.*, s.34; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/b.

³² Dede Cöngî, vrk. 43/b-44/a; Meşrepzâde *tr.*, s.34; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a ve b. *Mu'înu'l-Hükkâm*; s.18.

³³ Meşrepzâde *tr.*, s.34; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/b.

başvurmak da Hanefî mezhebince gerekli görülmektedir³⁴. Zira Mu’înu’l-Hükkâm’da, aralarında bir nev’i hısımlık olan erdem yahut meziyet sahibi bazı akrabaların aralarında anlaşmazlık konusu olan meselenin verilmiş hükmün yürümesi ile büyüyüp daha güç ve belalı bir hal almasından eğer korkup çekinirse kadı, hükmün bağlanmasını erteleyip aralarındaki anlaşmazlıkları ima veya işaret ederek fakat yine sulh tesis etmek üzere emir ve tenbih etmekle yetinir.

Hatta İslâm’ın birinci yüzyılından örnek bir olayı hatırlatarak Dede Cöngî Efendi, ulemadan olmak hasebiyle bir kadının, komşu iki iyi kimseyi huzuruna çağırıp “rızanızı/kararınızı kendi üzerinizde saklı tutup koruyunuz, beni bile bu kararınızdan haberdar etmeyiniz” diye nasihat ettiğini ve aralarında yanmaya yüz tutmuş olan düşmanlık ateşini söndürmek amacıyla bolca çaba harcadığını nakletmektedir.³⁵

Hükmün ertelenmesi yahut geriye bırakılması uygulaması, netameli davalarda söz konusu olabilir ki görüldüğü üzere Dede Cöngî Efendi için bu netameli durum, davanın konusundan veya içeriğinden değil, gösterilen şahitlerin veya davanın taraflarının yakınlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu yakınlık hısımlıktan veya komşuluktan kaynaklanabilir. Fakat her halde iki kişi arasında var olan husumeti düzeltmek için meselenin sonunu düşünerek tedbirli davranan kişilerin aracılığına başvurmanın lüzumu açıktır. Dede Cöngî Efendi için bu tedbire yine güzel bir örnek olarak Hz. Ömer’in (r.a.) valilerine ‘yakın akrabalar arasında meydana gelen laf dalaşımı, kendiliklerinden terk edip uzlaşmak isteyinceye dek aralarında yargı ve hükmü erteleyiniz’ diye verdiği emir gösterilebilir. Zira Mu’înu’l-Hükkâm’ın davayı kesme kısmı, hısımlar arasında kin ve öç almayı ele alır.³⁶

Dede Cöngî Efendi, yakın akraba arasındaki husumetin çözüme kavuşturulması bakımından başka bir yol olarak Vâkıatu’l-Husâmiyye adlı kitapta da kayıtlı bulunan bir örnekle hükmün geriye bırakılmasını değil, soruşturmanın uzatılması ve zamana yayılmasını önermektedir. Buna göre kardeşler veya amca çocukları, aralarında düşmanca davranmaya başarlarsa aralarındaki ihtilaf uyuşmaya dönünceye dek kadının, hüküm tesis etmekte acele etmeyip en azından mümkün olduğunca savunmaları konusunda dikkat ve özen göstermesi doğru ve uygun olur. Çünkü ona göre yargı ve

³⁴ Akraba arasındaki veya tarafların sulh arzusu içinde olduğu umulan davalarda kadı, bir veya iki kere sulh çağırısı ve tavsiyesi yapabilir fakat bunun için zorlayamaz (*Mecelle* 1826). Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sabri Şakir Ansay, *İslâm Hukuku*; s.338.

³⁵ Meşrepzâde *tr.*, s.35; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.14/a.

³⁶ Meşrepzâde *tr.*, s.35; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.14/a.

hüküm, her ne kadar hak ve haktan çıkmış ise de hasımlar arasındaki düşmanlığı çoşturan yüz bin sebep olduğu da aşıkardır³⁷.

Son olarak kadıların, şahitlikleri kaldırılmış kimselerin şahitliklerini kabul etmeleri ve onları huzurda dinlemeleri caizdir. Şöyle ki kadı indinde şahitlik edecek kişi, adaletli bilinir olmayabilir, hatta bu bir grup ise belki aralarında meseleyi düzgünce anlatan bir kimse de bulunmayabilir.³⁸ Söz konusu güven telkin etmeyen kimselerin birbirlerine şahitlik etmeleri veya buna benzer zorunlu durumlarda malları heder olmaktan ve hukuku ortadan kalkmaktan korumak için kadı, bu kimselerin şahitliklerini kabul eder. Bu, vali için olduğu kadar kadı için de caiz görülmüştür.³⁹ Buna ilişkin açıklama ve şer’i delil, Mu’înu’l-Hükkâm’ın yirmi ikinci “zorunlu olarak adil olmayanların şahitlikleri ile yargılama” bölümünde yazılıdır.⁴⁰

Özetle söyleyecek olursak Dede Cöngî Efendi için vali ile kadı arasında, hukuk usulü açısından yetki ve kuvvet farkı bulunmamaktadır. Müellifin, zorunlu hallerde vali ve hakimin yetki farklarına ilişkin olarak diğer mezheplerin valinin, yetkilerini genişleten ve siyaseten hüküm verip kanun koyan ve kadının, siyasi hüküm yetkisini elinden alan görüşlerinin tersine, Hanefî mezhebinin öngördüğü genişlikleri benimsediği kadıya hukuk uygulamalarında genişlik tanımının yanında, siyaseten hüküm verme hakkı tanıdığı da görülmektedir. Müellifin, bu konuda temel dayanağı ise şahıs mallarının zarar görmesine ve hukukun ortadan kalkmasına engel olmak ilkesidir. Kadının veya valinin esas görevi budur. Mu’înu’l-Hükkâm’da bu konuya ayrılmış bir bölüm de mevcuttur.⁴¹ Bu nedenle, şer’i kaynakların yargı usulü için yeterli olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Vali için geçerli olan, davanın seyri içinde bulunduğu mevki ve devlet adına kuvvet ve azamet göstermek ilkesi, aynıyla kadı için de geçerlidir. Davanın taraflarının ve şahitlerin hal ve davranışlarına bakarak karar almak, vali için olduğu gibi kadı için de geçerli ve uygundur. Toplumsal anlamda suç sayılacak bir fiili ortaya çıkmış yahut kadının bundan dolayı olarak haberdar olduğu kimse hakkında, şikayete bağlı

³⁷ Meşrepzâde *tr.*, s.35; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.14/a.

³⁸ İslâm hukukundaki en sağlam beyyine kabul edilen şahitliğin kabul edilmesi için kişinin öncelikle baliğ, hür, görür ve duyar halde olması ve fasık ve hadd-i kazf ile cezalandırılmış olmaması gerekir. Ayrıca çalgıcıların, şarap içenlerin, haram riba yiyenlerin ve yalancılıkla tanınmış olanların şahadetleri kabul edilmez. Yine karı kocanın birbiri lehine şahitliği makbul değildir. İşitme suretiyle şahitlik edilemez ancak işittiğini söylememek suretiyle şahit, gördüğünü anlatabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sabri Şakir Ansay, *İslâm Hukuku*, s.341.

³⁹ Meşrepzâde *tr.*, s.34-35; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a ve b; *Mu’înu’l-Hükkâm*, s.19.

⁴⁰ Meşrepzâde *tr.*, s.35; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.14/a.

⁴¹ Meşrepzâde *tr.*, s.35; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.13/a ve b; *Mu’înu’l-Hükkâm*, 22.bap, s.114.

olmaksızın dava açması uygundur. Bu ilke, diğer mezhep imamlarının düşüncesinin aksine, müellifin temel kaynakları olan Hanefî fıkıh eserlerinde de içerilmektedir. Söz konusu suç sayılabilecek fiiller içinse mütercim Şeyhulislam Ârif Efendi sefih bir hayat sürmeyi, dava ettiği kimse hakkında yeter kuvvette delil getirememeyi, çok genç yaşta ticarete başlayıp borç alan fakat geri ödeme konusunda hassasiyet göstermeyen kimseyi ve mahkeme huzurunda birbirine galiz sözlerle karşılık veren davalıların durumlarını örnek göstermektedir. Bu durumlarda kadı, içtihaden tedbir ve ta'zir maksadıyla ceza uygulayabilir.

Davanın seyrini olumlu etkileyeceği düşüncesi ve ümidi ile kadı, tıpkı valinin yapabileceği gibi, hükmün açıklanmasını geriye bırakabilir, hükmün tesis edilmesinde yahut davalılar arasında sulhun tesisi için hatırlı kimselerden yardım ve aracılık isteyebilir, hatta davanın yönü itibarıyla olumluya döneceği düşüncesi ağır basar ise davalıların ellerindeki belge ve delilleri yakmak suretiyle yok edebilir.

Son olarak Dede Cöngî Efendi için kadı, özellikle yakın akraba arasında ortaya çıkacak husumetlerde hükmü geriye bırakmaya, aralarında sulh tesis olsun diye mümkün en fazla mesaiyi harcamaya ve meselenin tahkik edilmesi ve ayrıntılandırılması konularında davayı zamana yaymaya özen göstermelidir. Zira bu türden davalarda söz konusu olan davanın ardından ortaya çıkabilecek sorunlardır. Dolayısıyla hem bununla bağlantılı hem de bu özel durumdan bağımsız olarak kadı, toplumsal durumları, mahkemenin, üzerine güven inşa etmesine imkan vermeyecek hal ve durumda olan kimselerin de şahitliklerini kabul etme yetkisine sahiptir.

DEĞERLENDİRME

Eserde, adil bir siyaset uygulaması açısından kadının, hükmünü tesis ederken siyasete başvurmasının uygun olup olmayacağı tartışılmaktadır. Siyasi hükümler ile karar alıp vermenin kadı için durumu on madde halinde ele alınmış ve siyasi otoritenin yerelde esas temsilcisi olan valinin durumu ile karşılaştırılmış ve açıklanmıştır. Söz konusu meselede kişisel görüşlerini dile getirmeden evvel müellif, siyaseten hüküm vermenin şer'i temellerini açıklamaktadır.

Risâle-i Siyâsetu'ş-Şer'iyye müellifi Minkârizâde Dede Cöngî Efendi'ye göre, siyasetin ve siyasi ahkâmın temeli, vali için şer'i kaynaklardır ve bu aynı kaynaklar hukukta hakim veya kadının da hüküm verirken dayandığı temel kaynakları oluşturmaktadır. Başka bir deyişle İslâm fıkında, hem siyaset hem hukuk uygulamaları için ve hem de kanun tesisinde esas alınan kaynaklar bir ve aynı olarak Kitap ve Sünnet'tir. Siyaset de hukuk gibi şer'i yollardan biridir ve dolayısıyla siyaset ile hukukun iç içe olduğu ileri

sürülebilir. Bu nedenle kadının, hırsızlık, fesat ve fitne çıkarmak, zulüm ve kanun tanımazlık suçlarından huzuruna çıkanlar hakkında, gerektiğinde siyaseten hüküm bağlamasında zaruret vardır.

Ona göre söz konusu hüküm bağlama sebepleri suçlunun suçlamaları kabul etmesi, suçsuzluğunu tesis edecek türden şahitler getirememesi, kadının başka bir yonteme başvurmaksızın yalnızca araştırma-soruşturma yaptırmak suretiyle kişinin toplumda kötü bir şöhrete sahip olduğunu görmesi sonucunda davalıyı darp ve ta'zir ettirmesi, esas itibariyle siyasi bir hükümdür. Bu türden bir siyaset, iddia ettiği suçu temellendirip ispat edemeyenlere de uygulanabilir. Bu siyaset uygulaması delil ve burhanlarla da desteklenmektedir.

Hukuk ilkeleri ile sınırlı yetkilere sahip kadı veya hakimin, siyaset ilkelerine başvurmak suretiyle iş görmesi ve hüküm bağlaması, özü bakımından uyuyor görünmemekte ve bir anlamda yetki aşımı gibi görünmektedir. Buna göre kadı ile valinin, birbirlerine ait yetkileri fakat daha çok kadının siyasi hüküm verme yetkisini kullanması, tanımlanmış velayetin tamamlanması, eksiklerinin giderilmesi anlamına gelecektir. Çünkü yöneticinin veya valinin başvurduğu ilkeler, genel ve özel olmak bakımından zamanın örfünden lafzi, mevcut toplumsal yapıdan ise akıl yürütme yolu ile çıkarsanmıştır. Bu anlamda hukukun şer'i ilkeleri, yönetimdeki yüzeyselliği ve gündelik hali giderebilecektir. Şer'i-şerifte hukuk ile siyasetin hüküm alanlarına veya alanların sınırlarına ilişkin kesin bir belirleme ve sınırlama yoktur.

Bir örnekle ve kısaca söylessek velayet-i harp ile velayet-i kaza, savaşta ve barışta yaptıkları görevler, sahip oldukları farklı türden yetkiler ve bu görev ve yetkilerin tanımları bakımından kesin bir ayrılığa sahip olsalar da bu iki tür vali, yetkileri bakımından birbirlerine görev devredebilirler. Çünkü bazı yer ve zamanlarda savaş zamanı yöneticiliğine (velayet-i harp) içkin bulunan savaş tedbirleri, hüküm verme yetkisine de (velayet-i kaza) dahil edilir ve bazı zamanlarda tam tersi söz konusu olabilir ki velayet-i kazada savaşla ilgili meselelere müdahale etme hatta hakkında söz söyleme görevi ve yetkisi dahilinde değildir.

Bu meselede esas ayrılık şu noktadadır ki kadı, hukuken ve önceden belirlenmiş şer'i yasalar uyarınca hüküm tesis etmekle yükümlüdür. Buna karşın vali, rey ile hüküm bağlayıp ceza vermek yetkisine sahiptir. Müellifin görüşü, öncelikle kadının da bu türden bir içtihat yetkisine sahip olması gerektiği yönündedir. Yetki kullanımında bu türden bir ayrılık, hukukun dışına çıkmak olarak değil, tersine hukukun ve kadının yetkilerinin genişletilip tamamlanması olarak değerlendirilmelidir. Yukarıda sözü edilen

savaş zamanları gibi özel durumlarda kadı, vali gibi kararlar alabilir ki esas olarak kadıya bu türden bir yetki verilmiş değildir.⁴² Dolayısıyla vurgulamak gerekir ki Hanefî fakihler, kadıya siyaseten hüküm verme yetkisini tanımaktadırlar. Buna karşın Malikî ve Şâfiî düşünürler bu türden bir uygulamayı, yetki aşımı olarak değerlendirmektedir. Bu türden bir mezhebi ayrılık, Dede Cöngî Efendi'nin, hukukun siyasal ve aslen toplumsal sorumluluklarını işaret etmesi dolayısıyla aşılabilir görülmektedir.

Siyâsetnâme’de de eserin tercüme ve şerhi olan Tercüme-i Siyâsetnâme’de de toplumların dini ve dünyevi refah ve kurtuluşlarının, din ve dünya işlerinin uyumlu ve dengeli bir biçimde ele alınıp kurgulanmaya çalışıldığı, ayrıca İslâm’da insanın hem hukuki hem de dini bir şahsiyete sahip olduğu ve bu ilkenin de İslâm siyaset düşüncesinin temelini oluşturduğu görülmektedir. Ancak bu konuda sınırlar, Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin sünneti ile çizildiğinden, yeni bir kanun veya uygulama ihdas edilecek olduğunda sözü edilen bu temel kaynaklarla uyumu gözetilmelidir. Başka bir deyişle insanın Tanrı karşısındaki kulluğu, dünyadaki fiilleri dolayısıyla O’na hesap verecek olması, fakihin tesis ettiği sistemde insana dünyevi en iyi sistemi ve bunun üzerinden de ahirete yönelik kurtuluş ümidini vurgulamasına yol açmıştır. Hedef, ölüncüye kadar iyi ve mutlu bir yaşam sürmek olduğundan dünyada ideal bir siyasal yapıya değil, işe yarar bir yapıya ihtiyaç vardır. Toplumu oluşturan tüm bireylerin ortak faydası gözetilip ortalama bir mutluluk tesis edildiğinde mümkün olan en yüksek iyi elde edilmiş olur. O halde siyasette yönetimi elinde bulundurmamak, aynı zamanda güce hükmetmek anlamına geleceğinden, yöneticiye adil olması ve gücünü en yararlı biçimde kullanması öğütlenmiştir. İnsanların refah ve güvenliğini tesis edecek, dinin korunmasına, dünyevi işlerin ise düzenlenmesine hizmet edecek bir yöneticinin iş başına getirilmesi esastır ve bu amacın gerçekleşmesi için izlenecek yol ve yöntemler, toplumsal mutabakatla sağlanmıştır. Zira en kötüsünden bir siyasal kuvvetin var ve görevinin başında olması, var olan siyasi yapının bozulması veya ortadan kalkmasından daha iyidir.

KAYNAKÇA

ANSAY, Sabri Şakir (2002). *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, Ankara: Turhan Kitabevi.

APAYDIN, H. Yunus. “Siyâset-i Şer’îyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 37, ss. 302.

ATUNSU, Abdülkadir (1972). *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara: Ayyıldız Matbaası.

⁴² Meşrepzâde *tr.*, s.30; krş. Sebzî Mehmed *tr.*, vrk.12/a ve b.

- BİLMEN, Ömer Nasuhi Bilmen (1949). *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, c. 8, İstanbul: A.B. Dağıtım.
- BONNARD, Roger (1936). "Tabii Hukuk ve Pozitif Hukuk", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, çev. Mehmet Ali Aybar, 15: 34-59.
- BAYINDIR, Abdülaziz. "Örneklerle Osmanlı'da Ceza Yargısı", *Türkler Ansiklopedisi*; c. 10, ss. 73.
- DAĞCI, Şamil (1996). *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Filler* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- HACIKADİROĞLU, Vehbi (1996). "Doğal Hukuk Sorunu", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, c. 4.
- HOURANI, Georges F. (1996). "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam", *Islamic Law And Legal Theory*, ed. Ian Edge, England: Dartmouth Publishing, ss. 155-205.
- İbn Teymiye (1985). *Siyâsetu's-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İNALCIK, Halil (2000). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- İŞIKTAÇ, Yasemin (2004). *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku*, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Minkârizâde Dede Cöngî Efendi, *Risâle fî Siyâsetu's-Şer'iyye*, Süleymaniye Yazmalar Kataloğu'nda Ahmed Paşa 109.
- ORTAYLI, İlber (1994). *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Şeyhu'l-İslâm Meşrepzâde Ârif Efendî, *Tercüme-i Siyâsetnâme*, Maarif Matbaası, H.1275, Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdâyî Efendî Koleksiyonu, no: 858.
- Seyyid Sebzî Mehmed Efendî, *Siyâsetnâme Tercümesi*, Yazma Nüsha, Katalog No: Yz A 9124, DVD No: 1792, Ankara: Milli Kütüphane.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1941). *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhâl*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ZEHRA, Muhammed Ebu (1973). *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdülkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

ZEYDAN, Abdülkerim (1979). *Fıkıh (İslâm Hukuku) Usulü*, çev. Ruhi Özcan, Ankara: Ankara Yüksek Teknik Öğretmen Okulu Ofset Matbaa Tesisleri.

METAFİZİK VE EPİSTEMOLOJİK SOLİPSİZM ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

Özet

Bu makalede solipsizmin argümanlarının metafizik ve epistemolojik düzlemlerde geçerli olup olmadığı değerlendirilecektir. Bu çerçevede çalışmada ilk olarak solipsizmin şüphecilikle ilişkisi bağlamında tarihsel arka planı verilecek, Rene Descartes ve George Berkeley'in solipsizmin teorik açıdan derinleşmesini mümkün kılan savlarına da yer verilecektir. Ardından George Edward Moore ve Hilary Putnam'ın solipsizme karşı kullanılacak argümanları ele alınacak ve son olarak solipsizm eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Makalenin temel argümanı solipsizmin ne metafizik ne de epistemolojik açıdan gerekçelendirilebileceğidir.

Anahtar Kelimeler: Solipsizm, Zihin, Bilgi Felsefesi, Realizm, Ben.

A CRITICAL INQUIRY ON METAPHYSICAL AND EPISTEMOLOGICAL SOLIPSISM

Abstract

In this article, the arguments of solipsism will be assessed in terms of metaphysical and epistemological ground. Within this frame, firstly the historical background of solipsism and its relation with skepticism will be provided, Rene Descartes and George Berkeley's argument which makes possible to deepen the theoretical perspective of solipsism will be given as well. After, George Edward Moore ve Hilary Putnam's ideas that can be used against solipsism will be discussed and finally solipsism will be subject to critical evaluation. The main argument of this article, solipsism cannot be justified neither metaphysical point of view nor epistemological point of view.

Keywords: Solipsism, Mind, Epistemology, Realism, Self.

GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca özellikle 17. yüzyıldan itibaren bilginin kaynağı, sınırı ve imkânı tartışmalı bir konu olmuş ve epistemoloji diğer felsefi disiplinlere nazaran daha yakından ilgilenilen bir disiplin hâline gelmiştir. Bilgi bağlamında yapılan bu tartışmalar, daha çok kendi varlığımız ve dış dünyanın var olup olmadığı açısından irdelenmiştir. Bu tartışmaları merkezine alan felsefe akımlarından biri de solipsizmdir.

Solipsizm kelimesi köken olarak Latince “solus” ve “ipse” kelimelerinin birleşiminden türemiştir (Online Etymology Dictionaries 2014). “Solus” tek veya yalnız, “ipse” ise ben veya kendi anlamına gelmektedir. Türkçeye ise “tekbencilik” olarak uyarlanmıştır. “Oxford Dictionaries” in ilgili maddesine göre solipsizm, insanın kendi zihni ve varlığından başka bir şeyi bilemeyeceği anlamına gelmektedir (Oxford Dictionaries 2014). Genel olarak ise kişinin kendi zihni ve bedeni haricinde hiçbir şeyin var olamayacağı, yalnızca var olanın, kişinin kendi beni ve zihni olduğunu ifade eden bir felsefe disiplinidir. Bu anlayışa göre bizim zihnimize yer almayan hiçbir şey var olamaz. Buradaki var olma kavramı, benim varlığım anlamına gelmektedir. Varoluş veya varlık, deneyimlediğim her şeydir. Bunlar diğer fiziksel objeler, diğer insanlar ve olaylar olabilirler. Bu görüşe göre, etrafımda var olan her şey, ancak benim bilincimin bir ürünü olarak var olmaktadır. Solipsistlere göre kendi zihnim dışında başka düşüncelerin, deneyimlerin ve duyguların olabileceği inancı anlamsızdır. Kısaca, Thornton şu şekilde belirtir: “Solipsist olan bir kişinin ‘acı’ kavramı ile asıl anlatmak istediği aslında, kendi acısıdır” (bkz. Thornton 2004).

Bu çalışmada solipsizmin argümanlarının epistemolojik ve metafizik açıdan gerekçelendirilemeyeceği aşağıda belirtilen ilgili filozoflar aracılığıyla incelenecektir. Bu çerçevede ilk olarak solipsizmin tarihsel süreç içerisinde nasıl ortaya çıktığını ve buna paralel olarak solipsizmin çeşitlerini göstermeye çalışacağım. Konu hakkında belirleyici görüşlere sahip olmaları açısından Descartes ve Berkeley’in görüşlerini ortaya koyarak solipsizmin temel iddialarının nasıl biçimlendiğini ele alacağım. İlerleyen bölümlerde bu düşünürlerin görüşlerine karşı realizmin, G. E. Moore’un ve Hilary Putnam’ın temel argümanlarını ortaya koyacağım ve son olarak solipsizme ilişkin kendi değerlendirmemi sunarak yazımı sonlandıracağım.

Solipsizm genel olarak üç başlık altında toplanmaktadır. Bunlar, metafizik, epistemolojik ve yöntem bilimsel solipsizmdir. Metafizik solipsizm, öznel idealizmin radikal bir formu, uzantısıdır. Bu anlayışa göre, var olan tek gerçeklik kendi bilincimizdir ve etrafımızda olan her şey de bu bilincimizin bir ürünü ve doğal olarak onun bir yansımasıdır. Dışsal

dünya ve diğer benlerin zihnimden bağımsız bir varoluşundan söz edilemez. Epistemolojik solipsizme göre ise aracısız bir şekilde elde edebildiğimiz zihin içerikleri yalnızca bilginin konusu olabilmektedir. Bu bağlamda zihin içeriklerimizin dışında bir bilgi kaynağının olması mümkün değildir. Son olarak yöntem bilimsel solipsizm, bireysel ben ve onun durumunun felsefi inşa süreci için tek mümkün ve doğru başlangıç noktası olduğunu belirten epistemolojik bakışı besleyen yönetime işaret eder. Yöntem bilimsel solipsizm, dış dünyanın gerekçelendirilmesinin basit bir şekilde tartışılmaz olan kendi zihnimiz üzerine kurulması gerektiğini vurgular. Bu tip solipsizm inanç sistemi olarak değil, daha çok şüpheciliğe yardım etme amaçlı düşünce deneyleri olarak kullanılmaktadır. Bu çalışmada genel olarak bu üç solipsizm türüne ilişkin belirli filozofların görüşleri ile solipsizmle bağlantılı tezler ve antitezler ortaya konulacaktır.

Solipsizmin kökleri Yunan sofist Gorgias’a kadar dayandırılmaktadır. Gorgias hiç bir şeyin var olamayacağını var olsa bile onun hakkında bilgi edinilemeyeceğini belirtir (Craig 1998: 329). Var olan hakkında bilgi elde etsek bile bu bilgiyi başkalarına iletemeyiz. Kısaca belirtmek gerekirse; hiçbir şey yoktur, olsa da bilemeyiz, bilsek de aktaramayız. Gorgias’ın da aralarında bulunduğu sofistlerin ifade ettiği gibi bilginin nesnelliği mümkün değildir ve en ünlü sofistlerden biri olan Protagoras’ın da dediğine göre “insan her şeyin ölçüsüdür”. Bu nedenle sofistler daha çok bireyselliğe ve göreceliliğe önem verirler. Sofistler ve özellikle Gorgias’ın ortaya koymuş olduğu fikirler, solipsizmin kökeninde bu düşüncelerin yattığı iddiasının dillendirilmesine yol açmıştır. Bundan dolayı, solipsizmin tarihsel kökenini Gorgias’a kadar dayandırmak yanlış bir yaklaşım olmayacaktır.

Descartes’ın Yöntemsel Şüpheciliği

Solipsizmin ortaya koymuş olduğu argümanlar Descartes ve Berkeley’in düşünceleri ile gelişmiş ve kendi kimliğini kazanmıştır. Bundan dolayı onların solipsizme dolaylı veya dolaysız katkılarından bahsetmek konunun anlaşılmasında daha faydalı olacaktır.

Descartes’ın kendi felsefi sistemini kurarken kullanmış olduğu şüpheci yöntemi solipsizmin argümanlarının oluşmasında etkin bir rol oynamıştır. Düşünürün yöntemsel kuşkuculuğu, içinde bulunduğu zaman içerisinde çok fazla ses getirmiştir. Solipsistler Descartes’ın fikirlerini değerlendirerek kendi argümanlarını şekillendirmişlerdir. Descartes her şeye şüpheyle bakan yöntemini bilgi teorisini kurabilmek için araç olarak kullanmıştır. Descartes sahip olduğumuz bütün bilgilerin veya bildiğimizi sandığımız her şeyin duyularımız ya da gelenek yoluyla elde edildiği fikrine saldırır. Düşünür duyulardan elde edilen bilginin aldatıcı olduğunu fark etmiştir. Bu sebepten dolayı her şeyden şüphe

etmeye başlar, gelenekçi bilim karşısında radikal şüpheli bir tavır sergiler. Onun bu şüphesi radikal olmasına rağmen geçicidir, daha önce de bahsettiğimiz gibi onun asıl amacı değişmez/kesin bilgiye ulaşmaktır. Ondan önce şüphe eden filozofların aksine Descartes şüpheciliği kesin hakikati bulur bulmaz terk etmiştir. Anlamak için inanan skolastiklerin aksine, anlamak için şüphe ediyorum demiştir (Weber 1998: 215). Ona göre, bilgimizin nihai temeli kuşku duyamayacağımız, sarsılmaz bir şey olmalıdır. Descartes, fiziksel dünyanın, bilginin dayanak noktası olabilecek değişmez temeli oluşturmakta yetersiz olduğunu düşünür (Descartes 1998: 5). Fiziksel dünyaya bakarak şüphe etmediği tek şeyin şüphe ettiği sonucuna varan Descartes'in bu önermeleri kişinin zihninde var olan bilgisinin temelini oluşturabilecek önermelerdir. "Kesin olan bir şey var. Bir şeyin doğruluğundan şüphe etmektir. Şüphe etmek düşünmektir. Düşünmekse var olmaktır. Öyleyse var olduğum şüphesizdir. Düşünüyorum, o halde varım. İlk bilgilerim bu sağlam bilgidir. Şimdi bütün öteki bilgileri bu bilgiden çıkarabilirim" (Descartes 1998: 18). Descartes'in burada kullanmış olduğu "ben düşünüyorum", "ben varım" ifadelerinde yer alan "ben"ler zihne tekabül etmektedir ve dolayısıyla ilgili önermeler özünde onun zihnini yansıtmaktadır. O hâlde, Descartes'in "düşünüyorum, o halde varım" sözü, şüphe duyulabilecek bir şey değildir, çünkü onun şüpheli argümanlar ortaya koyabilmesi için öncelikle "var" olması gerekmektedir (Descartes 1998: 19).

Anlaşılabileceği üzere Descartes'in yöntemsel şüphesindeki "ben" kavramı filozoflar tarafından solipsizm olarak algılanmıştır. Filozofların böyle anlamasının sebebi Descartes'in sadece kendi zihin içeriğinden ve varlığından emin olmasıdır ki bu da solipsizmin temel varsayımlarından biridir. Ancak Descartes yöntemsel şüphesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan solipsizm görüşünden Tanrı'nın varlığından bahsederek kurtulmaya çabalamıştır. Ona göre, Tanrı'nın var olması gerekmektedir ve Tanrı mükemmeldir, bu yüzden aldatıcı olamaz. Eğer Tanrı bana yetersiz, yanıltıcı zihin yetileri verdiyse, o zaman kendisi aldatıcıdır; ancak bu mümkün değildir. Descartes Tanrının var olduğu düşüncesine, onun mükemmel bir varlık olması fikrinden yola çıkarak ulaşır. Ona göre, var olmak mükemmelliğin temel bir öznesidir. Tanrı'nın var olduğu fikrini biz kendimiz elde etmemişizdir, ona göre bu fikir bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından bizim zihnimize yerleştirilmiştir. Bu sebepten dolayı da Tanrı'nın var olması gerekir.

Descartes'in bu düşüncelerinden ulaşabileceğimiz iki sonuç vardır. Bunlardan ilki ben varım diğeri ise Tanrı'nın var olduğu sonucudur. Tanrı vardır sonucu ile "düşünüyorum o halde varım" cümlesi daha da anlaşılır olmaktadır. Bu sayede şüphenin kendi düşüncem ile dış dünya arasında ortaya koymuş olduğu kopukluğu ortadan kaldırır. Bu da bizi üçüncü sonuca götürür. Üçüncü sonuç cisimler âlemi yani dış dünyanın var olduğudur.

Descartes’e göre düşüncelerimin doğruluğunu bize garanti eden Tanrı’dır. Tanrı’nın varlığı fikri ile dış dünyanın ve duyuların aldaticılığından kurtulur ve şüpheci yönelimi ortadan kaldıracaktır. Bu noktadan sonra düşünür için şüphe imkânsızdır ve şüphe, yerini, akla olan sarsılmaz güvene bırakır (Descartes 1998: 80). Kısaca, üç gerçek kanıtlanmış olur: ben, tanrı ve cisimler âlemi. Ona göre, Tanrı sonsuz, ruh düşünen cevher, cisim ise yer kaplayandır.

Bu yargılardan yola çıkarak Descartes, zihin yetilerinin (duyu organları, akıl ve sezgi) kusurlu olmadığını kabul eder ve şüpheci yaklaşımı aşar. Çünkü zihin yetilerimiz ile artık biz dış dünya ve başka benlerin bilincinden bahsedebiliriz. Buradan anlaşılacağı gibi, Descartes Tanrı’yı kendi zihin içeriğimiz ile dış dünya arasında bir bağ kurmak için bir köprü olarak kullanmıştır ve bu şekilde solipsizmden kurtulmuştur.

Berkeley ve “Esse Est Percipi”

Empirist bir düşünür olan Berkeley’in düşünceleri ise solipsizmle yakından ilişkilidir ve onun birçok iddiası solipsist düşünceleri ortaya koyar. Başlangıçta solipsizm ile empirizm arasında bir ilişkinin nasıl kurulabileceği sorusu aklımıza gelebilir. Çünkü solipsizmde bilgiye temel olabilecek olan şeyler yalnızca zihin içeriklerimizdir, ancak empirizm bilgide sadece duyu deneyimlerini temel alır. Bir empirist olmasına rağmen Berkeley’i empiristlerden ayıran, solipsist anlayışa yakınlaştıran aslında tam da bu noktadır. Berkeley, duyu ve deneyimlerle elde edilen verilerin bilgiye ve varlığa konu olabileceğini savunurken bilgi ve varlığın nihai olarak idelere ve bu ideleri de onu algılayan zihne, “ben”e dayandırır (Hünler 2003: 76).

Duyu ve deney yoluyla elde edilen bilginin idesi zihindedir. Berkeley’ye göre bilgi her ne kadar dış dünyadan elde edilse de bu dış dünyanın bizim ruhumuzdan ve algımızdan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Berkeley’in ruh ile asıl kastetmek istediği şey zihin olarak anlaşılabilir. Descartes ontolojik düalizminden kaynaklanan dışsal dünyayı kabul etmesine rağmen Berkeley metafiziksel bir öz olarak maddenin varlığını reddeder. Ancak, masa ve sandalye gibi kendi gözlerimiz ile algıladığımız, ellerimizle dokunduğumuz fiziksel objelerin ise gerçekten var olduğuna inanır. Bunun sebebi açıktır: Berkeley bir şeyin var olmasının nedenini onu algılayana bağlar. Berkeley¹ “Kimsenin olmadığı bir ormanda ağaç ses çıkarır mı?” diye sorar. Onu algılayan bir zihin olmadığı için Berkeley’e göre ağaç var olamaz ve ses çıkarmaz. Berkeley ayrıca sıcaklığı ele alır; “Sıcaklık bizim algımızın dışında var olabilir mi? Bir elimi ısıtıp diğerini de soğutup ılık

¹ Bkz. Berkeley 1998, 23. Kısım.

bir suya daldırdığımda, suyu aynı anda hem soğuk hem de sıcak hissedeceğim. Açık bir şekilde, algıladığım su zihnimdeki ideden başka bir şey değildir" (Stoneham 2002). Bu sebepten dolayı, zihinden bağımsız şeylerin var olması mümkün değildir ve Berkeley var olmanın koşulunun algılanmış olmak olduğunu ifade eder.

Berkeley bu açıdan bakıldığında solipsizmi destekleyen bir filozof olarak değerlendirilebilir ancak çoğu kişi Descartes da olduğu gibi Berkeley'in de solipsizm anlayışından teosantrik dünya görüşü ile kurtulduğunu ifade eder. Berkeley'in dediği gibi etrafımızda var olan her şey onu algılayan ve düşünen kişinin zihninin içerisindeki idealardan başka bir şey değildir. Algılanabilir şeylerin zihnimiz dışında bir varlığının olmadığını iddia eder ve bu yüzden ona göre var olmanın koşulu her şeyin bir nevi zihnimize bağlı olmasıdır. Berkeley, idelerin aksine zihnin deneyimlenemeyeceğini ifade eder. Çünkü zihnimize veya "ben"e ilişkin bir algısal deneye sahip değildir. İdelere sahip olan zihin ancak içsel bir sezgi yolu ile idrak edilebilir. Zihnin dolaysız idesine sahip olmamıza rağmen Berkeley² başka bir zihnin (master-mind) varlığına inanmamız için iyi sebeplerimizin olduğunu söyler, çünkü onun varlığı deneyimde bulduğumuz maksatlı düzenliliği açıklamaktadır. Doğa ve dünya ile ilgili sahip olduğumuz bu düzenli ve kurallı deneyimler, bu düzeni sağlayan bir dışsal gücün varlığına inanmamızı sağlar. Berkeley bunu Tanrı olarak adlandırır. Çünkü sonsuz idelerin var olduğunu bilen ve kavrayan bir varlığa yani ruha, bilince veya "ben"e, bu "ben"in de varlığını borçlu olduğu bir yaratıcıya ihtiyacı vardır.

Berkeley'e göre, Tanrı'nın varlığı günlük algı örnekleri bakımından her gün ortaya konulur, çünkü ona göre algısal objeler zihinden bağımsız değildir, ancak bunlar bizim onları algılamamızı aşan süreklilik ve düzen gösterirler. Bu yüzden bunları da algılayabilecek olan zihni kapsayan yüce bir algılayıcıya ihtiyacımız vardır. Sonuç olarak sandalyenin var olması Tanrı'nın zihninden kaynağını alan kendi zihnimin içindeki idelerin (renk, şekil, fiziksel özellikleri gibi) bir araya gelmesi ile oluşmaktadır.³

Berkeley'in görüşlerine baktığımızda solipsizm eleştirisinden kısmen kurtulmuş olduğunu düşünebiliriz, ancak Berkeley bir nevi ilahi solipsizm – Tanrı'nın zihninden başka hiçbir şeyin var olamayacağı - olarak adlandırabileceğimiz bir kategorinin içine düşmüştür. Berkeley'e göre dış dünya da olan her şeyin var olma koşulu nihai olarak bizim Tanrı'nın zihninde bulunmamıza bağlıdır. Berkeley bu şekilde dış dünyada bizim algılayamadığımız şeylerin de algılandığını ve bu sebepten dolayı da var olduğunu

² Bkz. Berkeley 1998, 90. Kısım.

³ Bkz. Berkeley 1998, 147. Kısım.

söylemektedir. Berkeley’in düşüncelerini bu açıdan değerlendirdiğimiz zaman solipsizmin asıl argümanı olan yalnızca benim zihnimin var olduğu iddiasının burada kişinin bireysel zihninden tanrısal zihne aktarılmış olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir anlamda bütün zihinlerin varlığı bir nevi solipsist argümanların da savunduğu gibi yalnızca tek bir benin zihni içerisinde varlığını sürdürebilmektedir.

Şu ana kadar yazılanları değerlendirecek olursak Berkeley’in “esse est percip”si ve Descartes’in yöntemsel şüphesi ile ilgili ortaya koymuş olduğu argümanları ve onların “ben” ile ilgili düşünceleri ve ona atfetmiş oldukları değer solipsizm anlayışını büyük oranda şekillendirmiş, bu felsefi anlayışın oluşmasında etkili olmuştur. Solipsist anlayışta dış dünyanın bizim zihnimiz dışında başka türden bir varlığının olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Burada var olan tek gerçeklik kendi benimizdir. Zihnimiz dışında var olan hiçbir şey de bilgiye konu olabilecek koşula sahip değildir. Ancak, solipsizmin metafizik ve epistemolojik açıdan savunduğu görüşler birçok açıdan problemlidir. Kendi benimizi ve zihnimizi dünyanın merkezi ve tek algılayıcısı olarak görmek insanın zaman zaman üzerinde düşünebileceği bir sav olsa da sürekliliği ve geçerliliği olan bir görüş değildir. Bu yüzden yazının ilerleyen sayfalarında dış dünyanın ve kendi zihnimizden başka zihinlerin de var olabileceğini çeşitli filozofların iddiaları ışığında temellendirmeye ve bu çerçevede solipsizmin argümanlarını kendi değerlendirmelerimle çürütmeye çalışacağım.

Solipsizme Karşı Öne Sürülen Argümanlar

Solipsizme karşı ortaya konulabilecek en geçerli felsefi akımlardan biri realizmdir. Çünkü realizm solipsizmin savunduğu düşüncelerin aksine gerçekliğin ontolojik olarak kavramsal şemalardan, algılardan ve inançlardan bağımsız olarak var olabileceğini savunan felsefi akımdır. Başka bir ifadeyle, realizm zihinden bağımsız bir nesnel dünyanın mümkün olduğunu ifade eder. Bu anlayışa göre hakikat gerçeklikte karşılığının bulunması ile ilgilidir ve gerçekliğe ilişkin her gözlemimiz bizi hakikate daha da yaklaştıracaktır. Şu bir gerçektir ki nesnel dünya ile ilgili bütün kavramların zihnimizde yansımaları vardır, ancak bu fiziksel objelerin ve onların kavramının yalnızca zihnimizde olduğu anlamına gelmez. Var olan nesnel zihnimizde belirli bir yerinin olduğu doğru bir iddia olmasına karşın bunların yalnızca zihinde olduğunu ifade etmek mantıklı değildir. Öyleyse, epistemolojik realizme göre nesne zihnimizden bağımsız olarak vardır ve onun hakkında elde ettiğimiz bilginin doğruluğu zihin içeriklerimizle ilgili olması ile değil nesnel dünya ile ne kadar ilişkili ve uyumlu olması ile anlaşılır (Cevizci 2010: 35). Bu da realistler tarafından “hakikatin mütakabiliyet teorisi (*correspondence theory of*

truth)” olarak adlandırılır.

Solipsizmin epistemik versiyonları klasik şüpheli argümanların aşırı versiyonları olarak okunabilir. Bu yüzden şüpheli ve solipsist görüşlere karşı çıkan Moore’un düşüncelerinden bahsetmek yazımızı şekillendirmemizde bize yardımcı olacaktır. Dış dünyanın varlığını ve diğer zihinlerinde var olabileceğini savunan Georg Edward Moore, dış dünyanın var olduğunu “Sağ Duyunun Savunulması (*A Defence of Common Sense*)” adlı makalesinde kanıtlamaya çalışır. Düşünür çalışmasında şüpheciliğin, idealizmin ve onların radikal bir uzantısı olan solipsizmin argümanlarını çürütmeye çalışır. Ona göre dış dünyayı reddeden bu felsefi yaklaşımların argümanları, dünyanın bilgisine ilişkin sağduyu iddialarımızdan daha mantıklı ve geçerli değildir (Moore 1940: 273). Moore bu düşüncesine karşı ortaya konulan eleştirileri “Bir Dış Dünyanın Kanıtı (*Proof of an External World*)” adlı makalesinde basit bir örnekle açıklar. Ona göre, doğru olan düşünce algıladığımız her şeyin var olduğudur, ancak bunlar bizim algılarımız dışında da ayrıca varoluşlarını sürdürürler. Moore bu iddiasını şu şekilde örneklendirir; Sağ elini havaya kaldırır ve söyler: “1) İşte bir el.” Sonra sol elini havaya kaldırır ve söyler: “2) İşte bir diğeri.” Sonra sonuca varır: “3) Şu anda karşımda iki tane el var.” (Moore 1940: 274). Sonuç, uzayda yer kaplayan objelerin varlığı ile ilgilidir. O hâlde Moore buradan yola çıkarak üçüncü ifadenin “4) Fiziksel objeler vardır.” önermesini gerektirdiğini ifade eder. Bu yüzden “5) Dış dünya vardır”. Ona göre solipsizmin argümanlarının ortadan kaldırılması görüldüğü üzere basit bir örnekle mümkündür. Burada vurgulanmak istenen Moore’un zihinden bağımsız bir dış dünyanın olamayacağını savunan felsefi düşünceleri hedef almasıdır ve fiziksel objeleri örnek göstermesiyle bu iddiasını destekler.

Solipsizme karşı ortaya konulabilecek bir diğer argüman da Hilary Putnam’ın “brain in a vat” yani “kavanozdaki beyin” olarak adlandırdığı düşünce deneyidir. Bu düşünce deneyi ile Putnam dış dünyanın mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışır. Deneyde Putnam, kendimizin kötü bilim adamları tarafından ameliyat edildiği ve bu ameliyat ile birlikte beynimizin alınarak beynin yaşaması için gerekli sıvıların bulunduğu bir fiçiyaya veya kavanoza konulduğunu hayal etmemizi ister. Ayrıca teknolojinin de bu operasyonların yapılabilmesine imkân verecek seviyede olduğunu ifade eder. Kavanozdaki beynin sinir uçları çok gelişmiş bilgisayarlara bağlıdır. Bu bilgisayarlar yanlısına olan her şeyin mükemmel derecede normal olduğunu ve bu yanlısamaların beynin gerçek bir şekilde algılamasına yardım ettiğini söylemektedir. Yani insanlar, objeler, kısaca insanın dış dünyada deneyimleyebileceği her şeyin gerçekten o kişinin deneyimlediğini hissettirecek kapasiteye sahiptirler. Mesela, bilgisayar kavanozun içindeki insanın elini kaldırmaya çalıştığı anda gerekli sinyalleri göndererek gerçekten de o kişinin elini kaldırdığını

görmesini ve hissetmesini sağlamaktadır. Putnam’a göre burada sorulması gereken soru şudur: “Bizim (kendimizin) fiçinin içindeki beyin olmadığını nasıl bilebiliriz? Bu noktada solipsizmin temel problemi olan zihin-dış dünya ilişkisi sorunu da gün yüzüne çıkmaktadır (Putnam 1981: 6).

Hilary Putnam kavanozdaki beyin deneyi ile dış dünyanın ve başka zihinlerin var olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ona göre bu deney kendi iddiasını çürüten (self-refuting) bir deneştir (Putnam 1981: 7). Putnam deneyin imkânı ile ilgili düşüncelerini sıralar: Ona göre eğer kavanozun içindeki beyin isek o zaman çok gelişmiş olan bilgisayar veya bilim adamları neden bu deneyi değılleyecek argümanlar üretmemize izin vermektedir diye sormaktadır. Ona göre, bu soruyu sorabilme imkânına sahip olmamız, bir dış dünyanın varlığından bahsedebilmemize olanak sağlar. Bir diğere çıkarım ise kavanozun içindeki beyin olsak bile iletişim kurabileceğimiz, konuşabileceğimiz ve duyabileceğimiz başka insanların da var olduğudur. Putnam burada ya bütün herkesin kavanozun içinde olması gerektiğini ya da kavanozun içindeki beyni dışarıdan kontrol eden başka bilim adamlarının varlığından da bahsedebileceğimizi (hatta bahsetmek zorunda olduğumuzu) ifade eder. O hâlde tek bir “ben”den bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu da solipsizmin ortaya koymuş olduğu görüşlerin felsefi zeminini ortadan kaldırmaktadır.

SONUÇ

Moore ve Putnam’ın söylediklerine baktığımızda solipsizm daha önce de bahsettiğim gibi sürdürülebilirliği olan bir düşünce değildir. Kişinin “tek ben” olduğu düşüncesine zaman zaman kapılması mümkündür ancak bu düşünceden kurtulmak çok da zor değildir. Genel olarak solipsizmin argümanları tek “ben”, “zihin” ve “bilinç” kavramları çerçevesinde toplanmaktadır. Bu düşünceleri paylaşan filozofların veya düşünürlerin argümanları kanımca birçok açıdan problemlidir. Bu noktada konuya ilişkin düşüncelerimi sunarak solipsizmin argümanlarının problemliliği olan kısımlarını göstermeye çalışacağım.

İlk olarak Solipsistlere göre var olan her şey zihnimize aittir ve zihnimiz dışındaki hiçbir şeyin varlığından ve dolayısıyla bilgisinden bahsedemeyiz. Bu noktada şu sorunun sorulması kaçınılmaz olmaktadır: Eğer bizim zihnimiz dışında hiçbir şeyin bilgisinden veya varlığından bahsedemiyorsak o hâlde dünyada ortaya konmuş bütün yapıtların benim zihnim tarafından ortaya konulmuş olması gerekmektedir. Örneğin, Dostoyevski’nin romanlarının ve Einstein’ın izafiyet teorisinin benim zihnim tarafından yaratıldığını düşünmem gerekiyor. Eğer bu yapıtların nesnel varlığından bahsedebiliyorsak nasıl oluyor da bunların hepsi ben tarafından değil de var olmadığını düşündüğüm başka bir zihin tarafından ortaya konulabiliyor?

Diğer bir tartışmalı nokta ise kanımca solipsizmin en problemlı kısmıdır. Bu da var olmadığını kabul ettiğimiz veya benim zihnim sayesinde varlığını sürdüren başka bir zihne, "tekbenciliğin" var olduğunu kabul ettirmek için uğraşmamızdır. Madem sadece karşımızdakiler biz algıladığımız sürece var iseler o zaman niye onlara var olmadıklarını anlatmak için çalışıyorum? Bana göre, solipsist bir kişinin solipsizmin argümanlarını başkalarına kabul ettirmesi ve onları ikna etmeye çalışması saçmadır ve mantığın çelişmezlik ilkesine ters düşmektedir. Bir benim başka bir bene var olmadığını anlatmaya çalışması solipsizmin problemlı noktasını açık şekilde göstermektedir. Çünkü ben de iletişime geçtiğimiz kişi de yalnızca kendisinin var olduğunu iddia edecektir. Bu da içinden çıkılmaz, kısır bir tartışmaya dönüşür.

Son olarak Berkeley'in "Var olmak algılanmış olmaktır." sözü de tartışmaya açıktır. Berkeley bir şeyin var olmasının şartını onun bir algılayıcısı olmasına bağlar ve bu algılayan kişi de bir zihne, "ben"e sahip olmak zorundadır. Bana göre, Berkeley bu noktada benimiz dışında bir dış dünyanın var olduğunu kabul etmektedir. Çünkü bizim dışımızda dünyayı algılayan birçok canlı vardır. Örneğin, ayçiçekleri güneşi algılar. Berkeley'in ifade ettiklerine göre algılama yetisine sahip olan ayçiçeği bir zihne sahip midir? Sahip ise o zaman bizim algılamamız dışında dünyayı algılayan bir canlı olduğu için "ormanda devrilen bir ağacın sesini" duymasak bile onu algılayan başka canlıların var olması nedeniyle Berkeley'in var olmadığını düşündüğü ağaç aslında vardır. Bu yüzden dışsal bir dünyadan bahsedebilir ve bunun bilgisini elde edebiliriz.

Sonuç olarak solipsizm fikri Antik Çağa kadar geri götürülebilecek bir geçmişe sahip olsa da sağlam temellere dayanmayan bir felsefi anlayıştır. İnsanın yalnızca kendi zihninin var olduğunu iddia etmesi kendi beni açısından ne kadar mümkün olsa da bunun felsefi açıklamaları, solipsizmin savunduğu argümanları değillemektir. Solipsizm, ne metafiziksel ne de epistemolojik açıdan savunulabilir bir felsefi eğilimdir. Bu bağlamda epistemolojik düzlemde bilginin yalnızca içsel gerekçelerle elde edilebileceğini düşünmek nesnel bilgiye ulaşmamıza olanak sağlamaz. Bilginin bizim dışımızda var olan dışsal unsurlara da ihtiyacı vardır. Diğer türlü benliğimin ve kelime dağarcığının nasıl geliştiğine köklü bir yanıt vermem zorlaşır. Bu bağlamda bilginin gerekçesini ve kapsamını doğrudan erişilebilir zihin içerikleri ile kısıtlamak bilginin sağlam ölçütlere dayandırılması hususunda çok da uygun değildir.

KAYNAKÇA

BERKELEY, George (1998). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. by J. Dancy, New York: Oxford University Press.

- CEVİZCİ, Ahmet (2010). *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- CRAIG, Edward (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.
- DESCARTES, Rene (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. by Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- HÜNLER, Solmaz Zelyüt (2003). *Dört Adalı*, İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- MOORE, George Edward (1940). "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, 25: 273-300.
- Online Etymology Dictionaries*, Erişim Tarihi: 18.11.2014
(http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=Solipsism&searchmode=none).
- Oxford Dictionaries*, Erişim Tarihi: 19.11.2014,
(<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/solipsism>).
- PUTNAM, Hilary (1981). *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- STONEHAM, Tom (2002). *Berkeley's World: An Examination of the Three Dialogues*, Oxford: Oxford University Press.
- THORNTON, Stephen (2004). "Solipsism and the Problem of Other Minds", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: 27.10.2014,
(<http://www.iep.utm.edu/solipsis>).
- WEBER, Alfred (1998). *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp, İstanbul: Devlet Basımevi.

KENTSEL SİTLERİN KENTSEL PEYZAJA KATKILARI: GİRESUN ZEYTİNLİK MAHALLESİ ÖRNEĞİ

Özet

Mimari, mahalli, tarihsel, estetik ve sanat değerleri ile kentsel sit alanları, kentlerin kimliğini ön plana çıkarmakta peyzaj potansiyel değerini artırmaktadır. Hızlı kentleşmenin bir sonucu olarak Türkiye’de tarihi, kültürel ve doğal değerlere sahip olan birçok kentin özgün dokusunun yok olmasına rağmen ayakta kalabilen mahalle örneklerine de rastlanmaktadır. Bu çalışmada, kentlerin bir parçası olan tarihi, geleneksel, doğal, sanat ve estetik değerlere sahip mahallelerin sürekliliği sağlanarak kuşaktan kuşağa aktarılması ve bu alanların kentsel peyzaj planlamalarındaki öneminin vurgulanması amacı ile Karadeniz Bölgesi’nde yer alan ve Giresun kentsel sit alanı olarak ilan edilen Zeytinlik Mahallesi örneği ele alınmıştır. Kentsel sit alanlarında yer alan yapısal materyallerin, binaların koruma ve restorasyonuna önem verildiği kadar, çevresinde bulunan bitkisel materyalin de korunması ve sürdürülebilirliğine önem verildiği takdirde kentsel peyzajın kalitesi üzerine olumlu katkılar sağlayacağı belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sit, Kentsel Sit, Peyzaj, Zeytinlik Mahallesi, Giresun.

CONTRIBUTIONS OF URBAN SITES TO URBAN LANDSCAPE: GİRESUN ZEYTİNLİK QUARTER CASE

Abstract

Urban sites and their architectural, local, historical, aesthetic and artistic values emphasize the identity of cities and increase the potential value of landscapes. Although the unique texture of many cities which have historic, cultural and natural values in Turkey has vanished as a result of rapid urbanization, cases of quarters that survive are still observed. This study addresses to the case of Zeytinlik Quarter that was declared as a urban site of Giresun in Black Sea Region in order to hand such areas over to the next generations and emphasize their importance in urban landscape planning by ensuring the continuity of quarters which are an integral part of cities and have historical, traditional, natural, artistic and aesthetic values. It is reported that if the same level of importance that is attached to the conservation and restoration of structural materials and buildings available in Urban Sites are attached to the conservation and sustainability of vegetal materials in the vicinity, it will make positive contributions to the quality of the urban landscape.

Keywords: Site, Urban Site, Landscape, Zeytinlik Quarter, Giresun.

GİRİŞ

Türkiye, binlerce yıllık geçmişi olan uygarlıkların yaşadığı bir ülke olarak çok zengin bir kültürel, doğal ve tarihî mirasa sahiptir. Ancak Türkiye’de de tarihî çevreyi bir bütün olarak koruyabilmek için gereken yasal çerçeve 1970’lerde oluşturulabilmiştir. Tarihî çevre bilincinin gelişmesiyle tarihî, kültürel ve doğal mirasın kent bütünüyle birlikte korunması, değerlendirilmesi ve bu alanların öncelikli alanlar olarak planlanmasının gerekliliği ortaya konmuştur.

Bir toplumun kültür birikimiyle biçimlenen ve nesiller arasında köprü olma görevi üstlenen tarihî çevrelerin korunmasının gerekliliğinin ortaya konması, bunun çağdaş yaşam koşullarıyla entegrasyonunun sağlanmasında ve kültürel kimliğini sürdüren yaşanabilir mekânlar olarak gelecek nesillere aktarılmasında etkin olacak önerilerin geliştirilmesiyle mümkündür (Kuter ve Erdoğan 2008: 35-44).

2863 nu’lu Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu’na göre *sit*; tarih öncesinden günümüze kadar gelen çeşitli medeniyetlerin ürünü olup yaşadıkları devirlerin sosyal, ekonomik, mimari ve benzeri özelliklerini yansıtan kent ve kent kalıntıları, kültür varlıklarının yoğun olarak bulunduğu sosyal yaşama konu olmuş veya önemli tarihî hadiselerin cereyan ettiği yerler ve tespiti yapılmış tabiat özellikleri ile korunması gerekli alanlardır (Gül ve Kuş Şahin 2010: 1564-1574).

1984 yılında çıkarılan “Korunması Gerekli Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıklarının Tespit ve Tescili” hakkındaki yönetmelikte ise “kentsel sit; mimari, mahalli, tarihsel, estetik ve sanat özelliği bulunan ve bir arada bulunmaları sebebiyle teker teker taşıdıkları kıymetten daha fazla kıymeti olan, kültürel ve tabii çevre elemanlarının (yapılar, bahçeler, bitki örtüleri, yerleşim dokuları, duvarlar) birlikte buldukları alanlar” olarak ifade edilmiştir (Aydemir vd. 1999: 447; Koçan 2012a: 95-109).

Çötel (2012: 71-110), kültürel peyzajın korunması ve sürdürülebilir kentsel gelişmenin yaratılması yönünde bir politika önerisinde bulunmak amacıyla yaptığı çalışmada, kültürel peyzajın korunması ile sürdürülebilir kentsel gelişmenin yaratılması arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu vurgulamıştır.

Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu hükümleri doğrultusunda kentsel sitler; mimari, mahalli, tarihsel, estetik ve sanat özelliğine sahip ve bir arada bulunmaları sebebiyle teker teker taşıdıkları kıymetten daha fazla kıymeti olan, kültürel ve tabii çevre elemanlarıyla (yapılar, bahçeler, bitki örtüleri, yerleşim dokuları, duvarlar) ön plana çıkan alanlardır (Gül ve Kuş Şahin 2010: 1564-1574).

Kentlerin hızla büyümesi ile birlikte ortaya çıkan önemli sorunlardan biri, tarihî kimliklerini kaybetmesidir. Yeni yerleşim alanları geleneksel doku üzerinde baskı oluşturarak bu yerleşim yerlerini düzensiz alanlara dönüştürmektedir. Bu dönüşüm Türkiye’de tarihî değerlere sahip kentlerin sorunudur. Yeni yerleşim alanlarının kent kimliğine saygılı olmadığı, her kentte aynı tip yapılaşma görüldüğü gözlenmektedir (Görmüş Çetikalı ve Açıksöz, 2006: 81-88).

Kentsel peyzaj, tarihî çevre için önem kazanmakla birlikte o yerin kimliğini anlamamızı sağlayan kavramlardan biridir. Bu kavram, kentsel çevre ile kimlik bütünlüğünü ve imge sürekliliğini içermektedir. Yeni kentsel gelişimlerin yerel değerlere saygılı olarak gelişmesi, imge sürekliliği açısından önem kazanmaktadır. Kentlerin fiziksel büyümeleriyle artan görsel kirlilik ya da genel ifadeyle kentsel peyzajdaki bozulmalar nedeniyle kimlik, anlam ve imge yaratma kavramları günümüz kentsel tasarım çevrelerinin temel sorunları olmuştur (Karaman 1991: 78; Çetikalı ve Açıksöz 2006: 81-88).

Tarihî kent dokuları, doğal ve kültürel çevre üzerindeki karşılıklı ilişkilerin etkisiyle zaman içinde değer kazanan doğal, kültürel, görsel ve anlamsal nitelikleriyle ifade edilebilen kültürel miraslardır. Yaşayan geleneksel kültürler ile kültürel peyzajlar olarak nitelenen bu alanların gelecek kuşaklara aktarılması için koruma altına alınmaları ve sürdürülebilir kullanımlarla değerlendirilmeleri gerekmektedir (Koçan 2012b: 81-96)

Aşırı nüfus artışı ve göç paralelinde plansız ve denetimsiz olarak gelişen kentsel yapı, kentlerin kuşatılmasına, merkezde var olan dokunun zedelenecek tarihî, kültürel ve doğal değerlerin yok olmasına neden olmaktadır. Türkiye metropoliten kentleri de Sanayi Devrimi ve sonrasında yaşanan teknolojik gelişmeler, hızlı nüfus artışı, göç vb. nedenlerden kaynaklanan hızlı ve düzensiz kentleşme olgusu ile karşı karşıya kalmıştır. Bu olgu, plansız arsa spekülasyonu ile birleşince kültürel, tarihî ve doğal mirasın yoğun olarak bulunduğu yaşam çevreleri kentsel çöküntü alanlarına dönüşmüş ve uluslar kültürel kimlik sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır. (Kuter ve Erdoğan 2008: 35-44).

Günümüzde fiziki ve sosyo-kültürel yapının korunmasında koruma planlarının yeterli olmadığı, korumaya yönelik yönetim planlarının, yönetim modellerinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Fakat, yapılan uygulamalarda koruma ve yenileme çalışmalarında çoğunlukla tarihî yapının restore edildiğini ya da cephe restorasyonu ile yetinildiğini, tarihî bina ile bahçesinin birlikte ele alınmadığını ve kentsel peyzaj öğelerinin korumaya dahil edilmediğini göstermektedir (Çelik 2004: 1-10).

Çelik ve Yazgan (2007: 1-10) kentsel peyzaj tasarımı kapsamında tarihî çevreyi korumaya yönelik yasa ve yönetmeliklerin irdelenmesi konulu çalışmasında yürürlükte olan 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma (KTVK) Kanunu’nu kentsel peyzaj tasarımı kapsamında irdelenmiş ve koruma kanunu özelinde önerilerde bulunmuşlardır. Ayrıca, koruma ve yenileme çalışmalarında, tarihî binaların bahçesiyle bütün olarak ele alınmasının ve tarihî dokularda peyzaj çalışmalarının gerekliliğini vurgulamışlardır.

Kentsel sit alanları üzerine yurt içi ve yurt dışında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları; Barrett (1993: 435), Kong ve Brenda (1994: 247-265), Sim (1996: 399-409), Larkham ve Lodge (1997: 121-136), Özeke (2000: 87-96), Gürpınar (2001: 23-24), Dalkılıç ve Aksulu (2004: 313-326), Candaş ve Sağsöz (2004: 57-66), Günal (2005: 92-122), Yıldırım (2005: 28-35), Türkün ve Ulusoy (2006: 129-139), Ünver (2006), Halifeoğlu ve Dalkılıç (2006: 93-111), Yücel ve Gülersoy (2006: 3-14), Örnek Özden (2006: 651-660), Kocabaş (2006: 107-126), Atabeyoğlu vd. (2009: 41-53) Yılmaz vd.nin (2011:1-10) yaptıkları çalışmalardır.

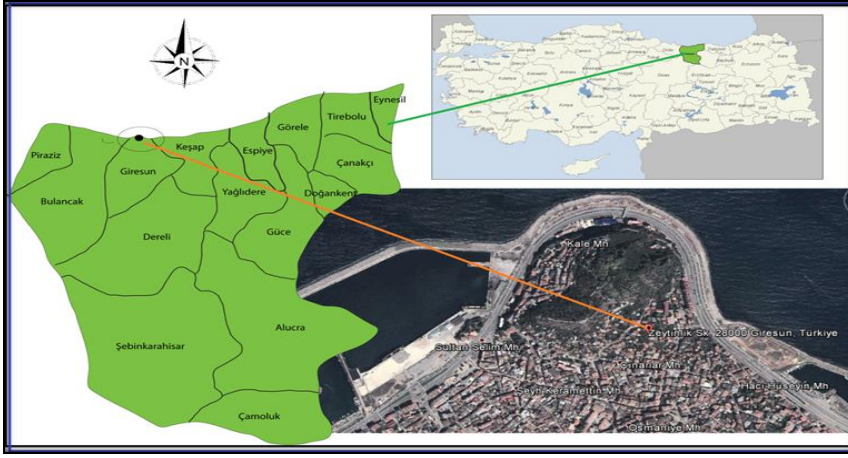
Çalışmanın amacı ile Karadeniz Bölgesi’nde yer alan Giresun kentsel sit alanı olarak ilan edilen Zeytinlik Mahallesi; evlerin mimari özellikleri, bahçe tasarımları, bitki örtüsü, duvarları, döşeme elemanları gibi özellikleri bakımından incelenerek kentsel peyzaja katkıları belirlenmeye çalışılmıştır.

Materyal

Çalışma materyalini Doğu Karadeniz Bölgesi’nde yer alan Giresun kentinin Zeytinlik Mahallesi oluşturmaktadır. Giresun kentinin ilk kurulduğu yer olarak bilenen Zeytinlik Mahallesi, günümüze kadar tarihî dokusu bozulmadan gelen bir yerleşmedir (Aydın 2002; Özen vd., 2006:135-142). Zeytinlik Mahallesi, Giresun kentinin en eski yerleşimidir.

Zeytinlik Mahallesi, kentsel sit alanı koruma amaçlı imar planı 1989’da hazırlanmıştır. Daha sonra 1997’de koruma imar planı üzerinde revizyon çalışması yapılmıştır. Revizyon planında Zeytinlik Mahallesi’nde yeni yollar ve yapı izinleri gündeme getirilmiştir. Yeni yollar ve mevcutlarının genişletilmesi, tarihî sokak dokusunun bozulması ve bazı evlerin bahçe duvarlarının kısmen yıkılması anlamına gelmiştir (Aydın ve Özen 2003:211-221; Özen vd. 2006:135-142).

Çalışma alanı olarak belirlenen Zeytinlik Mahallesi’nin konumu Şekil 1’de verilmiştir.



Şekil 1. Çalışma alanının konumu

Yöntem

Araştırma alanında yapılan etüt çalışması, mahalle sakinleri ile yapılan bire bir görüşmeler, fotoğraf ve video çekimleri, evlerin ve bahçelerinin yapısal analizi, kullanılan bitki materyalinin incelenmesi, çalışmanın yöntemini oluşturmaktadır. Zeytinlik Mahallesi hakkında toplanan bilgiler veri olarak kullanılmıştır. Kentsel sit alanları konusunda daha önce yapılmış çalışmalar incelenmiş, literatür taramıştır. Yapılan analizler değerlendirilerek kentsel sit alanı olarak ilan edilmiş olan Zeytinlik Mahallesi'nin kentsel peyzaja katkıları belirlenmiştir.

Bulgular



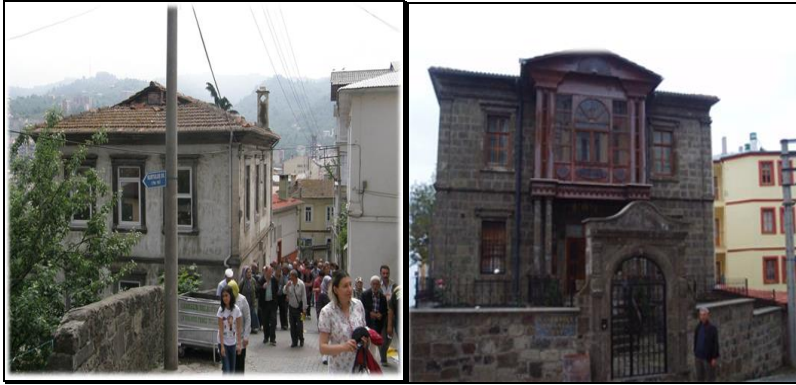
Şekil 2. Zeytinlik Mahallesi'ndeki yerleşimler

Zeytinlik Mahallesi'ndeki yerleşimler genelde bahçeli, iki katlı, dış duvarları taş ve ahşap kaplamalı yapılardan oluşmaktadır (Şekil 2).



Şekil 3. Yeni yerleşimler

Yeni yerleşim bölgelerinde ve kooperatif alanlarında ise çok katlı apartman şeklinde betonarme yapılar yerleşim desenini oluşturmaktadır (Şekil 3).



Şekil 4. Bina inşasında kullanılan malzemeler

Bina inşasında kum, çakıl, taş, mıcır, tuğla, kiremit, çimento, kireç vb. malzemeler yaygın olarak kullanılmış olup yöreye özgü materyallerin kullanımına pek rastlanmamaktadır (Şekil 4).

Sit alanı kentin kuzey ve doğu kısmını geniş bir perspektifte gören ve güney yönünden kuzey yönüne doğru gittikçe azalan eğimli bir topografya üzerindedir. Pek çok tarihî evin bulunduğu Zeytinlik Mahallesi'nin yakınında önemli anıtsal ve sivil mimari örnekleri de mevcuttur. Giresun Kalesi, Giresun Müzesi (Gogora Kilisesi), Hacı Miktat Camii, Hacı Hüseyin Camii bunlara örnektir. Zeytinlik Mahallesi Giresun Kalesi'nin de bulunduğu yarım adanın doğu yamacında, kalenin eteklerindedir (Şekil 5).



Şekil 5. Giresun Kalesi'nin eteklerinde yer alan Zeytinlik Mahallesi

Bahçe duvarları genellikle yüksek inşa edilmiştir. Her evin bahçesinde avlu sistemi bulunmaktadır (Şekil 6).



Şekil 6. Ev bahçelerini çevreleyen yüksek duvarlar

Yüksek duvarlarla çevrilmiş ev bahçelerinin kapıları genellikle ferforje demir malzemesinden yapılmıştır. Bazı bahçe kapıları ve duvarlarında sarılıcı bitkiler kullanılmıştır (Şekil 7).





Şekil 7. Bahçe duvarları ve kapıları

Bina girişleri genellikle merdivenlidir (Şekil 8).



Şekil 8. Bina girişleri



Şekil 9. Bahçe avlusunda süs havuzu

Bahçe avlularında formal şekilde tasarlanmış süs havuzları yer almaktadır. Havuz çevresi saksılar içinde yetiştirilen çiçeklerle süslenmiştir (Şekil 9).



Mahalle içinde evler arasından dar sokaklar geçmektedir. Sokaklarda kullanılan döşeme materyali taştır (Şekil 10).

Şekil 10. Mahalle içindeki dar sokaklar



Şekil 11. Mahalle içindeki restore edilmiş ve edilmemiş evler

Mahalle içinde restore edilmiş evler olduğu gibi hiçbir değişime uğramamış evler de bulunmaktadır (Şekil 11).



Evlerde geçmişe duydukları özlemden dolayı evlerin gerçek sahipleri ikamet etmektedir. Genellikle yaşlı insanlardır (Şekil 12).

Şekil 12. Evlerde ikamet edenler

Zeytinlik Mahallesi’nde Giresun’un doğal bitki örtüsüne yer verilmiştir. Evlerin bahçelerinde bitkiler saksı ve çiçek kasaları içinde, sarılıcı bitkiler bina cephe ve balkonlarında, bahçe duvar ve kapılarında kullanılmıştır. Bahçe kapısından eve doğru girişin her iki yanı saksı içinde veya parterlerde kullanılan bitkilerle sınırlandırılmıştır. Bahçe avlularında gölge ağaçlarını bulunmaktadır. İkamet edenler için özellikle avluda gölge yapmak amacıyla kullanılan asırlık ağaçların manevi değerleri çok fazladır (Şekil 13).



Şekil 13. Bahçe avlularından genel görünüm

Zeytinlik Mahallesi’nin ev bahçelerinde en çok; *Fuchsia x hybrida* (Küpe Çiçeği), *Campsis radicans* (Acem Borusu), *Nerium oleander* (Zakkum), *Citrus raticulata* (Mandalina), *Rubus platyphyllos* (Böğürtlen), *Pelargonium grandiflore* (Sardunya), *Ficus carica* L. (İncir), *Morus alba* L. (Ak Dut), *Morus nigra* L. (Kara Dut), *Olea europaea* L. var. *sylvestris* Brot. (Zeytin), *Cerasus avium* (L.) Moench (Kiraz), *Laurocerasus officinalis* Roemer (Karayemiş), *Viburnum lantana* L.(Kartopu), *Buxus sempervirens* L.(Şimşir), *Viola odorata* L.(Menekşe), *Potamogeton* sp.(Su sümbülü), *Anthemis triumfettii* (L.) All. (Papatya), *Primula vulgaris* Huds. subsp. *Vulgaris* (Çuha

Çiçeği), *Urtica dioica* L. (Isırğan Otu), *Brassica oleracea* (Lahana), *Hedera helix*, *Rosa* sp., *Vitis* sp., *Thuja* sp. (Mazı) gibi Giresun’un bitki örtüsünde yer alan geleneksel bitkiler yer almaktadır.

SONUÇ

Zeytinlik Mahallesi’nde yer alan evlerin bahçe duvarları korunma ve mahremiyet amacıyla yüksek duvarlarla çevrelenmiştir. Bahçede, sanat tarihi incelendiğinde Orta Çağda Avrupa bahçelerinde de koruma amaçlı olarak inşa edilen yüksek duvar sistemi kullanılmaktaydı. Mahremiyet amaçlı yüksek bahçe duvarları daha çok Türk-İslam bahçe anlayışından gelmektedir.

Bahçe kapısının girişinde, evin önünde bir avlu sistemi yer almaktadır. Avluda ev halkı dinlenmekte, boş zamanlarını geçirmekte, sıcak günlerde avluda oturup yemeklerini yemektirler. Genellikle avluda gölge yapan en az bir büyük ağaç bulunmaktadır. Altunkasa (1998: 26)’a göre geçmişte ve günümüzde yoksul, varlıklı her konut sahibi, küçük-büyük avlu ya da bir bahçe edinmeye çalışmıştır. Bu tür avlu ya da bahçeler hem iklimin etkisi hem de kişiye özel ve yabancı gözlerden uzak olma isteğiyle çoğunlukla yüksek duvarlarla çevrilidir. Bahçe avlularında formal süs havuzlarına rastlanmaktadır. Havuzların kenarları saksı içinde çiçeklerle bezenmiştir.

Zeytinlik Mahallesi’ndeki evlerin bahçelerinde Giresun’un doğal bitki örtüsünde yetişen bitkilere yer verilmiştir. Bahçelerde meyvesi yenilen ağaçlar ve ev halkının ihtiyacını karşılayacak kadar sebzeler yetiştirilmektedir. Evlerin bahçe kapılarının girişlerinde ve duvarlarda sarılıcı bitkilere yer verilmiştir. Avlularda çiçek tarhları, saksı ve kasalar içinde mevsimlik ve çok yıllık çiçekler yetiştirilmektedir.

Evlerin giriş kapısı ve bahçe genellikle aynı kotta değildir. Evin giriş kapısına genellikle dıştan merdivenle çıkılmaktadır. Evlerde genellikle evlerin gerçek sahipleri ikamet etmektedir. Geçmişe duydukları özlem ve anılarını canlı tutmak için kendileri için manevi değeri çok yüksek olan, atalarından, dedelerinden kalma evlerinde yaşamaktadırlar. Ancak, ikamet edenler çoğunlukla yaşlı insanlardır.

Giresun’a turizm amaçlı gelen insanlar Giresun Kalesi’ni ziyaret etmek istemektedirler. Giresun Kalesi’ne çıkan yol Zeytinlik Mahallesi kentsel sit alanı içinden geçmektedir. Yollar oldukça dar ve taş döşemedir.

Zeytinlik Mahallesi kentsel sit alanı, genel olarak değerlendirildiğinde ev bahçelerinde yüksek duvarların, avlu sistemlerinin, formal süs havuzlarının bulunması ile Türk-İslam bahçe sanatının izlerine rastlanmaktadır. Sit alanı içinde yer alan evler ise Aydın ve

Özen (2003: 211-221)’e göre özgün özelliklerini kaybetmeden günümüze kadar korumuşlardır.

Zeytinlik kentsel sit alanında sadece tarihî değeri olan evlerin koruma ve yenileme çalışmalarına yönelik restore çalışmaları değil, evlerin çevrelerindeki bahçe sanatı da koruma altına alınmalıdır. Ancak Çelik ve Yazgan (2007: 1-10), tarihî çevreyi korumaya yönelik yasa ve yönetmeliklerin gelişim sürecini uluslararası ve ulusal boyutta incelemeleri sonucunda, yapılan uygulamaların koruma ve yenileme çalışmalarında çoğunlukla tarihî yapıların sadece restore edildiğini ya da cephe restorasyonu ile yetinildiğini tarihî bina ile bahçesinin birlikte ele alınmadığını ve kentsel peyzaj öğelerinin korumaya dahil edilmediğini belirtmişlerdir.

Giresun Kalesi’ne çıkışı sağlayan yollar çevresinde yer alan Zeytinlik Mahallesi kentsel sit alanında bulunan evlerin özgün dokusunu ve mimari kimliğini kaybetmemesi, sokak sağlıklılaştırma çalışmalarının yapılması, geleneksel bitkilerin korunması, yüksek duvarların yıkılmadan avlu sistemlerinin korunması gibi durumlar, kentin imajını artıracaktır. Giresun kentinin imajının yüksek olması kentsel peyzaj üzerine de büyük katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

ATABEYOĞLU, Ömer; TURGUT, Hilal; YEŞİL, Pervin ve Hasan YILMAZ (2009). “Tarihi Bir Kentin Değişimi: Erzurum Kenti”, *İtü Dergisi /a*, 8(1): 41-53.

ALTUNKASA, M. Faruk (1998). *Peyzaj Mimarlığı*, Adana: Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi, Yardımcı Ders Kitabı.

AYDEMİR, S.; AYDEMİR, S. E.; ÖKTEN, N.; ÖKSÜZ, A. M.; SANCAR, C. ve M. ÖZYABA (1999). *Kentsel Alanların Planlanması ve Tasarımı*, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi Ders Notları, No:54.

AYDIN, Arzu (2002). Giresun Zeytinlik Mevkii Kentsel Sit Alanı Üzerine Bir Araştırma, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), KTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Trabzon.

AYDIN, Arzu ve Hamiyet ÖZEN (2003). “Revitalization of the Historic Urban Neighborhood: Case in Giresun”, *Livenarch Kongre Kitabı*, ss. 211-221, Trabzon.

BARRETT, H. (1993). “Investigating Townscape Change and Management in Urban Conservation Areas: The Importance of Detailed Monitoring of Planned Alterations”, *Town Planning Review*, 64(4): 435-456.

CANDAŞ KAHYA, Nimet ve Ayşe SAĞSÖZ (2004). “Kentsel Sitlerde Değişim: Doğu Karadeniz Bölgesi Kentsel Sitleri”, *Planlama*, (4): 57-66.

ÇELİK, Deniz (2004). Kentsel Peyzaj Tasarımı Kapsamında Tarihi Çevre Yenileme Çalışmalarının Peyzaj Mimarlığı Açısından Araştırılması: Beypazarı Örneği, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Peyzaj Mimarlığı Anabilim Dalı, Ankara.

ÇELİK, Deniz ve Murat E. YAZGAN (2007). “Kentsel Peyzaj Tasarımı Kapsamında Tarihi Çevre Korumaya Yönelik Yasa ve Yönetmeliklerin İrdelenmesi”, *ZKÜ Bartın Orman Fakültesi Dergisi*, 9(11): 1-10.

GÖRMÜŞ ÇETİNKALE, Sevgi ve Sebahat AÇIKSÖZ (2007). “Kentsel Peyzajda Geleneksel Dokunun Sürdürülebilirliği: Bartın Örneği”, *Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Tarım Bilimleri Dergisi*, 13(2): 81-88.

ÇÖTELİ, Methiye Gül (2012). “Kültürel Peyzajın Korunması ve Sürdürebilir Kentsel Gelişmenin Yaratılması Yönünde Bir Politika Önerisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32(1): 71-110.

DALKILIÇ, Neslihan ve Işık AKSULU (2004). “Midyat Geleneksel Kent Dokusu ve Evleri Üzerine Bir İnceleme”, *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 19(3): 313-326.

GÜL, Atila ve Candan KUŞ ŞAHİN (2010). “Ülkemizdeki Doğal Sit Alanlarının Mevcut Durumu Analizi (Bodrum Yarımadası Örneği)”, *III. Ulusal Karadeniz Ormanlık Kongresi*, ss. 1564-1574, Artvin

GÜNAL, Veysi (2005). “Mardin İli’nde Kültürel Turizm Potansiyeli”, *Marmara Coğrafya Dergisi*, 11: 92-122.

GÜRPINAR, Ergun (2001). “Kültür Ve Tabiat Varlıklarını Koruma Üzerine”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 23-24: 185-198

HALİFEOĞLU, F. Meral ve Neslihan DALKILIÇ (2006). “Mardin-Savur Geleneksel Kent Dokusu ve Evleri”, *Uludağ Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 11(1): 93-111.

KARAMAN, A. (1991). *Kentsel Peyzaj İçinde Yüksek Yapı Tasarım İlkeleri: İstanbul Üzerinde Gözlemler, Ders Notları*, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Mimarlık Fakültesi.

- KOCABAŞ, Arzu (2006). “Urban Conservation in Istanbul: Evaluation and Re-conceptualisation”, *Habitat International*, 30(1): 107-126.
- KOÇAN, Nurhan (2012a). “Uşak Kentsel Sit Alanının Koruma ve Süreklilik Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Karadeniz Fen Bilimleri Dergisi*, 3(2): 95-109.
- KOÇAN, Nurhan (2012b). “Kütahya-Eskigediz Tarihi Kent Dokusunun Peyzaj Mimarlığı Açısından Değerlendirilmesi”, *Ordu Üniversitesi Bilim Teknik Dergisi*, 2(1): 81-96.
- KONG, Lily&S. A. Yeoh BRENDA (1994). “Urban Conservation in Singapore: A Survey of State Policies and Popular Attitudes”, *Urban Studies*, 31(2): 247-265.
- KUTER, Nazan ve Elmas ERDOĞAN (2008). “Çankırı Kentsel Sit Alanı Kaynak Potansiyelinin Saptanmasında Bir Yöntem”, *Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi*, 5(1): 35-44.
- LARKHAM, Peter J.&Jacquelina LODGE (1997). “Testing UK Conservation in Practice: The Case Chartist Villages in Gloucestershire”, *Built Environment*, 23(2): 121-136.
- ÖRNEK ÖZDEN, Elif (2006). “‘Kentsel Sit Alanı’ İlanı ‘Mutlak Korunuyor’ Anlamına Geliyor mu?”, *Gazi Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 21(4): 651-660.
- ÖZEKE, Ebru (2000). “Kentsel Sit Alanları'nda yapılan uygulamalar: Bursa Reyhan Bölgesi Üzerinde Bir İnceleme”, *Tasarım+Kuram Dergisi*, 1(2): 87-96.
- ÖZEN, Hamiyet; SERT Arzu ve Arzu AYDIN AKSOY (2006). “Giresun Kentsel Sit Alanı Evleri Üzerine Bir İnceleme”, *Trakya University Journal of Social Science*, 7(2): 135-142.
- SIM, Loo Lee (1996). “Urban Conservation Policy and The Preservation of Historical and Cultural Heritage: The Case of Singapore”, *Cities*, 13(6): 399-409.
- ÜNVER, Eda (2006). Sustainability of Cultural Heritage Management: Keklik Street and Its Surrounding Conservation and Development Project, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Middle East Technical University, Ankara.
- TÜRKÜN, A. ve Z. ULUSOY (2006). “Kentsel Sit Alanlarında Turizm Amaçlı Dönüşüm ve Sorunlar: Ankara Kaleiçi Örneği”, *Planlama*, 2(36): 129-139.

YILDIRIM, Ege (2005). “Koruma Planlamasında Bir Örnek: Kayakapı Mahallesi”,
Planlama, (31): 28-35.

YILMAZ, B.; KAYA, L. G.; ATEŞ, O. ve Y. MEMLÜK, (2011). “Geleneksel Yapıların Kentsel Mekanda Oluşturduğu Düzenin Bartın Kenti Örneğinde İncelenmesi”,
Sanat ve Tasarım Dergisi, 1(1): 1-10.

YÜCEL, Ceyhan ve Nuran ZEREN GÜLERSOY (2006). “Türkiye’de Kentsel Sit Alanlarının Planlanması İçin Bir Sistem Önerisi”,
İtü Dergisi/a, 5(1): 3-24.

Kitap Değerlendirme | Book Review
Doi: 10.18795/ma.78776

Mustafa Nuri URAL

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniv., Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Yazılım Mühendisliği Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane Univ., Faculty of Engineering and Natural Sciences, Dep. of Software Engineering, Gümüşhane-Turkey
mnu23@yahoo.com

İhsan TÜRKAL

Öğr. Gör. | Lecturer
Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Communication, Department of Public Relations, Gümüşhane-Turkey
ihstanturkal@gumushane.edu.tr

UNABOMBER: “SANAYİ TOPLUMU VE GELECEĞİ”

Özet

Ancak çok az şey toplumu Sanayi Devriminin değiştirdiği kadar köklü ve derinden değiştirmiştir. Hiç kimse isteyerek modern hayatın nimetlerinden vazgeçmeye gönüllü gözüküyor. Ama giderek artan problemler birçok düşünce insanı tarafından yüksek sesle dile getiriliyor. Theodore John Kaczynski kitabında modern toplumun sorunlarını, teknolojinin bu bağlamdaki etkisini, çözümleri ve devrimin önündeki tehlikeleri analitik bir biçimde inceliyor. Gerek yöntemiyle gerek oluşum süreciyle ve içeriğiyle bu manifesto, teknoloji felsefesinin başyapıtlarından birini teşkil eder. Bu betimsel incelemenin birçoklarının bunun anlamını ve önemini kavramasına yardımcı olmasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Modern Toplum Eleştirisi, Unabomber, Manifesto, Sanayi Toplumunu.

UNABOMBER: “INDUSTRIAL SOCIETY AND ITS FUTURE”

Abstract

Only few things has changed the society as deeply and dramatically as Industrial Revolution did. No one seems to willingly drop the felicities of modern life. But the rising problems are vouwed by many intellectualls. In his book Theodore John Kaczynski analytically studies the problems of modern society, the impact of technology on this aspect, the solutions and the dangers against revolution. With its method, process and contents this manifesto is one of the masterpieces about philosophy of technology. This descriptive review will hopefully help many to understand its meaning and importance.

Keywords: Critics of Modern Society, Unabomber, Manifest, Industrial Society.

Kitabın Künyesi

Kaczynski, Theodore John Sanayi Toplumu ve Geleceği UNABOMBER Manifesto, Çeviri: Kaos Yayınları, İstanbul, Kaos Yayınları, Mayıs 1996, 2. Baskı, 112 sayfa.

Kitabın Yazarı

Kitabın yazarı oldukça ilginç bir hayat hikâyesine sahip olan eski bir matematikçi ve yardımcı profesördür. Polonya asıllı olan Theodore John Kaczynski, 22 Mayıs 1942 yılında Amerika'nın Illinois eyaletinde doğmuştur. Harvard ve Michigan gibi saygın eğitim kurumlarında öğrenim görmüştür. Kendi zamanında, Berkeley Üniversitesinde görev alan en genç öğretim üyesidir.

Teknoloji karşıtı düşünceleri doğrultusunda, parlak kariyerinden vazgeçerek Montana'da bir ormanda, teknolojiyi hiçbir şekilde kullanmadan yaşamını sürdürme tercihinde bulunan bir anarşisttir. Anarşisttir, çünkü 1978'den 1995'e dek on yedi yıl boyunca havaalanlarına, teknolojinin geliştirildiği üniversitelere, teknoloji enstitüleri ve teknolojinin gelişimi açısından önem içeren diğer kurumlara gönderdiği bombalı paketlerle üç kişinin ölümüne, yirmi üç kişinin yaralanmasına neden olmaktan ömür boyu hapis cezası almış olan bir “federal mahkûm”dur. Bu eylemleri sonucu medya aracılığı ile toplum onu “Una Bomber”¹ (bir bombacı) olarak tanımıştır.

On yedi yılın sonunda 1995 senesinde Kaczynski, hazırladığı elliden fazla sayfa ve otuz beş bin kelimededen oluşan manifestosunun The Washington Post ve The New York Times gazetelerinde yayımlanması koşuluyla bir daha bombalı eylem yapmayacağını aksi hâlde daha fazla bombalı saldırıda bulunacağını bildirmişti. Bunun üzerine bu metin, söz konusu gazetelerde 19 Eylül 1995 tarihinde özel bir ek şeklinde yayımlanmıştır. Fakat manifestoyu okuyan kardeşi tarafından kim olduğu anlaşılmış ve bizzat kardeşi tarafından ihbar edilip 3 Nisan 1996 tarihinde de yakalanmıştır. Yargılamalar sonucunda ömür boyu hapse mahkûm olmuştur. Mahkemeler sırasındaki savunmalarda, avukatının Kaczynski'nin akıl ve ruh sağlığının bozuk olduğunu² söylemesine rağmen Kaczynski bunu reddetmiş ve incelemeler sonucu şartlı tahliye ihtimali olmayan ömür boyu hapis cezasına çarptırılmıştır. Hâlen mahkûmiyeti devam

¹ Aslında Una Bomber ifadesi Yazarın ilk federal suç eylemi olan American Airlines uçağına yerleştirdiği bomba sonucu açılan federal dosyaya verilen UNABOM'a (UNiversity & Airline BOMber) atfen, University ve Airline BOMber (Havayolları Bombacısı) kelimelerinin İngilizce kısaltmasıdır.

² Yazarın ruh sağlığının bozuk olduğuna dair öne sürülen iddiaların temeli Harvard Üniversitesinde Henry Murray tarafından yürütülen ve 22 lisans öğrencisinin katıldığı çalışmaya dayanmaktadır. Bu çalışmada yoğun stres durumlarında kişilerin verdikleri tepkiler incelenmeye çalışılmıştır. Bu deneylerin yazarın daha sonra ortaya çıkacak olan aşırı davranışlarına sebep olan kişilik değişiminin kaynağı olduğu ya da zaten var olan bir bozukluğu tetiklemiş olabileceği iddia edilmiştir.

etmektedir. Yazar, modern toplumun nimetlerinden en üst düzeyde yararlanabilecek ve akademik kariyer basamaklarının sonuna kadar ilerleyebilecek bir kişi iken insanları, etkilerini yeterince sorgulamadıkları tekno-endüstriyel toplumun boyunduruğundan kurtarmak için ömrünün geri kalanını hapiste geçirmeyi seçmiş bir fikir savaşçısıdır.

Yazarın söz konusu eserinin dışında Serhat Elfun Demirkol tarafından Türkçeye çevrilmiş *Ahmaklar Gemisi* (Ship of Fools) isimli bir hikâyesi, Green Anarchy dergisinin bahar 2002 tarihli sekizinci sayısında ve Özgür Hayat gazetesinin 15 Eylül 2002 tarihli onuncu sayısında yayımlanan “Yaralanacağı Yerden Vur” isimli bir çalışması, “Xenia Yayınları” tarafından yayımlanmış *The Road to Revolution* isimli bir kitabı ve bu kitabın gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir sürümü olan *Technological Slavery* adlı bir eseri bulunmaktadır. Yazarın eserlerinin dışında, yazar ve eserleri üzerine de pek çok çalışma mevcuttur.

Kitabın Yapısı

Kitabın orijinal adı *Industrial Society and Its Future* şeklindedir. Kitabın hem orijinali hem Türkçesi alt bölümlere ayrılmıştır. Bu bölümler sırası ile İngilizce orijinal kaynaktaki adlandırmaları ve içerdikleri paragraf numaraları ile aşağıda sıralanmıştır:

- Giriş - Introduction (1-5)
- Modern Solculuğun Psikolojisi - The Psychology of Modern Leftism (6-9)
- Aşağılık Duygusu - Feelings of Inferiority (10-23)
- Aşırı Toplumsallaşma - Oversocialization (24-32)
- Güç Süreci - The Power Process (33-37)
- Yapay Etkinlikler - Surrogate Activities (38-41)
- Bağımsızlık - Autonomy (42-44)
- Toplumsal Sorunların Kaynağı - Sources of Social Problems (45- 58)
- Çağdaş Toplumda Güç Sürecinin Bozulması - Disruption of The Power Process in Modern Society (59-76)
- Bazı İnsanlar Nasıl Uyum Sağlar-How Some People Adjust (77-86)
- Bilim Adamlarının Motifleri - The Motives of Scientists (87-92)
- Özgürlüğün Doğası - The Nature of Freedom (93-98)
- Tarihin Bazı İlkeleri - Some Principles of History (99-110)
- Endüstriyel-Teknolojik Toplum Reforme Edilemez - Industrial-Technological Society Cannot Be Reformed (111-113)

- Endüstriyel Toplumda Özgürlüğün Kısıtlanması Kaçınılmazdır - Restriction of Freedom Is Unavoidable in Industrial Society (114-120)
- Teknolojinin “Kötü” Tarafları “İyi” Taraflarından Ayrılmaz - The 'Bad' Parts of Technology Cannot Be Separated From the 'Good' Parts (121-124)
- Teknoloji, Özgürlük Özleminden Daha Etkin Bir Sosyal Güçtür - Technology Is a More Powerful Social Force Than the Aspiration for Freedom (125-135)
- Daha Basit Toplumsal Sorunların Dahi Çözülemez Olduğu Görüldü - Simple Social Problems Have Proved Intractable (136-139)
- Devrim Reformdan Daha Kolaydır - Revolution Is Easier Than Reform (140-142)
- İnsan Davranışının Kontrolü - Control of Human Behavior (143-160)
- İnsan Soyü Dönüm Noktasında - Human Race at a Crossroads (161-166)
- İnsanın İstirabı - Human Suffering (167-170)
- Gelecek - The Future (171-179)
- Strateji - Strategy (180-206)
- Teknolojinin İki Türü - Two Kinds of Technology (207-212)
- Solculuk Tehlikesi - The Danger of Leftism (213-230)
- Sonuç - Final Note (231-232)
- Notlar - Notes (1-36)

Kitap yukarıdaki listede de görüldüğü gibi yirmi sekiz bölümden oluşmuştur.³ Kitapta ilk sayfadan son bölüm olan notlar kısmına kadar her paragraf süreklilik gösteren bir şekilde⁴ numaralandırılmıştır. Notlar kısmına kadar toplam iki yüz otuz iki paragraf mevcuttur. Notlar kısmında ise numaralandırmaya yeniden birden başlanmıştır. Bu bölümde, ilgili paragraf numarası da verilerek ana metindeki paragraflara atıflarda bulunulmuş ve gerekli görülen açıklamalar yapılmıştır. Bu bölüm toplam otuz altı maddeden oluşmakla beraber on altı numaralı not iki kez geçmektedir. On altı numaralı not ilk olarak on beş ve on yedi numaralı notlar arasında görülmektedir. Bu not, doksan beşinci paragraf ile ilgili açıklamalar içermektedir ve görece uzun bir metindir. Notlar kısmında bulunan otuz altı numaralı açıklamadan sonra ise “Not: Eğer telif hakları sorunu, bu uzun alıntının yayınlanmasını engellerse lütfen Not 16’yı şu şekilde

³ Orijinal eser içerisinde bölümlerin numaraları bulunmadığından yukarıda verilen listede de numaralandırılmış liste değil madde imli liste tercih edilmiştir. Ayrıca İngilizce orijinal metinde yer alan bir bölüm Türkçe sürümde yer almamaktadır. Bu durumda Türkçe eserde bölüm sayısı yirmi yedi olarak kabul edilebilir.

⁴ Bölümlerde numaralandırma yeniden başlamamakta, her yeni bölüm de bir önceki bölümün son paragraf numarasından devam etmektedir.

değiştiriniz.” şeklinde bir notun ardından notlar kısmındaki on altı numaralı maddenin kısaltılmış bir sürümü yer almaktadır.

Kitap tek yazar tarafından kaleme alınmış olmasına rağmen yazar eser boyunca kendinden bahsederken biz ya da FC (Freedom Club-Özgürlük Klubü)⁵ ifadesini kullanmıştır.

Kitabın Kısa Tanıtımı

Artan bir ivme ile gelişen teknolojinin pek çok nimetinden yararlanıyoruz. Hayat standartlarımız ve hayat kalitemiz her geçen gün artıyor. Peki, bu gelişim karşısında insanlık olarak ödemek zorunda olduğumuz bir bedel var mı? Böyle bir bedel varsa bunun ne ölçüde farkındayız? Teknolojik gelişim nereye kadar uzanacak? Teknolojik gelişimin bir sonu olacak mı? Bu sonda insanlığı büyük bir felaket bekliyor olabilir mi? Kitabımız işte bu ve buna benzer sorular üzerine çeşitli cevaplar sunan bir eserdir.

Kitap doğrudan sanayi ve teknoloji karşıtı bir manifesto olarak kaleme alınmıştır. Her ne kadar endüstrileşmenin yol açtığı olumsuz etkileri vurgulayan başka yayınlar var olsa da bu eserin alanında çok farklı bir konumu olduğu söylenebilir. Bunun ana sebebi milyarlarca insanın ölmesi pahasına tüm endüstriyel teknolojik sistemin tamamen ortadan kaldırılması şeklinde soruna getirdiği radikal bakış açısıdır.

Kitap, Sanayi Devrimi ve sonuçlarının insanın fiziksel çevresinde ve ruhsal yapısında meydana getirdiği ağır tahribatı tüm yönleriyle ortaya koyma ve soruna bir çözüm önerme iddiasında olan bir manifesto niteliğindedir.

Yattığı cezaevinden yazışma yoluyla bir Türk anarşiste⁶ verdiği röportajda vahşi yaşama on bir yaşında ilgi duymaya başladığını, on altı yaşında Harvard Üniversitesine girdikten sonra da endüstriyel toplumun insanları özgürlükten yoksun bırakan ve makine çarkının sadece bir dişlisi konumuna getiren bir sistem olduğunun farkına varmaya başladığını söylemektedir. Vahşi yaşam üzerine antropoloji kursuna gittiğini ve çeşitli kitaplar okuduğunu, bunun da ötesine geçip yirmi dört yaşından itibaren üniversitedeki yardımcı profesörlük kariyerini bitirip ormanda yaşamaya başladığını anlatmaktadır.

Kitabın belki de en dikkat çekici yönü yazarın konuya analitik yaklaşım tarzıdır. Teknolojinin insan üzerindeki ruhsal etkilerini özellikle “güç süreci” ve “özgürlük” kavramları üzerinden derinlemesine analiz etmektedir. Ayrıca modern solculuk adını

⁵ Yazarın eylemleri sırasında başkaları ile çalıştığına dair herhangi bir delil bulunamamıştır.

⁶ Bu anarşist, ilgili eserde “KARA” olarak anılmaktadır.

verdiği, solculuğun çıkış noktasından uzaklaştığı ve çok çeşitlendiği için tanımlamakta zorlandığını⁷ belirttiği kendi devrim planları için tehlike olarak gördüğü bir siyasi-toplumsal akımı da masaya yatırmıştır.

Yazar, Sanayi Devriminin insanlığın başına gelen büyük bir felaket olduğunu, doğal hayata çok büyük bir zarar verdiğini, toplumsal bozulmaya ve yaygın ruhsal acılara yol açtığını söylemektedir. Teknolojik ilerlemenin devam etmesi halinde, durumun daha da kötüleşeceğini ve insanlığın acı bir sonla karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple mevcut teknolojik sistemi daha fazla büyümeden yok etmenin insanlığın yararına olduğunu düşünmektedir. Bunun da şiddet içeren veya içermeyen bir devrimle yapılabileceğini fakat bunun politik bir devrim olmayacağını, amacının hükümetleri değil, bugünkü toplumun ekonomik ve teknolojik temelini yıkmak olacağını ifade etmektedir. Teknolojik yapıyı ortadan kaldırmanın yine çok acılara sebep olacağını fakat daha dehşetli bir yıkıma kıyasla bir an önce daha az zararla atlatılması görüşünü ileri sürmektedir.

Yazarın Eserinde Ele Aldığı Temel Düşünceler

Kaczynski'ye göre Sanayi Devrimi hayatlarımıza sınırlı bir fayda sağlamakla birlikte insan için felaket denebilecek düzeyde toplumsal, ruhsal ve fiziki acılara sebebiyet verdi.⁸ Toplumun dengesi bozuldu. Yaşamın anlamsızlaşması yaygın psikolojik acılara yol açtı ve doğal dünyayı şiddetli zararlara uğrattı. Teknolojik ilerleyişin devamı durumu daha da kötüleştirecek.

Eğer teknolojik sistem devam ederse Kaczynski'ye göre insanları işlenmiş birer ürün ve çark dişlilerine indirilmesi kaçınılmaz olacak. Sistemi yenileme ve değiştirmenin bir yolu da bulunmuyor. Eğer sistem çökerse sonuçları yine çok acı verici olacak. Fakat sistem çökecekse bunun bir an önce olmasında fayda var, çünkü sistemin sürekli büyümesi çökme sonucu oluşacak tahribatın boyutlarını her geçen gün artırmaktadır.

Kaczynski, bu nedenle endüstriyel sisteme karşı bir devrimi savunmaktadır. Bu devrim, şiddetli veya şiddetsiz olabilir, hemen gerçekleşebilir veya birkaç on yıla yayılarak görece daha aşamalı olabilir. Bu, politik bir devrim olmayacaktır. Amacı ise hükümetleri değil, bugünkü toplumun ekonomik ve teknolojik temelini yıkmak olacaktır.

⁷ Yazar yine de eserinde modern solculuğu tanımlamaya yönelik temel kriterleri ortaya koymakta ve hangi koşullar altında bir tutumun solcu olarak nitelendirilebileceğine dair ipuçları vermektedir.

⁸ İncelenen eserin yazarı olması hasebi ile Kaczynski adı zikredilmiş olsa da edebiyat, sanat ve düşünce dünyası bu konuyu alan eserler ile doludur.

Yazar eserine bu kitabı yazmasına gerekçe olan Sanayi Devriminin olumsuz sonuçlarını ortaya koyarak başlıyor. Ayrıca bu bölümde bu gelişmelerin aynı şekilde devam etmesinin sonuçlarının daha da kötü olacağını, sistemin çökmesi durumunda ise bir kereye mahsus büyük bir acı yaşanacağını ve bu acının sistem büyüdükçe şiddetleneceğinden dolayı sistem ne kadar erken çökerse insanlık için o kadar olumlu olacağını belirtiyor. Ayrıca kendi kitabını şu cümlelerle kendisi tanıtıyor:

Bu makalede, endüstriyel-teknolojik sistemin doğurduğu olumsuz gelişmelerin yalnızca bazılarına değindik. Benzer diğer gelişmeleri yalnızca kısaca açıkladık veya tümüyle göz ardı ettik. Bu, diğer gelişmeleri önemsiz bulduğumuz anlamına gelmez. Ancak pratik nedenlerden dolayı tartışmamızı yalnızca yeterince toplumsal ilgi çekmeyen veya yeni bir şeyler söyleyebileceğimiz alanlarla sınırlamak zorundayız. Örneğın, iyi örgütlenmiş çevreci ve vahşi doğayı savunan hareketler bulunduğundan, oldukça önemli olduğunu düşünmemize rağmen çevre kirliliği veya vahşi doğanın yıkımı hakkında çok az şey yazdık.

Yazar eserine, mevcut toplumun içinde bulunduğu çılgınlığın en büyük göstergesi olarak tanımladığı solculuğun tanımını ve bu düşünce akımının temel problemlerini ortaya koyarak devam ediyor. Solculuğun artık çok da açık bir kavram olmadığını belirten yazar “Çağdaş Solculuk”un “aşağılık duygusu” ve “aşırı toplumsallaşma” olarak tanımladığı iki temel problemden mustarip olduğunu belirtiyor.

Yazar önce aşağılık duygusunu “Biri, kendisi (veya bağlı bulunduğu grup) hakkında söylenen her şeyi kötü anlarsa, onun aşağılık duygusuna sahip olduğuna veya kendisine az değer verdiğine kanat getiririz.” şeklinde tanımlıyor. Daha sonra, aslında solcu üst sosyo-ekonomik düzeydeki insanların kendilerinden aşağı gördükleri toplum kesimlerine, bireylere ya da canlılara nasıl paranoyakça korumacı yaklaşıtlarını vurguluyor. Solcular için bunun kendi aşağılık duygularından kaynaklı olduğunu, olumlu tavırlara tepki duyan bu grubun adeta zayıflıktan ve olumsuzluktan beslendiğine dikkat çekiyor. Solcu kolektivizminin köklerinde de bu kendi bireysel değersizliğini örtme çabasının yattığını söyleyen yazar, solcuların eylemlerinde kendi psikolojik dengesizliklerinden dolayı mazoşist taktikleri kullanmayı tercih ettiklerini ekliyor.

Aslında asi gruplar gibi görünen sol eğilimleri, kendi kurallar sistemine sıkı sıkıya bağlı ve bireysel olmayı asla düşünemeyen, kendi alt sosyal gruplarına mahkûm bireyler olarak tanımlıyor. Bu durumda toplumsal kabullerin dışında bırakın eylemde bulunmayı, düşüncelerin bile bu bireylerde suçluluk duygusu meydana getirdiği görüşünü savunuyor. Solcuların asi olmak bir yana toplum ve bireyi mutualist⁹ bir yaşam formuna dönüştürecek ve ancak bir aradayken var olabilecek bir yapı oluşturacak

⁹ Araştırmacı notu.

toplumsal kuralları ve temel değerleri kendine aitmiş gibi savunduklarına eserinde yer veriyor.

Yazarın literatüre kazandırdığı en önemli tanımlamalardan biri amaç, çaba, amaca ulaşma ve bağımsızlık ögelerinden oluştuğunu savunduğu “güç süreci” kavramıdır. Güç kavramının isteklerine ulaşma ile ölçülebildiğini ama bunun insan için yeterli olmadığını belirtiyor.

Güç süreci ile ilgili bir diğer önemli kavram olan yapay etkinliği ise yazar eserinde “İnsanların, yalnızca elde etmek yolunda çaba göstermek için veya yalnızca amaca ulaşmaya çalışmaktan edindikleri ‘tatmin’ için kendilerine buldukları yapay amaca yönelik bir faaliyet” olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bir etkinliğin yapay olup olmadığını ayırt etmenin yolunu “Eğer bu kişi, zamanının ve enerjisinin çoğunu biyolojik gereksinimlerini karşılamaya harcamak zorunda kalsaydı ve bu çaba da onun fiziksel ve zihinsel yeteneklerini değişik ve ilginç bir biçimde kullanmasını gerektirseydi, bu kişi X amacına ulaşmadığı için kendini bir şeyden yoksun hisseder miydi?” şeklinde formüle ediyor.

Yazarın çağdaş endüstriyel topluma getirdiği en önemli eleştiri kişinin topluma tam itaati karşılığı fazla bir çaba ve yetenek beklemeden toplumun ona yaşamak için en temel ihtiyaçlarını asgari düzeyde sağlıyor olması olarak özetlenebilir. Yaşamak için temel ihtiyaçları toplum tarafından sağlanan birey ise bu ihtiyaçları elde etmek için çaba göstermediğinden güç sürecinden mahrum kalır ve tatmin olmak için yapay etkinliklere sarılır. Fakat bu yapay etkinliklerin çoğu bireyi gerçek amaçlara ulaşmak için çaba göstermek kadar tatmin etmez.

Bağımsızlık ise her insana gerekmemekle birlikte, katı emirlerin dayatıldığı ve inisiyatif kullanmaya hiç yer bırakılmayan durumlarda güç sürecini olumsuz etkilediği için önem arz etmektedir.

Çağdaş toplumun ise güç sürecini sekteye uğrattığı, bu yüzden toplumlarda bugün görülen sorunların kaynağını teşkil ettiğini söyler. Bu sorunlar ise birçok başka nedenle birlikte aşırı nüfus yoğunluğu, insanın doğadan soyutlanması, toplumsal değişimin aşırı hızı, aile ve kabile gibi doğal, küçük ölçekli toplulukların yıkılması gibi nedenlere dayanır. İlkel toplumlarda ise bu problemlerin çoğu, toplumun yapısı gereği kendiliğinden yok olacaktır.

Burada problemin en önemli kaynaklarından biri de modern toplumda yaşayan bireylerin toplumsal yaşamı kendi seçimleri değil bir dayatma olarak görmeleridir.

Dürtüleri; minimal çabayla elde edilebilenler, ciddi çaba gösterilerek elde edilebilenler ve tüm çabaya rağmen elde edilemeyenler olmak üzere zoruğuna göre üçe ayıran yazar, güç süreci için en önemli olan grubun ikinci grup olduğunu vurguluyor. İkinci gruba giren doğal eylemler, modern toplum tarafından yok edildiğinden, bunların yerine insanlar, toplum tarafından reklam ve pazarlama teknikleri ile aslında ihtiyaç duymadıkları şeylere ihtiyaç duyduklarına inandırılmaya çalışılıyor.

Ayrıca toplumun çarklarının devasa boyutlara ulaşması insanın kendi yaşamı üzerindeki kontrolünü kaybetmesine neden olduğundan güç sürecini olumsuz etkilemektedir. Her ne kadar çağdaş insanın karşılaştığı tehditler azalmış da olsa bu tehditlere karşı elinden gelebilecek hiçbir şey olmaması onun kendini güvende hissetmemesi sonucunu doğurur. Özellikle de günümüzde bu tehditlerin çoğunun doğal bir yaşamın sonucu değil, insan ürünü olması durumu daha da olumsuz etkiler.

Yazara göre, kendisini tehdit etmeyen konularda kişiye gün geçtikçe daha çok özgürlük veren çağdaş toplum sistemi, birçok alanda ise kişinin özel hayatının derinliklerine kadar işleyerek kişiyi, kendi belirlediği kurallar çerçevesinde yaşamaya zorlamaktadır. Bu kurallara uymayı ise uymamayı neredeyse imkânsız hâle getirerek bireylere dayatır.

Bu argümanlara katılmamak mümkün değildir. Fakat yazar şiddet karşıtı yolların önünü “...birçok kişi insanlara, güç sürecinden geçmeleri için fırsat vermenin bir yolunu bulmalıdır.” diyecektir. Oysa “insanlar için fırsatın değeri, bu fırsatı toplumun onlara verdiği gerçeğiyle zaten biter.” diyerek tıkamaktadır.

Bazı insanların kişisel farklılıkları nedeni ile endüstriyel-teknolojik topluma ayak uydurabileceğini hatta bu sistemin bir parçası olmaktan memnun olabileceğini söyleyen yazar, bu uyum sürecinin bir başka yolunun da bir hareket veya organizasyona katılıp onun amaçlarını kendi amaçları olarak benimsemek olduğunu söylüyor. Solcuların da bu yöntemi kullandıklarını sözlerine ekliyor. Ayrıca yapay etkinlikler de insanların bu sisteme uyum sürecinde yardımcı bir etken olabiliyor. En önemlisi yapay etkinliklerin asla gerçek amaçların yerini tutamayacağını savunan yazar “Ancak insanların çoğu, endüstriyel-teknolojik toplumdan çok memnun olsaydı bile biz (FC), hala bu tür bir topluma karşı çıkardık, çünkü (diğer nedenlerle birlikte) böyle bir toplumu, insanların gerçek amaçlar için uğraşmak yerine, güç süreci ihtiyaçlarını yapay etkinlikler veya bir organizasyon ile özdeşleşmek yoluyla tatmin etmek zorunda kaldıkları bir toplum olarak görüyoruz.” diyerek sahte bir mutluluklar dünyasına da karşı çıkıyor. Bilim adamlarının ise yapay etkinliklerin en uç noktasını teşkil ettiğini örnekler ile açıklıyor.

Yazar, endüstriyel-teknolojik toplumun bireyin özgürlük alanını daraltmayacak şekilde yeniden düzenlenemeyeceğini savunuyor. Burada yazarın özgürlük kavramını ele alışı oldukça önemlidir:

Güç sürecini, yapay etkinliklerin yapay hedefleriyle değil, gerçek amaçlarla ve hiç kimsenin, özellikle de hiçbir büyük kuruluşun müdahalesi, manipülasyon veya denetlemesi olmadan yaşayabilme fırsatı. Özgürlük, kişinin (ya bir birey olarak ya da KÜÇÜK bir grubun üyesi olarak) ölüm kalım meselelerini kontrol edebilmesidir; yiyecek, giyecek, barınak ve çevresinden gelebilecek her türlü tehlikeye karşı savunma. Özgürlük, güç sahibi olmak demektir; diğer insanları kontrol etmek için değil, ancak kendi yaşamının koşullarını kontrol etmeye yarayan güç. Biri (özellikle de büyük bir kuruluş) kişinin üzerinde bir güce sahipse, bu güç ne kadar iyi niyetli, hoşgörülü ve müsaadeci olursa olsun kişi özgür değildir. Özgürlüğü, tam bir kabullenişle karıştırmamak önemlidir.¹⁰ Anayasa tarafından garanti altına alınan bazı haklarımız olduğu için özgür bir toplumda yaşadığımız söyleniyor. Ancak, bu haklar göründükleri kadar önemli değildir. Bir toplumda var olan kişisel özgürlüğün derecesi, o toplumdaki kanunlar veya yönetim biçiminden çok, toplumun ekonomik ve teknolojik yapısına bağlıdır. New England'taki Kızılderililerin çoğu monarşiyle yönetiliyordu ve İtalyan Rönesans'ı sırasındaki şehirlerin çoğu da diktatörlerin kontrolü altındaydı. Ancak, bu toplumların tarihini okurken insan, onlarda bizim toplumumuzdakinden daha fazla kişisel özgürlüğe izin verildiği izlenimini ediniyor. Bu, kısmen yöneticinin iradesini dayatacak etkin mekanizmaların yokluğundan kaynaklanıyor: Çağdaş, iyi örgütlenmiş polis güçleri; hızlı, uzun mesafe iletişimleri, denetleme kameraları, sıradan vatandaşların yaşamları hakkında bilgi dosyaları yoktu. Bu nedenle de, kontrolden kaçmak görece daha kolaydı.

Bu noktada çok çarpıcı bir gerçek yazarın toplumdaki diğer özgürlükleri çok anlamlı bulmayışdır. Kendi gerçekleştirdiği öldürme eylemlerini de manifestosunu toplumda kalıcı bir etki bırakabilme şansıyla sunabilmek için gerçekleştirdiğini savunur.

Simon Bolivar'ın özgürlük anlayışını da eleştiren yazar “İnsanlar özgürlüğü yalnızca ilerlemeyi kolaylaştırmak için kullandıkları sürece hak eder.” düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu eleştirisini ilerleyen satırlarda şu şekilde dile getirir:

Chester C. Tan, ‘20. yy’da Politik Düşünce’, syf. 202’de Komüntang lideri Hu Han-min’in felsefesini şöyle açıklıyor: ‘Bir bireye haklar verilir çünkü o, toplumun bir üyesidir ve topluluk yaşamı böyle haklar gerektirir. Hu, topluluktan tüm halkı kastediyordu.’ Syf. 259’da da Tan, Carsum Chang’a göre (Chang Chun-mai, Çin Devlet Sosyalist Partisi lideri) özgürlüğün, kullanılması gerektiğini belirtir. Ancak başkalarının tembihlediği şekilde kullanacaksa kişinin ne biçim bir özgürlüğü vardır? FC’nin özgürlük anlayışı Bolivar, Hu, Chang ve diğer burjuva

¹⁰ Araştırmacılar orijinal kaynakta yer alan “It is important not to confuse freedom with mere permissiveness” ifadesini “Özgürlüğü, tam bir kabullenişle karıştırmamak önemlidir.” şeklinde değil “özgürlüğü salt hareket serbestisi ile karıştırmamak gerekir.” şeklinde ifadelendirmeyi daha uygun bulmaktadırlar.

teorisyenleriyle aynı değildir. Bu tür teorisyenlerin sorunu, gelişmeyi ve sosyal teorilerin uygulanmasını yapay etkinlikleri haline getirmiş olmalarıdır. Sonuç olarak, bu teoriler, dayatıldıkları toplumda yaşayan şanssız insanların ihtiyaçlarına hizmet etmekten çok, teorisyenlerin ihtiyaçlarına hizmet etmek için tasarlanmıştır.

Bu bağlamda son olarak yazar, insanların özgür olması ile kendilerini özgür sanmaları arasındaki farka dikkat çeker.

Yazar, tarihi iki bileşene ayırmaktadır: düzensiz bir bileşen ve tarihin ana akış çizgisi. Bu tanımlamaya bağlı olarak yazar beş ilke belirler. Birincisi, ana akışta olan küçük değişikliğin etkisi geçici olur ve şayet kalıcı olursa bu değişiklik nedeni ile değil, ana akışın zaten bu yönde olmasından dolayıdır. İkinci ilkesine göre, eğer ana akış etkileyecek önemli bir değişiklik yapılırsa bunun etkileri tüm toplumu değiştirir. Bir toplumun yalnızca bir yönünü değiştirip geri kalan her şeyi sabit tutmak mümkün değildir. Üçüncü ilkesine göre, böyle bir değişikliğin sonuçları (çok istisnai bir durum söz konusu olmadığı sürece) önceden tahmin edilemez. Dördüncü ilkeye göre, önceden oluşturmak istediğiniz toplumu planlayıp ana akış üzerinde buna uygun önemli ve planlı bir değişiklik gerçekleştiremezsiniz. Bu dört ilkenin sonucu olduğunu savunduğu beşinci ilkeye göre ise insanlar, toplumlarının şeklini bilinçli olarak seçmezler, toplumlar insan kontrolü altında olmayan bir evrimin sonucudur. Tüm bu ilkeler doğrultusunda yazar, toplumun değişmesinin reformlar ile mümkün olmadığını ancak bir devrim ile bunun gerçekleşebileceğini belirtir. Bu ilkelerin pek çok sosyal olguda olduğu gibi, değişemez kanunlar olmadığını ama yine de sürekli akılda tutulması gerektiğini sözlerine ekler.

Yazar, endüstriyel-teknolojik toplumun reforme edilemezliğini bu tarihsel ilkelere dayandırır. Bu sistemin ancak devrimciler tarafından yeniden şekillendirilebileceğini savunur.

Çağdaş insanın toplumsal kurallar ve kanunlar ile elinin kolunun bağlı olduğunu hatırlatan yazar, sistemin yapmamızı talep ettiklerini bize isteyecek araçlar ürettiğini savunuyor. Örneğin, sistemin ihtiyaç duyduğu teknik eleman ihtiyacını karşılamak için bireyleri insan doğasına uygun olmayan mühendislik vb. alanlara yönlendirmesi, demokrasi adına yönetimin sistemi yürütecek bir azınlığa bırakılması, sistemin ihtiyaçlarının insanın ihtiyaçlarının önüne geçmesi ya da küçük işletmelerin isteseler de istemeseler de hayatta kalmak için yeni teknolojilere uymak zorunda olmaları gibi.

Teknolojinin tüm alt birimlerinin birbirlerinden ayrılamaz bir bütün olduğuna vurgu yapan yazar, özellikle tıp ve genetik biliminin insan hak ve özgürlüklerini kısıtlayıcı şekilde kullanılmasından duyduğu endişeyi dile getirmektedir. Her ne olursa olsun

bugüne kadar ve bundan sonra da teknolojin insan özgürlüklerini adım adım yok ettiğini örnekler ile açıklar. Sonuçta tüm teknik gelişmelerin kişinin “artık kendisinin birey olarak etkilemeye gücünün yetmeyeceği politikacıların, şirket yetkililerinin ve uzak, adı bilinmeyen teknisyen ve bürokratların elinde olduğu bir dünya” yaratması ile sonuçlanacağı yargısını ortaya koyar. Bu yazarın teknoloji karşıtlığının temel dayanaklarından biridir. Teknolojinin toplum üzerinde bu kadar etkili olmasını ise “Teknik bir yenilik bir kere ortaya çıktı mı insanlar genelde ona bağımlı hale gelirler, yani daha gelişmiş bir yenilik onun yerini alıncaya kadar bir daha asla onusuz olamazlar.” diyerek açıklamaktadır. Ayrıca teknolojinin oluşturduğu tehditlerle tek tek savaşmanın anlamsızlığına dikkat çeken yazar, radikal ve etkileyici bir biçimde tek yolun tüm teknolojik sistemi ortadan kaldıracak bir devrim olduğunu öne sürer ve sonuç olarak “Teknoloji, özgürlük özleminden daha etkin bir sosyal güçtür.” yargısını özetler. Ayrıca yazar, devrim için umudunu sistemin güçsüz düşebileceği olası gelecek problemlere bağlar.

Devrim yerine sistem ile uzlaşmacı çözüm yolları arayanlara yazar hâlihazırda daha basit toplumsal sorunların bile çözülemez olduğu örnekler ile cevap vermektedir.

Yazar, mevcut sistemin özgürlüğü teknoloji ile uzlaştıracak şekilde reforme edilemeyeceğini ve tek yolun bir devrim olduğunu tekrarladıktan sonra devrimin bazı özelliklerinden dolayı reformdan daha kolay olabileceğini açıklıyor.

Yazar, uygarlığın başından beri örgütlü toplumların sosyal sistemin işleme için insanlara yaptırımlar uyguladığını belirttiikten sonra bunun insan üzerindeki olumsuz etkilerini vurguluyor. Eskiden bu olumsuzluklara insanların tepki duyması nedeni ile belirli bir sınıra kadar ilerleyebilen sistemin dayatmasının yirminci yüzyılda modern toplumun insanların mutsuzluklarının farkına varmalarını sağlayacak uyuşturucu yöntemler geliştirmesi ile sınır tanımaz hâle geldiğini savunuyor. Eğlence sektörü, elektronik takip, ilaçlar, eğitim sistemi vb. birçok tekniği “bireylerin sistemin ihtiyaç duyduğu gibi düşünmesi ve hareket etmesini sağlayan metotlar” olarak tanımlıyor. Yazar, sistemin daha da ileri gidip bu metotların yetersiz kalacağı günler geldiğinde sistemin kendini korumak için biyolojik ve genetik müdahalelerin mümkün olabileceği endişesini dile getiriyor. Bunun sonucunda toplumların insan ihtiyaçlarına göre düzenlenmeyeceğini, insanların sistemin ihtiyaçlarına uydurulacaklarını belirtiyor. Tek tek insanların iyiliklerine gibi gözükken müdahalelerin, bireylerin kontrolü dışına çıkmasının haricinde, bu müdahaleleri uygun bulmayan kişilere de başka yaşam şansı tanımayacak olması yazarın en önemli eleştirileri arasında yer alıyor. Böylece sisteme

uygun olmayan her türlü durumu “hastalık” olarak gören toplum, insan “üretmeye” başlayacaktır (ve belki de başlamıştır). Sistemin insanları tam olarak kontrol altına almasını bir zaman meselesi ve teknik bir problem olarak gören yazar, küçük adımlarla ve aşamalı olarak yapılacak böyle bir müdahalenin toplumun tepkisini dahi çekmemesi olasılığını ortaya koyuyor.

Yazar, bugüne kadar “burjuva” kesimi hariç sistemin henüz toplum kontrolü konusunda başarılı olamadığını kırk ile yüz yıl içerisinde sistemin insanları kontrol etmenin tam bir yolunu bulamazsa yok olacağı öngörüsünde bulunuyor. Yazar, okuyucunun önüne sistem ayakta kalsa da yıkılsa da distopik bir gelecek tablosu çizmektedir. Yazar, bu distopya ile mücadele etmenin yolunu şu cümleler ile ifade eder:

Böylece, endüstriyel sistemden nefret edenler için iki önemli görev vardır. İlk olarak, bir devrimin mümkün olabilmesi için sistemin yıkılması ya da yeterince zayıflaması olasılığını arttırmak üzere sistem içindeki sosyal sıkıntıları çoğaltmak için çalışmalıyız. İkinci olarak, sistem yeterince güçten düştüğünde teknolojiye ve endüstri sistemine karşı bir ideoloji geliştirmek ve onu yaymak gerekmektedir. Böyle bir ideoloji, endüstriyel sistem yıkıldığı zaman kalıntılarının tamir edilemez ölçüde hasar göreceğini ve böylece sistemin bir daha yapılanamayacağını güvenceye almaya yardım edecektir. Fabrikalar yıkılmalı, bilimsel kitaplar yakılmalıdır, vs.

Devrimcilerin eliyle değil, ancak aracılığı ile olabileceğini öngördüğü bu yıkımın acılara ve ölümlere neden olacağını kabul eden yazar, ancak bu yıkım geciktikçe etkilerinin artacağını bu yüzden bunu çabuklaştırmanın toplumun yararına olacağını, ayrıca özgürlük ve onur gibi degecek değerler için ölmenin amaçsız bir yaşamdan daha iyi olduğunu savunuyor. Ayrıca sistemin şu anda neden olduğu acılar düşünülünce ileride meydana gelecek toplumun çekeceği acıların bu yıkımın acılarından daha kötü de olmayacağını ekliyor.

Bu sorunların çözümü için teknolojiye bel bağlayanlar için ise teknolojinin bu sorunları çözemeyeceğini, tam tersine sorunların asıl kaynağı olduğunu ve giderek artmasına neden olacağını belirtiyor. Her hâlükarda teknoloji geliştikçe büyük kitlelerin kontrolü daha da kaybedeceğini vurgulayan yazar, insanların alternatif senaryolardan hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin tatmin olamayacağını, buna bir şekilde razı edilseler bile bunun kabul edilemez olduğunu vurguluyor. Tek çıkış yolunu ise sistemi yıkıp sonuçlarına katlanmak olarak özetliyor.

Bu olumsuzluklara karşı pasif kalan çoğu insanın teknolojik ilerlemenin etkilerini anladıklarını ama bunun kaçınılmaz olduğunu düşündüklerini, fakat toplumsal gerilimi ve istikrarsızlığı artırarak ve teknoloji ile endüstriyel sisteme karşı bir ideoloji yayarak

mücadele edilebileceğinin umudunu veriyor. Rus ve Fransız devrimlerine benzer şekilde gerçekleştirilmesini umduğu devrimin nihai idealini ise vahşi doğa olarak ortaya koyuyor. İnsan ve doğanın Endüstri Devrimine kadar pekâlâ uyum içinde yaşadığını belirten yazar, bu idealin gerçekleştirilmesi için endüstriyel sistemin ortadan kaldırılmasının dışında özel bir çabaya gerek olmadığını belirtiyor.

Bu devrimin gerçekleşmesi için akılcı bir söylem ile az sayıda ama kendisini bu davaya adanmış kararlı ve etkin bir azınlık oluşturmanın gerekliliğinden bahseden yazar, bu kitlenin halk ile seçkinler arasındaki her türlü çatışmayı körüklemesini ve bu şekilde sistemi zayıflatmasını bunun dışındaki çatışmalardan ise mümkün olduğunca uzak durmasını strateji olarak öneriyor. Önemli olanın teknolojik ve ekonomik bir devrime odaklanmak ve o gün gelene kadar da gücü eline geçirmekten uzak durmak olduğunu ekliyor. Milliyetçiliğin teknoloji taraftarlığını desteklediğini bundan uzak durulması gerektiğini ve devrimin uluslararası ölçekte gerçekleşmesinin önemini vurguluyor. Ayrıca uluslararası anlaşmaların birbirine bağımlılığı güçlendirdiğini ve bağımlılık arttıkça kısmi yıkımın küresel bir yıkıma dönüşme olasılığını arttırarak amaca hizmet edeceğini belirtiyor.

Sistemin gücü arttıkça bireylerin gücünün azaldığını söyleyen yazar, tek amaç olarak endüstriyel sistemin tamamen imhasını gösteriyor. Bunun tersi olması hâlinde ise devrimcilerin de teknolojiyi kullanmak zorunda kalmasını doğru bulmayan yazar, teknolojinin yalnızca teknolojik sisteme saldırmak için kullanılmasını tasvip ediyor. Ayrıca devrimcilerin çok çocuk sahibi olmalarının kendi genetik yapılarına benzer bireylerin çoğalması açısından yaralı olduğunu belirtiyor. En önemli şeyin modern teknolojinin yok edilmesi olduğunu ve kendi ortaya koyduğu stratejilerin de bu amaca hizmet etmemesi durumunda terk edilebileceğini söylüyor.

Teknolojiyi küçük ölçekli ve bütünleşik teknoloji olmak üzere iki kategoriye ayıran yazar, tarih boyunca teknolojinin hep ilerlediği, bu yüzden devrimin başarısız olacağı savına örneklerle karşı çıkıyor. Sistemin yıkılması bir kez başarılı olursa tarihçilerin de nedenini açıklayamadığını söylediği Sanayi Devriminin tekrar etmeyeceğini ümit ettiğini belirten yazar, böyle bir ihtimalin çözümünün ise o dönemin insanlarına bırakılması gerektiğini söylüyor.

Solcuların herhangi bir devrimi kendi amaçları uğruna kullanmaları tehlikesine karşı devrimcilere solculuk karşıtı tavır almalarını öğütlüyor. Solcu kolektivizmin teknoloji ihtiyacından dolayı görüşlerine karşı olduğunu, teknolojinin küçük grupları büyük örgütlere tabi kıldığını belirtiyor. Solculuk tehlikesini solcu bireyler değil, temel

solculuk anlayışı üzerinden şu örneklerle de destekliyor: Bolşeviklerin gizli polise ve sansüre karşı iken kontrolü ele geçirdikten sonra daha da acımasızını kendilerinin kullanması gibi, solcuların da teknolojiye, teknoloji sadece karşı gücün elinde olduğu sürece karşı olması ve teknolojik kaynakları ele geçirince bunları kendi çıkarına kullanması tehlikesi. Fransız Devriminde Robespierre ve Rus Devriminde Bolşeviklerin yaptığı gibi, solcuların başka devrim ve devrimcileri, devrimi gerçekleştirene kadar, kendi çıkarları için kullanması tehlikesi. Solcu fikrin, solcular için dinin inananlar için yerine getirdiği işlevi yerine getirmesi ve solcuların tüm diğer düşünce gruplarını zorla kendi değer yargılarının doğruluğunu kabul ettirme çabası. Solculuğun bireysel inisiyatife alan tanımayan totaliter düşünce yapısı. Solculuğun dünya üzerindeki problemleri çözmekten çok mutlaka çözülmesi gereken bir problem olmasına ihtiyaç duyması. Solcu hareketlerde güce daha aç lider konumdaki kişilerin, solcu düşünce yapısı nedeni ile kendi tabanları tarafından eleştirilememesi tehlikesi.

Kitabın ana bölümlerinin ardından yeni paragraf numaraları ile başlayan sonuç kısmı daha önceki bölümlere yazılmış son notları içeriyor. Bu notların okunması yalnızca getirdiği örnekler açısından değil, önceki bölümlerde ele alınan bazı düşüncelere açıklık getirmesi açısından da oldukça önemlidir.

Seda ÖZSOY

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

**“ORTAK YAŞAMA KÜLTÜRÜ VE FELSEFESİ SEMİNERİ” HAKKINDA
[ON THE “SEMINARS ABOUT PHILOSOPHY AND CULTURE OF
LIVING TOGETHER”]**

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu, onun başkalarıyla bir arada yaşamasını, bireysel farklılıklarına rağmen toplumun diğer üyeleriyle bütünleşmesini ve birlikte üretilen ortak değerler çerçevesinde uyumlu bir yapı oluşturmasını zorunlu kılmaktadır. Bu doğrultuda, içinde bulunduğu grubun normlarını, karakteristik özelliklerini, tavır ve tutumlarını bir yandan belirlediği diğer yandan bunlardan etkilendiği toplumsallaşma sürecine dahil olan birey, buna koşut olarak bir ortak yaşama kültürü inşa eder. Bu kültür, toplumun devamlılığı ve bireyin kendi gelişim seyri açısından önem arz etmektedir. İşte buna dikkat çekme noktasından hareket eden Türk Felsefe Derneği, “Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi Seminerleri” adıyla üniversitelerde akademisyenlerin ve öğrencilerin bulunduğu toplantılar düzenlemeye başlamıştır.

Ulusal ve uluslararası düzeyde ortak kabul görmüş belirli standartlar çerçevesinde, felsefe alanında çalışan akademik eğitim kurumlarının eğitim, öğretim ve araştırma faaliyetleri ile idari hizmetlerini değerlendirme, akredite etme ve bilgilendirme amacıyla olan Türk Felsefe Derneği, ülkemizde felsefi düşüncenin etkin ve yaygın bir kimlik kazanması için gerekli olan her türlü çalışmayı yapmaktadır. Bu derneğin üyelerinden Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nden Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr. İsmail KÖZ, Prof. Dr. Celal TÜRER ve Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Prof. Dr. Veli URHAN, Üniversitemiz Rektör Yardımcısı ve İletişim Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ'ın moderatörlüğünde bir araya gelmişlerdir. Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ve Türk Felsefe Derneği'nin iş birliğiyle 27 Şubat 2015 tarihinde saat 10:00'da Mühendislik ve Doğa Bilimleri Toplantı Salonu'nda gerçekleşen seminere öğrencilerin ilgisi yoğun olmuştur. Seminerin ardından ise değerli dernek üyeleri, Gümüşhane Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. İhsan GÜNAYDIN tarafından misafir edilmişlerdir.



T.F.D. TÜRK FELSEFE DERNEĞİ

ORTAK YAŞAMA KÜLTÜRÜ

VE FELSEFESİ SEMİNERLERİ

Tarih : 27 Şubat Cuma
Saat : 10:00
Yer : Mühendislik Fakültesi Konferans Salonu

Logo of T.F.D. (Türk Felsefe Derneği) and logos of various Turkish universities and organizations.



MAVİ ATLAS HAKKINDA

Mavi Atlas (ISSN: 2148-5322), Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi desteğiyle elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal/beşerî disiplinler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkı sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

Mavi Atlas, Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserler bulunur. Bu türdeki eserlerin önce “Yayın Kurulu” denetiminden daha sonra da “Hakem” değerlendirmesinden geçmesi mecbûrîdir. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Tartışma,” “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur. Bu gruptaki eserler “Hakem” değerlendirmesinden geçmez, sadece “Yayın Kurulu” veya “Danışma Kurulu” onayı ile yayımlanabilir. Dergide yayıma kabul edilen her iki gruptaki eserler de “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarına tâbidir.

Her türlü soru ve dergiye yazı göndermek için e-posta adresi: “gu.maviatlas@gmail.com”

MAVİ ATLAS: YAYIN İLKELERİ

1. *Mavi Atlas* (ISSN: 2148-5322), Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi desteğiyle, Bahar (*Nisan*) ve Güz (*Ekim*) olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanır.
2. Dergiye gönderilecek eserler daha önce bir başka dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olmalıdır.
3. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: ilk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” eserleri bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Tartışma,” “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesi’nde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.
4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Arapça dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus “Madde 3”te belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan “Çeviri” türündeki eserler, “Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).
5. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserlerde sırasıyla Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Tartışma,” “Söyleşi,” “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler için geçerli değildir).
6. Dergide, “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bununla birlikte “Tartışma,” “Söyleşi,” “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler, “Hakem” değerlendirmesinden geçmez.
 - 6.1. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir.
 - 6.1.1. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Araştırma Makalesi,” “Derleme,” “Çeviri” ve “Kitap Değerlendirme” türündeki eserler en az iki “Hakem” tarafından değerlendirilir.

Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki “Hakem”in de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir.

6.1.2. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Tartışma,” “Söyleşi,” “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu” veya “Danışma Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

6.2. Dergiye gönderilecek “Çeviri” türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

6.3. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” (veya gerekli görülen durumlarda “Danışma Kurulu”) karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

7. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nin görüşünü yansıtmaz.

8. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

9. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Mavi Atlas* dergisine devredilmiş kabul edilir. Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarını kabul ettiğini de gösterir.

10. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.