

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Fen - Edebiyat Fakültesi
EDEBİYAT DERGİSİ

Yıl : 1990

Sayı : 5



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Fen - Edebiyat Fakültesi
EDEBİYAT DERGİSİ

Yıl : 1990

Sayı : 5

Sahibi : S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi adına :
Dekan **Prof. Dr. Nadir DOĞAN**

Yayımla Sorumlu Kurul : Fakülte Yönetim Kurulu

Dergi Yazı İşleri Kurulu : Prof. Dr. Muharrem ŞEN (Bşk.)
Doç. Dr. Haşim KARPUZ (Bşk. Yrd.)
Prof. Dr. Önder GÖÇGÜN
Prof. Dr. Nejat GÖYÜNÇ
Prof. Dr. Ramazan ÖZGAN
Doç. Dr. Erkan TÜRKMEN
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TOPÇUOĞLU

Dergide Yayımlanan Eserlerin Sorumluluğu Yazarlarına Aittir.

Adres : Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi

KONYA

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ — KONYA

İÇİNDEKİLER

Mustafa ÖZCAN	
Cevat Fehmi Başkut'un Tiyatrolarında Folklor Unsurları	7
Mustafa ÖZCAN	
Muhiddin Mekki'nin İki Oyunu	19
Berrin EYCE	
Genel Olarak Din Sosyolojisi Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Fransa'da Din Sosyolojisinin Gelişimi	31
Ahmet SEVGİ	
Lâtîfî'nin Gözden Kaçan Bir Risâlesi Yahut İskender Çelebi'ye Sunduğu Bahâriyye	47
Muharrem ŞEN	
Victor Hugo "Notre - Dame'ın Kamburu (1)"	55
Muharrem ŞEN	
Stendhal "Kırmızı ve Siyah (1)"	59
Hüseyin GÜMÜŞ	
Subjectivite et Objectivite Narratives Dans les Romans D'andre Malraux	63
Tamer SEZER	
Proust'ta İnsan Tasviri	81
Atilla KUTLUÖZEN	
Giraudoux'da İnsan ve İnsanüstü ile Soyut ve Somut İlişkiler ...	89
Galip BALDIRAN	
Alain Robbe - Grillet'in Romanlarındaki Fantastik Tipler	93
Yüksel USLU	
John Keats and the Romantic Elements in His Odes	99
Yüksel USLU	
Some Features of the Sociolinguistic Situation in Turkey	105
Aslıhan TOKDEMİR	
i - Umlaut im Deutschen Bis Zum 20. j.h.	113

Nilgün ÇELEBİ	
Vilfredo D. Pareto	131
Nilgün ÇELEBİ	
Leopold von Wiese	147
Mustafa AYDIN	
Osmanlıda Fikrî Gerilemenin Genel Seyri ve Sebepleri	163
Şahin UÇAR	
Hilafet ve Mülk Mefhumlarının Zıddiyeti	185
Dursun GÖK	
Mersin'li Cemal Paşa'nın İkinci Ordu Müfettişliği	201
Yusuf KÜÇÜKDAĞ	
Osmanlı - Memlûklü Barışını Yapan Osmanlı Diplomatu "Şeyh Ali Çelebi"nin Kimliği Hakkında	213
Ahmet A. TIRPAN	
Stratonikeia'nın Şehir ve Sur Planı	217
Mustafa YILMAZ	
İsauria Bölgesi Yüzey Araştırması	235

CEVAT FEHİMİ BAŞKUT'UN TİYATROLARINDA FOLKLOR UNSURLARI

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZCAN (*)

1908'de Edirne'de doğan, Eyüp Rüştüyesi'ni bitirdikten sonra İstiklâl Harbi'nin başlangıcında babasıyla birlikte Ankara'ya geçen, Büyük Millet Meclisi Basımevi'nde düzeltici ve meclis kâtibi olarak hayata atılan, savaşı müteakip gazeteciliğe başlayan (1) Cevat Fehmi, popüler tiyatro yazarlarımızdan biri olarak tanınmıştır (2). Yayımlanmış yirmi tiyatro eseri vardır. Bunların hemen hepsi oynanmış, hattâ bir kısmı da filme alınmıştır. 1940 - 1965 yılları arasında yayımlanan bu piyeslerde yazar, Türk toplum hayatından çeşitli kesitleri ve tipleri, bayağılığa düşmeden canlandırmayı bilmiş, bu esnada da folklorumuzda, ananevî kültürümüzden yararlanmıştır. O, insanımızı kuşatan geleneklere ve batıl inanışlara epeyce yer vermiş, halkımızın bazı kıymet hükümlerini gözler önüne sermiştir.

Cevat Fehmi'nin eserlerinde zaman zaman eski yaşama üslûbu ile yeni yaşama tarzı karşılaştırılmaktadır. Yazar, devrimizin aç gözlü, maddeye düşkün insanlarını yermekte, eskinin çelebi yaradılışı, yardımsever, geniş düşünceli, hoşgörülü, asil ruhlu kişilerini ise yüceltmektedir. Bu kişiler genellikle konaklarda yaşamaktadırlar. Bu yüzden yazar, birkaç eserinde, konak hayatı üzerinde durmakta, bu hayatın çöküş sebeplerini araştırarak, konaktan apartmana geçerken yaşanan problemleri irdelemeye çalışmaktadır. Konak, burada da Yakup Kadri'nin **Kiralık Konak**'ında olduğu gibi bir devri sembolize eder. Onların mazide kalmasıyla birlikte toplumumuzda yaşayan kimi iyi insanlar da görünmez olmuştur. **Göç**'de (3) tanıdığımız Berber Salih, bunların sadece bir tanesidir. Ber-

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

(1) Şükran Kurdakul, *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*, İstanbul (tarihsiz) s. 78 - 79.

(2) Sevda Şener, "Popüler" Yazar Cevat Fehmi Başkut", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1972, Sayı: 3, s. 5 - 40.

(3) *Göç*, İstanbul 1962. Alıntılar bu baskıya aittir. Ayrıca yazımızda yararlandığımız eserlerin baskı tarihleri verilmiş, alıntılar bu baskılardan yapılmıştır.

Berber Salih'in ahbabı ve dostu olan Vefa Bey de günümüzde az rastlanılan insan tiplerindedir. 60 yaşında olmasına rağmen Vefa Bey, otobüste kalkıp ihtiyar bir hanıma yer verecek kadar hassas ve saygılıdır (s. 69). Oysa o bunu yaparken genç kızlar ve erkekler oturmakta, "yaşlı, alil ve sarsak ihtiyarlar" ise ayakta yolculuk etmektedirler.

Hemen belirtelim ki, toplumdaki bu değişiklik asla maddî unsurlarda kalmamış, insanlar da bundan payını almıştır. Bu yüzden **Göç** piyesinde eski İstanbul'u özleyen, İstanbul'un eski tadının kalmadığını söyleyen kişiler az değildir. 60 yaşındaki emekli Rauf Bey, komşusuna şöyle yakınlır:

"İstanbul 30 - 40 sene evvelki İstanbul mu? Nerde bu şehrin eski efendi, çelebi halkı? Ne oldular? Nerde bu şehrin eski sükûneti? Nerde o terbiyeli, insafılı esnafı? Nerde her derdinize koşan komşular? Nerde her biri beş on yoksul aileye bakan eski zenginler? Nerde fakirin fakirliğini bilmesi, orta hallinin mevcuda kanaat etmesi? Nerde aile terbiyesi, sokak terbiyesi? Nerde eski mahalleler, eski evler? Nerde o hava" (s. 85 - 86).

Berber Salih'in bir eşi de Müzeci İsmail'dir. Bu, 55 yaşında çoluk çocuk sahibi, yumuşak huylu, okumaya oldukça düşkün, sevecen bir aile reisidir. Hâtırâlarına çok bağlıdır. Çocukluğunun geçtiği konağı, bu yüzden satamaz. Evlâtlarına karşı çok müsamahakârdır. Fakat bu müsamahasında kesin bir sınır vardır. An'ane, ahlâk meselelerinde hiçbir tavize yanaşmaz. Yazarın **Ayna** (4) adlı eserinde şahsiyetinin bütün özelliklerini öğrendiğimiz Müzeci İsmail'in çocukluğu, gençlik dönemi, hep konaklarda geçmiştir. Eski yaşayışın özlemini çeker. Konağın satılmaması için elinden geleni yapar. Daha önce de söylediğimiz gibi bu konak, biraz da onun hayatı demektir. Evlâtlarının ısrarı karşısında şöyle demek zorunda kalır :

"Hayır, bu konağı satamam çocuklar. Burasını satmak bana göre bütün bir maziye satmak demektir. Hepiniz için iyi veya kötü var ama benim için artık istikbal yok. Ben arkada bıraktıklarımınla yaşıyorum. Bütün güzel günler, bütün kıymetli hâtıralar, ailemizin bütün yadigârları hepsi burada... Onları elimden alın, ben ölürüm" (s. 74).

İsmail bunları söylerken mes'ut çocukluk günlerini yeniden yaşar gibi olur. Babasının kılıcını eline alıp mevhum düşmanlara karşı saldırdığı günleri düşünür. O yıllarda burası muhteşem bir konaktır. İçinde dadıları, hizmetçileri, uşakları, ahçıları, seyisleriyle kalabalık bir insan topluluğu barınmaktadır. Ninesinin, konaktaki kadınların lavanta çiçeği torba-

(4) İstanbul 1972, 3 perdedir. 1966 - 1967 sezonunda Ankara'da oynanmıştır.

larından taşan rayiha, her yanda hissedilmektedir. O zamanki terbiye icabı babalar, çocuklarına daha başka türlü davranırlar.

Koca Bebek'te de (5) böyle bir konak hayati tasvir edilmektedir. Burada Hacı Fatinzâdeler'in konağı tanıtılır. Bu da bir devrin en meşhur konaklarından biridir. Fakat bu konaktaki parlak hayat, riyakâr hizmetlilerin, çıkarıcı görevlilerin sayesinde 25 yıl içinde sönüp gitmiştir. Zaten Hacı Fatinzâde'nin ölümü de bu çöküşü ve dağılmayı hızlandırmıştır. Bu ailenin o dillere destan serveti, refahı, saadeti, bir kabile tutan evlâtları, torunları, adamları, hâfızâlardan kolay kolay silinmez. Şayeste Dadi'nin belirttiğine göre, o dönemde, Hacı Fatinzâdeler'in konağı çok yönlü fonksiyonlara haizdir :

“Değil biz, bütün mahalle bir tek aile idik o zamanlar... Yoksullar için aşhane bu konaktı. Yetimler, öksüzler için mektep bu konaktı. Fakir kızlar gelin giderken çeyizleri burada hazırlanırdı. Fakir delikanlıların güveylik çamaşırları, fakir anaların kundak takımları burada dikilirdi. Bilirdik kim dertli, kim gamda... Bilirdik kim yoksul, kim darda... Bilirdik kim âlil, kim hasta” (s. 139).

Aslında eskiden her konak az çok böyledir. Üstelik konakların kendilerine mahsus nizamları, usûlleri vardır. Hacı Fatinzâdeler'in konağında da insanlar, tatlı tatlı, sessiz sedasız, dedikodu yapmadan, haset, kıskançlık duymadan, saygısızlık etmeden, kalp kırmadan, küçüklüğü, büyüklüğü, çocukluğu, cahilliği unutmadan, memnun ve mes'ut yaşayıp giderler. Kimse kakhaha ile katıla katıla gülmez. Fakat kimse de hiddetle, avaz avaz bağırılmaz. Konakta yaşayanlar birbirilerinin kusurlarını görmezler, iftiraları, gammazlıkları duymazlar (s. 140).

Koca Bebek'te vak'a, Ahmet'in etrafında gelişir. Ahmet, 25 sene tımarhanede kalmıştır. Doktor, ona, tımarhaneden çıkarırken, ilkin eski muhitinde yaşamasını, yavaş yavaş etrafta olup bitenleri idrâk etmesini salık verir. Bunun üzerine annesi Celile Hanım, 25 yıl önce konakta bulunanları tekrar çağırır. Ayrıca gelenlere eski konak hayatına dair bilgiler hatırlatılır. Celile Hanım'ın dediği gibi o zamanlar, babaların yanında sigara içilmez. O sormadan bir şey söylenilmez. Fikir beyan edilmez. Babanın sözü asla kesilmez. Sofrada otururken o kalkmadan kalkılmaz. Yanında iken ayak ayak üstüne atılmaz. Ona kesinlikle yalan söylenmez, karşılık verilmez. Onun yanında yüksek sesle gülünmez, ıslık çalınmaz. Hatâ ona dik dik bakılmaz (s. 50 - 51).

Şüphesiz bu bir terbiye meselesidir. Bu terbiyeyi alan Ahmet'in, ko-

(5) İstanbul 1972. Bu eser, 1946 - 1947 mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda temsil edilmiştir.

nuşması dahi eski âdâb ve erkân çerçevesindedir. Gerçekte o konakta yetişmiştir. Her şeyde o günleri arar. Kızının dallı basmadan yapılmış elbisesini beğenmez, ona, atlaslar, canfesler, âlâ bürümcekler alacağını söyler. Oğluna, "veliahtım, nûr-i aynım, sebab-i iftiharım, seci nevezâdım", kızına da "nişâne-i asaletimiz", "vesile-i saadetimiz" gibi sözlerle hitap eder. O, sadece insanların konuşmalarını değil, kadınların süslenmeleriyle ilgili işlemleri de yadırgar. Zira ruj, pedikür, manikür gibi kelimeleri hiç duymamıştır. Bunların ne anlama geldiklerini öğrenince, eskiden kadınların yanaklarına penbelik sürdüklerini, gözlerine sürme çektiklerini, ellerine kına yaptıklarını hatırlar.

Ahmet'e göre eskiden insan komşusunu tanırdı. O, yeni yaşama tarzında buna ehemmiyet verilmediğini görünce hayıflanır. Çevresindekilere komşularını sorar. Onlardan müspet ve mantıklı bir cevap alamaz. Bunun üzerine şöyle bir tenkitte bulunur: «... İnsan komşusunu tanımaz mı? O halde hastalıklarına nasıl koşacaksınız, dertlerine nasıl ortak olacaksınız? Komşu hakkını unuttunuz mu?» (s. 62).

Sosyal hayattaki değişmeler elbet bu kadar değildir. Ahmet'in vaktiyle hemen her gün uğradığı mahalle kahvesi de yok olmuştur. Oysa yeni yetişenler artık hem oralara gitmezler, hem de bunları "kokmuş sosyal gelenekler"den sayarlar, hattâ onları ortadan kaldırmakla övünürler. "Şimdi bu mahalle kahvelerinin yerini barlar, içkili gazinolar, dansingler aldı" derler (s. 77 - 78).

Ahmet, konak halkıyla ilk defa bir süre görüştükten sonra yatmak ister. Ancak giymek zorunda kaldığı giysileri beğenmez. Yeni kılık ve kıyafetin içinde pek sıkılmış, bir türlü rahat edememiştir. Çevresindekilere, şöyle yakınır: "Haydi çocuklar yatalım artık. Bu elbisenin içinde de pek sıkıldım. Peki yani ben şimdi şöyle püfür püfür entarimi giyip, takkemi başıma koyup köşeye kurulamayacak mıyım? Sosyal gelenekler kaldırıldı ise entari ile hırka da kaldırılmadı ya.." (s. 86 - 87).

Yapma çiçeklere, boyalı şerbetlere, uzun saçlı erkeklere şaşıp kalan Ahmet, toplumda, birçok sahte değerlerin baş tâcı edilmesini anlayamaz. Bu sebeple haklı olarak ecdâdımızın mirasını hızla tükettiğimizi söyler :

"Güzellik vasıtaları her dükkânın camekanında memnun oldum. Fakat güzeli ne yaptınız? Buluşmak, sevişmek imkânları çok artmış. Plajda, dansta, pokerde, sinemada.. Memnun oldum. Fakat aşkı ne yaptınız? Tanışma, konuşma, toplantı çok kolaylaşmış. Herkes herkesle ahbap, herkes herkesle laubali.. Memnun oldum.. Fakat dostluğu, vefayı ne yaptınız? Esnaf bir misli kârı az buluyormuş. Tüccar bir günde bin lira kaza-

niyormuş.. Memnun oldum. Fakat kanaati, insafı, vıcdanı, ne yaptınız, tevazuu ne yaptınız, sükûn ve huzûru ne yaptınız? Her şey güzel, her şey ileri, her şey yeni.. Memnun oldum fakat cevap verin bana ecdadımızdan miras kalan bu emanetleri ne yaptınız” (s. 136).

Piyeslerde evlenme, aşk gibi temalar da büyük yer tutar. Birbirine denk olmayan tarafların yapacağı evliliklerin getireceği sorunlar üzerinde durulur. Ayrıca kadının bir mal gibi satıldığı, evlenirken kendisine dânişilmediği, söz hakkının bulunmadığı belirtilir. Özellikle köylerde ve kasabalarda ağaların tek eşle yetinmedikleri vurgulanır. Birden fazla hanımla evlenenler bunu ancak imam nikâhı ile gerçekleştirebilirler. Cevat Fehmi'nin **Hepimiz Birimiz İçin** ve **Üzüntüyü Bırak** (6) adlı piyesinden öğrendiğimize göre Hasan Ağa, komşu ağanın kahyasının kızını ister. Kahya Hıdır da Ayşe'nin sözlü olduğunu belirtir. Ayşe, ağanın oğluna sözlüdür. Daha doğrusu Hıdır Ağa, Meryemce ile evlenirken, bir kızı olursa ağası Ahmet Karasipahioğlu'nun oğlu Osman'a vereceğini söylemiştir. Bu yüzden Paris'te tahsilini tamamlamakta olan Osman Bey'in dönüşünü beklemek zorundadır. Gelgelelim Hasan Ağa da Ayşe'yi görmüş ve beğenmiştir. Kahya Hıdır, Hasan Ağa'ya, "Senin üç avradın varken tekrar evlenmek olur mu ki?" (s. 52) diye sorar. Hasan Ağa da kıza aklını taktığını, ne kadar çok karısı olursa o kadar çok çocuğu olacağını, kalabalık olduğu ölçüde düşmanlarının kendisinden o nispette korkacağını bildirir. Ayşe'nin kuma üstüne varmayacağını bilen Kahya Hıdır, gönülsüz davranır. Bunun üzerine Hasan Ağa, iyice üsteler, hattâ "Gel etme eyleme, var bana. Vallah hükümet nikâhıyla alacağım. Hem de öyle bir başlık vereceğim ki duyanın parmağı ağzında kalacak" (s. 52 - 53) şeklinde teminat vermeye çalışır. Başlık olarak da "kilosuna bin kâğıt" teklif eder. Daha sonra fiyatı biraz daha arttırır. Ayrıca Hıdır Ağa'ya, başka bir yerde bu fiyatı bulamayacağını, isterse şimdi helâllaşabileceklerini yahut kızı bir süre besleyip kilolandırdıktan sonra tartabileceklerini sözlerine ekler. Ahmet Karasipahioğlu için de, "Ölür de benim verdiğim başlığı vermez" (s. 55) der. Ama o, hiçbir zaman muradına eremeyecektir. Zira Ayşe ortaokulu bitirmiş bir kızdır. Hasan Ağa'nın, babasına baskı yaptığını öğrenmiştir. Kurtuluşu Makinist Ömer'e kaçmakta bulur. Daha doğrusu Makinist Ömer'i, kendisini kaçıрмаğa zorlar. Hıdır Ağa, bunu kabullenemez. Çünkü ona göre ağa kızı, ancak ağa ile evlenir. Evlenmedi de kaçtı mıydı bu suçunu kanı ile öder. Kahya Hıdır, kızını, Ahmet Karasipahioğlu'na lâyük bulur. Gerçi kendisi şu anda kahyadır ama cedlerinin vaktiyle topraklarını elden çıkarmadan önce ağa olduklarını ileri sürer

(6) İstanbul 1965. Bu, iki ayrı piyesten ibaret bir kitaptır. İlk piyes, *Hepimiz Birimiz İçin'dir*. Basıldığı yıl, İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda sahnelenmiştir.

(s. 113). Fakat onun hesaba katmadığı bir şey vardır: Ahmet Karasıpahi-oğlu, ölürken, oğlu Osman'ın Ayşe ile evlenmemesini vasiyet etmiştir (s. 114).

Öte yandan Hıdır Ağa, kızının Ömer'e kaçmasını bir türlü unutamaz, peşlerine silâhli adam takar. Çeşitli vaatlerle kandırdığı Zeynel'e, yavaşmalardan istediği kadar adam almasını söyler. Zeynel de on kadar silâhli adamıyla birlikte Ayşe'yi aramaya çıkar. Hıdır Ağa, kızını öldürtmek suretiyle soyunun namusuna sürülen lekeyi temizleyeceğini düşünür. Fakat bilmediği bir gerçek vardır. O da Zeynel'in yoksul ama dürüst bir insan olduğudur. Zeynel, bir gece Ayşe ile Makinist Ömer'i saklandıkları mağarada bulur. Onlara olup biteni anlatır, kendilerini öldürmeğe gelmediğini söyler. Ayşe'den içliğini (gömleğini) ister. Şark mitolojisinde geçtiği gibi bu gömleği kana bulayıp Hıdır Ağa'ya götürecektir. Zeynel sözünde durur. Ayşe'nin kanlı gömleğini Hıdır Ağa'ya verir. Ayrıca Ayşe'nin çabuk öldüğünü, acı çekmediğini, Makinist Ömer'in ise bu esnada Ayşe'nin yanında bulunmadığını bildirir (s. 152 - 153). Kahya Hıdır, Zeynel'e iyice inanır ve Ömer'i de günün birinde kendisinin temizleyeceğini belirtir.

Hacı Kaptan'da da (7) burada olduğu gibi önceden verilen söze dayalı bir evlenme hadisesiyle karşılaşırız. Eserde, Samsunlu zengin bir ailenin saf ama güzel bir kızının macerası işlenmiştir. Seza'nın başı da böyle bir vaat yüzünden derttedir. Zira Seza, henüz dünyaya gelmeden önce dedesi İsmail Ağa, çok sevdiği bir arkadaşına, "Torunum kız olursa senin torun ile evlendiririm, söz veriyorum" (s. 29) demiştir. İki aile torunlarını birbirleriyle evlendirmeleri için kat'i surette anlaşılır. Ayrıca Seza'nın dedesinin ölürken, "Eğer Seza hakkında verdiğim sözü yerine getirmezseniz mezarımda rahat yatmam" (s. 30) tarzında konuştuğunu öğreniyoruz. Seza'nın ise bunlardan haberi yoktur. 10 yaşına kadar Samsun'da babasının nezdinde kalmış, daha sonra İstanbul'da halasının yanında Bebek'teki Amerikan Koleji'nde okumuştur. Okulu bitirince memleketine döner. Çok geçmeden Seza'ya meseleyi açarlar, "ille de o adamın oğlu ile evleneceksin" derler. Seza, babasının teklifini şiddetle reddeder. Hemen dadısına koşar, onu iknaya çalışır, birlikte gizlice İstanbul'a gitmeleri gerektiğini anlatır. Bunun için limandan kalkan Hüdaverdi şilebine binerler. Niyeti İstanbul'a dönmek ve bu evlenme derdinden kurtulmaktır. Seza bu evlenme hâdisesini şöyle naklediyor :

"... Düşünün bu asırda böyle şey olur mu? Varacağım adamı ancak ben seçebilirim. Tabii isyan ettim. Fakat dinlemek istemediler. Kararlaş-

(7) İstanbul 1972. (Bu eser, 1944 - 1945 mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda oynanmıştır).

tırdıkları düğün günü yaklaşıyordu. Başka çare kalmayınca ben de dadımı yanıma alarak, İstanbul'a halamin evine kaçmaya karar verdim." (s. 30).

O zamana kadar evlendirileceği adamı hiç görmemiş olan ve kendisini cariye gibi hisseden Seza'nın bu tepkisini normal karşılamak gerekir. Seza, gemide tanıyarak sevdiği gençle evlenir. Gerçekte onun yolculuk esnasında görüp beğendiği bu genç, aynı zamanda evlendirilmek için zorlandığı delikanlıdır. Böylece yazar, eserinin sonunda işi tatlıya bağlar, hem gençlerin, hem de onların ailelerinin isteklerini dikkate alır.

Küçük Şehir'deki (8) Ayşe de böyle bir hayâlle büyümüştür. Ayşe, küçüklüğünden beri Adem Ateşli ile evleneceğini duymuş ve onu sevgili bellemiştir. Yazar, onu da sonunda muradına kavuşturur. Tabii bu dileğine erişinceye kadar da bir hayli sıkıntıya katlanmak zorunda kalır. Bizce bu, biraz da yazarın iyi niyetinden kaynaklanır. Aksini düşünmek de mümkündür. Ancak Cevat Fehmi, bu tip evliliğe eserlerinde yer vermemiştir. Bir bakıma meselenin sadece bir yönüne işaret etmekle yetinmiştir.

Cevat Fehmi'nin tiyatro eserlerinde musikiye de temas ettiğini görüyoruz. Bu musiki, hiç şüphesiz halk musikisidir. Batı musikisinden alafanga çevreleri ve tipleri anlatırken söz eden yazar, işlediği toplum meselelerine uygun musiki parçaları seçmiştir. **Hepimiz Birimiz İçin**'de vak'a, batoz ırgatlarının türküsüyle başlar ve yine o türküyle sona erer. Piyeste bu türkünün sadece bir dörtlüğü verilmiştir :

"Çiftlik beylerin malı
Cefa, ırgatın canı,
Gün olur, devran döner
Ben de sararım yârı" (s. 8).

Hiç şüphesiz bu türküde, topraksız köylülerin, çiftliklerde ölesiye çalışan ırgatların dramı yatmaktadır. Ayrıca bu türkü, onların umutlarının hiç sönmediğini de göstermektedir. Ama **Kadıköy İskelesi**'nde (9) macerası anlatılan Vatman Arif'in hiç umudu yoktur. Geçim şartları zordur. Evsiz barksızdır. Eşiyle çocuğunun başını sokacak bir gecekondu yapmağa kalkar. Kendisine bu işte bir arkadaşı yardımcı olur. Devriye gezen jandarmaları anlatmak maksadıyla oğlu Bülent, türkü çağırır. Vatman Arif, devriye gezen jandarmaları anlatmak için Bülent'in parola ye-

(8) İstanbul 1955. Komedi'dir. İlk defa 1946 yılında İstanbul Şehir Tiyatrosu'nun Komedi Kısmı'nda ve bunu müteakip Devlet Tiyatrosu'nda temsil edilmiştir.

(9) İstanbul 1972. Bu eser 1952 - 1953 sezonunda İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda oynanmıştır. 3 perdeden ibarettir.

rine geçen türküsünü bekler. Bülent, "Karakolda ayna var, ayna var/Kız kolunda damga var, damga var" dediği zaman Arif ile arkadaşı, hemen yere yatarlar. Devriye uzaklaşınca Bülent türküyü keser. Genç delikanlı bir ara, "Karabiberim" diye bir türküye başlayacak gibi olursa da babası tarafından ikaz edildiği için bu türküyü söylemekten vazgeçer (s. 58).

Makina'da (10) ise Hacı Bey'i, ikinci perdenin başında bir hayli keyifli görürüz. Çünkü o gün oğlunu evlendirmiştir. Pek mes'uttur. Gündelik dertlerini unutmuş gibidir. Bunu, "Üsküdar'a giderken aldı da bir yağmur" şeklinde mırıldanmasından anlıyoruz. Ancak bazan şarkı söylerken durup düşünmekten de kendini alıkoyamaz. Zaman zaman tekrar şarkıya döner. "Kâtibimin setresi uzun, eteği çamur" dedikten sonra bir türlü arkasını getiremez.

Cevat Fehmi, bazan şiirle musikiyi bir arada ele almıştır. **Dostlar** (11) adlı kitabında çok başarılı bir Bektaşî tipi çizer. Bu, 70 yaşında eski bir Bektaşî dervişidir. Tekkeler kaldırıldığı halde bu devrişin sırtında bir hayderî mintan, ayağında şalvar vardır. Yarı meczup, yarı şairdir. 1935 yılında İstanbul'da yaşayan dervişin bakışları derin ve ısrarlıdır. Vaktiyle dergâhın ahçısı olarak da hizmet etmiştir. Leylâ'nın evinde de yemekleri yine o yapar. Leylâ'ya, "Bacı huuul!" diye seslenir. O, Leylâ'nın sevgilisi Bedri'nin şeyh olduğu günlerin hâtrasıdır. Uzletî, Leylâ'ya gönülden bağlıdır. Bazan Leylâ'nın çevresindeki aç gözlü insanları, Leylâ'nın hastalığından yararlanarak malını paylaşmak isteyen akrabalarını şiirleriyle tenkit eder. Konuşmalarında, "eyvallah", "dergâh ehli", "pirim hakkı için" gibi sözlerini eksik etmeyen Uzletî, tarikat kültüründen nasibini almış bir insandır. Nitekim Leylâ, onu, arkadaşı Sabahat'a, "Bütün Bektaşî edebiyatını yutmuştur. Üstelik kendisi de nefesler ve şiirler yazmaktadır" (s. 25 - 26) şeklinde takdim eder. Uzletî'nin okuduğu kimi şiirlerde keskin bir hiciv vardır. Ayrıca şiir kime aitse onun adını anarak okur. Aç gözlü ve obur bir insan olan Nuri için Kazak Abdal'ın bir şiirini nakleder. Biz bu şiirin sadece bir dördlüğünü buraya aktarıyoruz :

"Kırık çanağı, yok ayran içecek
Kahveye gelir fincan beğenmez
Sandığı gömleksiz duran düzenbaz
Bedesten'e gelir kaftan beğenmez" (s. 53).

Uzletî, son derece kanaatkâr bir insandır. Malda mülkte gözü yok-

(10) İstanbul 1972. 1953 - 1954 mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda oynanmıştır.

(11) İstanbul 1972. Üç perdeden ibaret olan bu piyes, 1969 - 1970 mevsiminde Ankara'da, Mithatpaşa Tiyatrosu'nda temsil edilmiştir.

tur. Onun tek dileği, hizmetinde bulunduğu Leylâ'nın bir an önce iyileşmesi, ayağa kalkmasıdır. Bu yönden Leylâ'nın akrabalarına benzemez. O Leylâ'nın sadece hastalığı ile ilgilenmektedir. "Sana da herhalde bir şeyler bırakmıştır. Almıyacak mısın?" diye soran Leylâ'nın akrabalarına Uzletî'nin cevabı yine Kazak Abdal'dan olur :

"Az yaşa, çok yaşa, sonu ölümdür
Bir hırka ve bir çul neme yetmez
Kişi kismetinden ziyade yemez
Bana kismet olan mal neme yetmez" (s. 90).

Uzletî, bazan Kul Himmet ile Yunus'u da anar. Onların şiirlerinde esenlik bulur, onlarla yüreğinin ağırlığını hafifletir. Böylece zaman zaman yüzyılların ötesinden konuşur. Akli selim sahibi, güngörmüş, bilgili ve mütevazi bir insandır.

Ayrıca piyeslerde çeşitli batıl inanışlardan söz edilmektedir. Bunlardan biri Leylâ'nın evindeki saatle ilgilidir. Burada sözü edilen saat, antika bir saattir. Bu rakkaslı saat çalışmaz. Leylâ'nın verdiği bilgiye göre takriben 400 seneliktir. İşte bu antika saatin çevresinde oluşan inanılması güç bir hikâyeye vardır. Yazar, bunu, eserinin kahramanı Leylâ'ya şöyle anlattırıyor :

"... Saati yapan Hollandalı bir saatçi imiş. Taparcasına sevdiği genç karısı için imâl etmiş bunu. Fakat kadın saatin evine geldiği gece anlaşılmaz bir hastalıktan ölüvermiş. Arkasından saatçi de intihar etmiş. Ve saat elden ele dolaşmaya başlayarak belki bir asır sonra memleketimize gelmiş. Nihayet Büyük Babam'ın hâtırası diye kimse ona el sürmeye kalkmadı. Hikâyenin inanılmaz tarafına gelince, o da şu: Bu işlemeyen saat eğer bulunduğu evde bir aşk faciası olursa kendi kendine bir müddet çalışıyor, bir defa çalışıyor ve sonra duruyormuş" (s. 28).

Leylâ, bu hikâyeyi, kendisini tedavi eden doktora anlatır. Ailesinden biri olan Kaniye Teyze'sinin başından böyle bir hadise geçtiğini, bu yüzden ev halkının bu inanışta bulunduğunu söyler. Nitekim eserin sonunda Leylâ'nın sevgilisi Bedri'nin yıllar sonra ona döndüğünü öğreniyoruz. Hasta yatağında ölümü bekleyen Leylâ'nın yanına girdiği zaman evdeki herkesin gözü, ister istemez saate takılır. **Dostlar** piyesi de işte bu saatin işlemeğe başladığını belirten sözlerle biter. Yani eser, bu inanışa uygun ve onu doğrular bir tarzda sonuçlandırılmıştır.

Buzlar Çözülmeden'de (12) ilgi çekici bir batıl inanıştan bahsedilerek bunun ne kadar mesnedsiz olduğu ortaya konulmuştur. Kasabada

(12) İstanbul 1964. Filme de alınmıştır.

bir türbe vardır. Burada bir evliyanın yattığı söylenmektedir. Halkın bu türbeyi sık sık ziyaret edip adakta bulunurlar. Kasabada ise her türlü batıl inançlarla, geri anlayışla, kötü şartlar ve kit imkânlarla mücadele eden bir kaymakam vardır. Kaymakam, evliya mezarı sanılan türbenin duvarlarını kazıtır. Sıvaların altından putlarla, İsa ve Meryem resimleri çıkar. Bunun üzerine yatan ölünün bize ait olmadığı, Haçlılar'dan kaldığı anlaşılır. Kaymakam çok geçmeden tellâl çıkartarak bu durumu bildirir. Ayrıca iki gün izin verir. Ondan sonra türbeye yapılacak ziyaretleri yasakladığını, türbe parmaklıklarına bez bağlayanları falakaya yatıracığını duyurur.

Göç'te tanıdığımız Vefa Bey, uçarı bir genç olan oğlunu evlendirecektir. Zamane gençlerinin bütün özelliklerini şahsında toplayan Nejad'a, annesi Sabahat Hanım, nikâh esnasında, memurun önünde nikâh defterini imzalar imzalamaz, eşinin ayağına basmasını söyler. Ayrıca bu hareketin sebebini, "nikâhta, kim kimin ayağına basarsa bütün ömürlerince onun sözü geçer" (s. 91) şeklinde açıklar. Vefa Bey ise bu kanaatte değildir. Bu davranışın batıl olduğunu belirterek, kendi durumunu örnek verir. Sabahat Hanım'la evlenirken, eşinin ayağına bastığını, fakat buna rağmen otuz yılı bulan evlilik hayatında sözünün pek geçmediğini bildirir (s. 91 - 92).

Hacı Kaptan'da da birkaç batıl inanca rastlıyoruz. Eserde batıl inançlar, genellikle cahil bir insan olan Hacı Kaptan'ın çevresinde geçer. Hacı Kaptan, mektepten yetişen bir kaptan değildir. 65 yaşlarındadır. Hüdaverdi şilebinin süvarisidir. Öteden beri bu gemide cin ve peri olduğu söylenmektedir. Bu durum, gemide bazan bir panik havası yaratır. Geceleri kazan ve makine dairelerine doğru bağrışmalar, güverte üzerinde koşuşmalar, kadın feryatları, davul zurna sesleri işitilir. Bunlara ilâveten köpek ulumaları, baykuş sesleri duyulur. Hacı Kaptan'a göre bu gemi tekin değildir. Üstelik gemiyi Fransa'dan satın alırken, onun bu özelliğinden kendilerine bahsetmişlerdir. Fakat o zaman, bu hususu, onlar ciddiye almamışlardır. Hacı Kaptan'ın çok geçmeden ayakları suya erer. Hüdaverdi şilebinin çarkçıbaşı Salim'e göre cinler ve periler, geminin boş görünmesinden rahatsız olurlar. Onlar, sisli havadan da hoşlanmazlar. Cinlerden, perilerden korunmak için, Ahçı'ya, direklerin dibine şerbet dökmesini söyler (s. 14).

Yolculuk esnasında bir ara baykuş öter. Çarkçıbaşı Salim, Hacı Kaptan'a, geçmişte yaşadıkları bir olayla ilgili şöyle bir hatırlatmada bulunur: "Bu fena alâmet... Bu gece çekeceğimiz var. Hani biliyorsun bir defasında yine böyle baykuş ötmüştü de arkasından şaft kırılmıştı" (s. 21).

Hacı Kaptan, uğursuzluğu, cinleri, perileri yok etmek için yanındaki

yolculara tövbe ve istiğfarda bulunmalarını, içlerinden dua okumalarını salık verir. Samsunlu zengin bir ailenin güzel kızı olan Seza'nın dadısı Elmas'ın açıklamaları sadece duanın yeterli olmayacağını göstermektedir :

“Yalnız okumakla olmaz... Ben bilirim... Ah neler geldi başımıza... Muska lâzım, tütsü lâzım... İyi saatte olsunlar, tütsüden pek hoşlanırlar. Üzerinizde mavili kumaş bulunmasın... Varsa çıkarın...” (s. 52).

Yine bu eserde dört peri kızı vardır. Bunlar tarihte yaşamış ünlü şahsiyetlerin kimliğine bürünmüşlerdir. Meselâ birisi, kendisinin Kleopatra olduğunu iddia eder. Bu dört peri kızı, cin ağabeyleriyle Akdeniz'de şöyle bir tenezzühe çıktıklarını, havanın güzel olması sebebiyle, oradan Karadeniz'e kadar uzandıklarını, öbür gün, Büyük Okyanus'ta bulunmağa mecbur olduklarını, oradaki yerli cinler tarafından düğüne çağrıldıklarını bildirirler. Yusuf'u, içlerinden birini seçmesi için zorlarlar, hattâ kendisini çayırda otlayan bir inek yapmakla tehdit ederler (s. 84 - 85). **Hacı Kaftan'** da bâtil inanışlar hiç şüphesiz bu kadar değildir. Eserde cahil kişilerin kolayca kandırılabilceği gerçeğine de yer verilmiştir. Bunu kişilerin statülerinden de çıkarmak mümkündür.

Hayati defineciliğe tutkun birisidir. Bu uğurda çok emek vermiş, çok yer dolaşmıştır. **Kleopatra'nın Mezarı'nın** bu renkli kişisine göre her şeyin başı inanmaktır. Halep'te başından geçen bir hadiseyi şöyle nakletmektedir :

“... Halep'te idim. Bir kıza âşk oldum. Amma kız bana yüz vermez. Bre aman... Nafile... Bir hoca salık verdiler. Devrin kutuplarından... Çok kerametleri varmış, ona gittim. Aman hocam ne olursa senden olur dedim. Bana üç muska yazdı. Birini kızın geçtiği yola koyacaksın, birini evlerin eşiğine gömeceksin, dedi. Birisini de suda ezip kıza içireceksin dedi. Aman hoca bu olmadı dedim. Neden diye sordu. Ben ona su içirebilecek kadar yaklaşabilsem zaten gönlünü yapardım dedim. Bunun üzerine iş başa düştü. Hocanın ilmini elde etmek için kitaplara daldım. Sonunda sardıkça sardı. Muvaffak olup kıızı kendi ilmimle ele geçirdim amma bu merak da bende yerleşti kaldı. Şimdi bir şeyi kafama takıp da beş on gün esma çekersem muradıma nail olurum” (13).

Hayati, bir ara Abdurrahman Ağa ile birlikte define arar. Abdurrahman Ağa, tam bir define avcısıdır. Onun bu zaafından başkaları fazlasıyla yararlanırlar. Meselâ Abdullah Hoca, gözü defineden başka bir şey görmeyen Abdurrahman Ağa'ya hurafeleri gerçekmiş gibi yutturur, ona

(13) İstanbul 1972. Bu eser 1956 - 1957 mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda ve Devlet Tiyatrosu'nda temsil edilmiştir.

Kleopatra'nın mezarını bulacağını söyler. Abdurrahman Ağa, Abdullah Hoca'nın peşinden giderek, neredeyse bütün servetinden olur.

Öte yandan Abdullah Hoca'ya göre itikadı eksik insan, hazine yahut define bulamaz. Çünkü her definenin sahibi olan bir ruh vardır: "Bu ruh, o defineyi bekler. O defineye tecavüzleri meneder. İnsanlara ya arslan, ya yılan, ya boğa şeklinde görünür. İnsanları defineye yaklaştırmaktan alıkor. Onları parçalar, onları sokar, onları boynuzlar" (s. 51).

Ancak define arayan insan, itikadı tam ve kalbi temiz, riyazette bulunan birisi ise iş değişir. Hazinelerin yerini sadece böyle birileri keşfedebilirler. İşte kendisi bunu yapabilecek birisidir. Zira Abdullah Hoca, bu saydığı özelliklere sahip olduğuna inanır. Abdurrahman Ağa'nın bunu başarması imkânsızdır. Çünkü imânı eksiktir. O, her ne kadar oruç tutmuş, riyazette bulunmuş, esma-yı celileyi dilinden düşürmemişse de bazı şeyleri yanlış öğrendiği için neticeye gidememiştir. Meselâ "karanlık ve tâhir bir mahalde ses işitmeksizin ve dünya kelâmı etmeksizin 40 gün tövbe ve münacat"ta bulunurken oturduğu hasırın altına kalburlanmış temiz kül koymayı unutmuştur (s. 54 - 55).

Gerçekte Abdullah Hoca, Abdurrahman Ağa'yı devreden çıkarmağa çalışır. Bunda da muvaffak olur. Bütün bunları Abdurrahman Ağa'nın yerine kendisi yapacak ve bundan sevap kazanacaktır. Bu maksatla onun evine yerleşir. Evde kendisini sık sık müritleri ziyaret eder. Kısa bir süre sonra ev tekkeye döner. Tam bu esnada Abdurrahman Ağa'nın eşi Fatma Hanım'ın mücevherleri çalınır. Fatma Hanım'ın kızı mücevherlerin bir gün önce yerinde durduklarını, dünden beri de eve kimse gelmediğini, dolayısıyla hırsızın ev halkından biri olabileceğini belirtir. Abdullah Hoca da kendisine özgü usûllerle hırsız bulabileceğini ileri sürer. Bunun için unu dolaptan bekâr bir kızın (bu, Saniye tarafından yerine getirilir) alması gerektiğini söyler. Bu undan tuzsuz hamur yaptırır. Sonra kül pidesi gibi bir şey yaptırıp kızgın küle gömdürür. Daha sonra bu ekmeği lüzumu kadar parçalara ayırır. Her parçanın üzerine dua yazdırarak bunları şüphelendiği kişilere verir. Eğer mâznunlardan birisi mücevherleri çalmışsa, o bu ekmeği yiyemez. Nitekim ekmeği Hayati'nin önüne koymuşlar ve onun yiyemediğini görmüşlerdir. Böylece suçsuz Hayati'yi, ev halkının karşısında suçlu duruma düşürmüş, sözde kendisini temize çıkarmıştır.

Abdullah Hoca, daha önce de defineyi bulacağı günü dahi söylemiştir. Bunu kendisine sordukları zaman "bir ay sonra ilk çarşamba günü" demiştir. Yalnız onun o zamana kadar yapması gereken bazı işleri vardır. Bunların başında "ervah ile münasebet, yani teshir-i ervah" gelir. Bunun için de "bir miktar ceylan derisi, bir miktar misk ve safran ve bir

miktar ipek kumaş, cam bir kap, bir miktar muşamba, bir sürahi, bir miktar gül suyu, bir gümüş levha, bir miktar altın varak, bir miktar menba ve yağmur suyu, bir miktar çivi, kâfur ve balmumu" gerekmektedir (s. 64).

Abdurrahman Ağa da, Abdullah Hoca'ya, "Bunları sen al!" deyip ona epeyce para verir. Bir türlü gerçeği göremez. Aslında o, daha başlangıçta hata yapmış, Hoca'nın her dediğine inanmıştır. Arkeoloji tahsili yapan kızının sözlerine ise hiç değer vermemiş, onun ikazlarına aldırış etmemiştir. Neticede kızı Saniye haklı çıkmış, hurafelerin, batıl inançların müspet ilmin karşısında tutunamayacağı anlaşılmış, Abdullah Hoca da Kayseri'ye kaçarken çaldığı eşyalarla birlikte yakalanmıştır.

Eserlerde bzan iç sıkıntısının da insanları tedirgin ettiği gösterilir. İnsanlar, iç sıkıntılarını, başlarına kötü bir şey gelecekmış biçiminde yorumlarlar. **Büyük Şehir**'de (14), otel sahibi Fevzi İşgüzar, otelindeki işleri düzene koymağa çalışırken, kâtibine şöyle yakınır: "İçimde tuhaf bir sıkıntı var. Sol gözüm de seyiriyor. Kâtip, ister misin bütün emeklerimiz boşa gitsin. Üstelik başımıza da iş çıksın" (s. 104).

Piyeslerin sadece birinde bir çingene kadınına tesadüf ediyoruz. **Kadıköy İskelesi**'nde, gecekondu mahallesinin sokaklarında, "Kokuları güzel, lavanta çiçeği! Kokuları güzel lavanta çiçeği! Sana fal bakayım hanım!" gibi sözlerle kendisini tanıtan, "İstanbul'da benim gibi fal bakan bulamazsın" şeklinde övünen falcı çingene kadını, Vatman Arif'in oğlu ile eşine 50 kuruşa fal bakacak olur. Hemen yere bir mendil serer, üzerine bakla ve boncuklarını atar. Bülent'in annesinin (Ayşe) adını öğrendikten sonra ona şöyle seslenir :

"Saçın kara, başın kara, gözün kara, bahtın kapkara... Doğdun, büyüdün, bugüne geldin, bir gün gülmedin, bir gün sevinmedin... Anandan mı öksüzdün, babandan mı yetim?" (s. 73).

Ayşe, Falcı Kadın'ın bu sözlerini onaylar, onları doğru bulduğunu söyler. Çingene kadını konuşmasını, "Özün tok, gözün tok, amma ve lâkin cebinde bir metelik yok! Hele bu günlerde pek sıkılırsın. Sende büyü var, at bir elli kuruş bozayım" (s. 73) şeklinde sürdürür. Büyünün bozulması için de bazı işlemlerin yapılması gerektiğini bildirir. Bu maksatla Ayşe'ye şöyle bir tenbihte bulunur :

"Yedi çeşmeden su alırsın, yedi dükkân süprüntüsü toplarsın, bir parça saç, bir parça tırnak, bir parça da kirpik kor, dört yol ağzına gider, bir ağacın dibine gömersin, ağaç kurudu mu bozuldu, kurumadı mı evde bir parça leylek pisliği ile zeytin çekirdeği yakarsın" (s. 74).

(14) İstanbul 1972. 3 perdedir. 1942 - 1943 mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda oynanmıştır.

Şimdi biraz da tiyatro eserlerinin dil ve üslûbu üzerinde duralım. Zira yazarın piyesleri, bu yönden de halk kültürünün zengin örneklerini ihtiva etmektedirler. Cevat Fehmi, piyeslerinde, mahalli ağızlara, mahalli söyleyişlere hemen hemen hiç yer vermemiştir. Oysa, eserlerinde, bize çeşitli bölgelerin insanlarını tanıtmaktadır. Bunun sebebini tam olarak bilmiyoruz. Yani mahalli söyleyişlere itibar etmemesini, bundan olabildiğince kaçınmasını belli bir gerekçeye bağlayamıyoruz. Fakat bunun yanında dilimizin zengin bir kaynağına, deyimlerimize, atasözlerimize müracaat etmekten de geri kalmadığını görüyoruz. Piyeslerini bu gözle taramış zaman karşımıza pek çok deyimler ve atasözleri çıkmaktadır. Bazı örnekler verelim: **Küçük Şehir**'den : "Davulun sesi uzaktan hoş gelir", "kuş uçmaz kervan geçmez", "Aç tavuğun gözünde buğday ambarı tüter" (s. 16). "Kadının fendi, erkeği yendi", "Amasya'nın bardağı, biri olmazsa biri daha" (s. 118). **Dostlar**'dan : "Elçiye zeval olmaz" (s. 61), "yüreği güm güm atmak" (s. 65), "tabana kuvvet kaçmak" (s. 66). **Tablodaki Adam**'dan (15) : "Ateş olmayan yerden duman çıkmaz" (s. 48), "baştan kara etmek" (s. 83). **Makina**'dan : "Eğri oturalım, doğru konuşalım" (s. 6), "saldım çayıra, Mevlâm kayıra" (s. 9), "insanı dinden imândan çıkarmak" (s. 33), "ocağına inoic dikmek" (s. 48), "içi kan ağlamak" (s. 88), "tası tarağı toplayıp sıvışmak" (s. 99), "battı balık yan gider" (s. 114), "pişmiş aşu soğuk su katmak" (s. 160), "Aşık her zaman cuk oturmaz" (s. 162). **Emekli**'den (16) : "Çayı görmeden paçaları sıvamak" (s. 41), "Her koyun kendi bacağından asılır" (s. 41), "Başlar ayak, ayaklar baş oldu" (s. 116), "Bir kötünün yedi mahalleye zararı doknur" (s. 120), "gündüz silâhli, gece külâhli" (s. 125). **Paydos**'tan (17) : "Gül gibi geçinip gitmek" (s. 32), "kara kara düşünmek" (s. 30), "akıntıya kürek çekmek" (s. 77), "Nuh deyip peygamber dememek" (s. 136), "mercimeği fırına vermek" (s. 136). **Kadıköy İskelesi**'nden : "Düşmez kalkmaz bir Allah" (s. 8), "İnsanın gönlünün yazı var, kışı var" (s. 33), "Kime canım desem, canın çıksın diyor" (s. 69), "Ateş olsa cürmü kadar yer yakar" (s. 69). **Kleopatra'nın Mezarı**'ndan : "Can boğazdan gelir" (s. 13), "iğne ipliğe dönmek" (s. 13), "har vurup harman savurmak" (s. 20), "tut kelin perçeminden" (s. 71), "her şeye tuz biber ekmek" (s. 75), "işu katakulliyeye getirmek" (s. 86), "çok bilen çok yanılır" (s. 123), "eline ayağına kapanmak" (s. 133), "ocağına inoic dikmek" (s. 144). **Hacı Yatmaz**'dan (18) : "Allah yürü ya kulum dedi"

(15) İstanbul 1972. Oyun beş tablodan ibarettir. Bu eser 1958 - 1959 mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda ve Devlet Tiyatrosu'nda oynanmıştır.

(16) İstanbul 1972. İlk defa Ankara Devlet Tiyatrosu'nda oynanmıştır.

(17) İstanbul 1976. 3 perdedir. 1964 - 1965 tiyatro sezonunda İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda ve Ankara Devlet Tiyatrosu'nda temsil edilmiştir.

(18) İstanbul 1972. 1961 - 1962 mevsiminde Ankara'da ve İstanbul'da oynanmıştır.

(s. 16), "etek öpmekle dudak aşınmaz" (s. 33 - 34), "ağzından yel alsın" (s. 80), "etekleri zil çalmak" (s. 122). **Sana Rey Veriyorum**'dan (19) : "Gözü açık gitmek" (s. 11), "ayağını denk almak" (s. 59), "Kötü karpuzun çekirdeği bol olur" (s. 61), "Kanbersiz düğün olmaz" (s. 63), "el ile gelen düğün bayram" (s. 79), "Allah'ın bildiğini kullardan saklamamak" (s. 109), "kuru gürültüye pabuç bırakmamak" (s. 116), "iki gözü iki çeşme akmak" (s. 158), "tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş" (s. 149).

Deyimler, şüphesiz halk ağzında yaşayan kalıplaşmış ifadelerdir ve her şeyden önce bir dil malzemesidirler. Cevat Fehmi Başkut, deyimlerden başka zaman zaman vak'a kişilerine atasözleri de söyler. Ancak atasözlerini deyimler kadar çok kullanmamıştır: "Ya bu deveyi güdeceksin, ya bu diyardan gideceksin" (**Kleopatra'nın Mezarı**, s. 39), "Besle kargayı oysun gözünü" (**Hepimiz Birimiz İçin ve Üzüntüyü Bırak**, s. 116), "Demir tavında iken dövülür" (**Hacı Yatmaz**, s. 69), "Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur" (**Sana Rey Veriyorum**, s. 63), "Kalb kalbe karşıdır derler" (**Küçük Şehir**, s. 54), "Kızı kendi haline bırakırsan, ya davulcuya ya da zurnacıya varır" (**Küçük Şehir**, s. 65), "Hatanın neresinden dönülürse kâr sayılır" (**Küçük Şehir**, s. 127).

Öte yandan **Küçük Şehir**'de, yazar, bir şantözden bahsetmektedir. Bu bir Rum kadınıdır. Eleni, gerçekte sahtekârın biridir. Kendisini yabancı mürebbiye olarak tanıtmış ve Ramazan Paşa'nın evine kabul ettirmiştir. Çevresindekilere kültürlü olduğu izlenimi vermeye çalışır. Bunun için sık sık İngiliz, İspanyol, Fransız, Alman atasözlerini sıralar. Bu durum, bazan bazı kişilerin tepki göstermesine sebep olur. Nitekim bir gün Çiftelkayalar kasabası belediye başkanı Adem dayanamamış ve "Matmazel kuzum, siz Türkçe dârbimesel bilmez misiniz? Hep Fransızlar, İngilizler, Almanlar mı söylerler? Türkler söylemezler mi?" demiş ve imâlî bir şekilde "Hayvanın alacası dışında, insanın alacası içinde", "Dünyaya dayanma, kariya güvenme" şeklindeki atasözlerini hatırlatmıştır.

Cevat Fehmi, bazı piyeslerinde alafrangalık konusunu işlemiştir. Yanlış batılılaşma, alafrangalık yaşayışa özenme, geçmişi beğenmeme, millî ve kültürel değerlere yan çizme, onun birkaç kitabında, üzerinde ısrarla durduğu problemlerdir. Yazar, piyeslerinde, birçok insan tipleri çizmiştir. Bunların bir kısmı çok sathî tiplerdir. İçlerinde sonradan görme-ler, bıçkın gençler türedî, zenginler, vurguncular, hırsızlar, kaçakçılar az değildir. Bir kısmı da alafrangalığa heveslenen kişilerdir. Böyleleri argo konuşmaya bayılırlar. Biz yazarın **Ayarsızlar** adlı piyesinde bol bol argo

(19) İstanbul 1972. 1950 - 1951 sezonunda İstanbul Şehir Tiyatrosu'nda temsil edilmiştir.

konuşmalara rastlarız. Bu eserdeki argo ifadelerden birkaç örnek veriyoruz: "Öt bakalım biraz=şarkı söyle anlamına", "piyantos olmuş=bir tütün kaçakçısı yakalanmış", "alt tarafı çıkmaz sokak" (s. 12), "teneşir horozu" (s. 14), "kaldırım kargası, sapı silip" (s. 19), "kırcoz" (s. 21), "bir kazanda kaynamamak", "hemen ancizlemek" (s. 23), "hırbo" (s. 24), "çul çürütmek", "pasaportunu eline vermek" (s. 27), "ağız kavafı" (s. 29), "dayak yoksulu", "geçmişî kandilli" (s. 30), "çekiye gelmez sözler söylemek" (s. 32), "palamarı koparıp kaçmak" (s. 51), "dandik babından anlamak" (s. 76).

Yazarın bazı eserlerinde ise vak'a kahramanı, Karagöz ve Hacivat üslûbunu hatırlatırcasına konuşur. Bu bakımdan Cevat Fehmi'nin piyeslerinde temâşa sanatından gelen bazı özelliklerden bahsedilebilir. Bunların başında da bu üslûp meselesi gelmektedir. **Koca Bebek**'teki Ahmet'in şu sözlerine kulak verelim :

"Aman Allah'ım karşıma alıp konuşacak bir akıllı insan yok mu? Şöyle dili dilime uygun, akli aklıma denk bir kişi bulamıyacak mıyım yarabbî? Sözü anlaşılır, hareketi makul, mantikî muhakemesi mevcut..." (s. 103).

Bu üslûbun içerisinde tekerlemeler de az değildir. **Hacı Kaptan** adlı piyeste yazar, bazı kişilerin ağızından tekerlemeler sıralar. Bunu biraz da gemide kaçak seyahat eden kimi yolcuların davranışlarına anlam kazandırmak için yapar. Zira bu yolcular cin ve peri rolü yaparak cahil gemi mürettebatını ürkütüp kaçirtmaya çalışırlar. Ayrıca saçma sözlerle dikkati başka yere çekmek isterler. Avni hemen "Bu köşe yaz köşesi, bu köşe kış köşesi" der. Bunu, Seza Hanım tekrarlar. Bu defa "Sen ocak kıvılcımlandırıcılardan mısın, yoksa kapı gıcırdatıcılarından mısın" (s. 107) tekerlemesini söyler. Fakat dili Türkçeye pek dönmeyen Levi, bunu söylemekte güçlük çeker. Bir oldu - bittiyle kaptanlığa getirilen Yusuf, Avni'nin "Kırk küp kırkının da kulbu kırık küp" tekerlemesini söylerken hiç zorlanmaz. Avni, daha sonra yanındakilere, söylediklerine kafiye bulmalarının uygun olacağını belirtir. Bunun üzerine başka başka sebepler yüzünden gemiye binen bu yolcular arasında şöyle bir konuşma geçer :

Levi — (Yusuf'a bakarak) Uyuz köstepek!

Yusuf — Hem ham, hem kelek.

Seza — Beğenmedim pek.

Avni — Bam... Bim... Bom... Haydi baştan başlıyoruz!

Levi — (Yusuf'a bakarak) Toriği haşlıyoruz!

Yusuf — Alnını karışlıyoruz (s. 109).

Bir başka örnek daha verelim :

Avni — Posteki...

Yusuf — Terlik teki...

Levi — Yerdeki... Gökteki...

Sezâ — Bam... Bim... Bum...

Avni — İnsan suretine girdik. Halbuki biz iniz, ciniz, periyiz!

Yusuf — Dünya ile ahret arasında gezeriz, serseriyiz!

Sezâ — Akıl ile cinnet arasında maşayız, gelberiyiz.

Levi — Çarparız, parçalarız, kendinize gelin siz! (s. 111 - 112).

Hacı Kaptan'da gerçeküstü motifler, olağanüstü olaylar çoktur. Cin ve peri konuşmaları, saçma ifadeler, kimi davranışlar hep masallardan gelen unsurlardır. Geminin kaptanını korkutmak için uydurulmuş şiirli söyleyişler (demir kapı, tuğla yapı, tava sapı, yuttu hapı; pembe yanak, tahta tabak, bu ıspanak, a avanak; biraz şamata, demir civata, taze labada, aptal budala) de eksik değildir. Hele eserin ikinci perdesinde dört peri kızının Yusuf'u etrafındayken kendilerini tanıtmak için söyledikleri sözlerde tam bir masal havası görülür. Peri kızları da Yusuf'un anlattıklarına inanmazlar. Hattâ "Aman ne güzel masal!" (s. 89) derler. Kısaca eserde masal unsurları, sadece dil ve üslûp bakımından değil, yaşanan hâdiseler itibariyle de kullanılmıştır.

Sonuç olarak Cevat Fehmi Başkut'un piyesleri, folklorik yönden zengin bir malzeme ihtiva etmektedirler. Yazar halk kültürünü ve hayatını bitmez tükenmez bir hazine gibi görmüş ve değerlendirmiştir. Bu arada yanlış inançları tenkit etmiş, kültürümüzden uzaklaşanları gülünçleştirmiş, geçmişin sağlam değerlerini yüceltmiş, günümüzün köksüz, tutarsız, manevî değerleri hiçe sayan insan tiplerini yermiştir.

MUHİDDİN MEKKİ'NİN İKİ OYUNU

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZCAN (*)

Bilindiği üzere Türk edebiyatında batılı tarzda tiyatro eseri, Tanzimat edebiyatı döneminden itibaren görülmeye başlar. Şinasi yerli tipleri canlandırır, yerli hayatı ve evlilik sorunlarını ele alır. Namık Kemâl'in altı tiyatro eserinin dördünde hâkim tema vatan sevgisidir. Vatan yolunda çalışma, vatan uğruna canını verme, ferdi işlerimizi bir yana bırakıp hemen vatanın imdadına koşma, daha sonraki dönemlerde de telkin edilen düşüncelerdir. II. Meşrutiyet'i izleyen yıllarda yazılan pek çok eserde Tanzimat yazarlarından esintiler bulunmaktadır. Bilhassa Namık Kemâl'in tiyatrolarından hem düşünce, hem kuruluş bakımından yararlanıldığını söyleyebiliriz. Metin And, durumun, yazarların eserlerinde rastladığımız kimi buluşlara kadar etki ettiğini örneklerle ortaya koymaktadır (1).

II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'in ilânına kadar geçen on beş yıllık dönemde pek çok tarihî olayı konu edinen tiyatro eserleri yazılmıştır. Bunun birçok sebebi vardır. Ama herhalde en başta gelen sebep de İmparatorluğun içinde bulunduğu kötü durumdur. Zira bu dönemin siyasi ve toplum hayatımızdaki en büyük sıkıntısı dış olaylardır. Kurtuluş Savaşı'na kadar yaşadığımız çeşitli savaşlar, elbetteki toplumumuzu yakından ilgilendirmekteydi. Toplumun bir ferdi olan yazarlar da bunlardan etkileniyordu. Nitekim Muhiddin Mekki üç eserinden (2) ikisinde bu yakın dönemin iki önemli hâdisesini işlemektedir. Bunlardan **Vatan Daha Güzel**, de (3), doğu cephesindeki mücadelelere ışık tutmakta, **Güzel Rumeli** (4) ile de Yunanlılar'a nasıl karşı konulduğu açıklanmaktadır.

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

(1) Metin And, *Meşrutiyet Döneminde Türk Tiyatrosu*, Ankara 1970, s. 119.

(2) Muhiddin Mekki'nin burada adı zikredilmeyen bir de manzum oyunu vardır : *Anize*. Ünlü Arap şairi İmr-ül Kays'ın hayatından bahseden bu eser yapı itibariyle zayıf bir eserdir. Konusu hakkında biraz daha teferruath bilgi için bkz: Metin And, a.g.e., s. 178.

(3) Millî dram, 3 perde, Elazığ 1330.

(4) Millî dram, 4 perde, Elazığ 1331.

Muhiddin Mekki, **Vatan Daha Güzel**'de, vatanın aşktan daha üstün olduğunu, bu sevgiyle başka bir sevginin asla boy ölçüşemeyeceğini, ferdi aşkın memleket sorunlarının yanında sözünün bile edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Gerçi bu düşünce, Namık Kemâl'in Vatan yahut Silistre adlı oyununda da işlenmiştir. Orada İslâm Bey, Zekiye'ye veda ettikten sonra hemen cepheye koşar. Akif Bey'deki "bir harp sefinesi süvarisi olan" genç denizci de birkaç gündür evli olduğu eşini bırakıp vatan savunmasına katılır. Vatanın kendisine ihtiyacı bulunduğunu anlayınca, gözü çok sevdiği eşi Dilruba'yı dahi görmez. Çünkü ona göre fedakârlık duygusu yüce bir duygudur. Fedakârlık gösterilmeden vatanda rahat ve huzur içinde yaşanmaz. İşte Muhiddin Mekki de benzer düşüncelerden yola çıkarak eserinin çatısını kuruyor..

1. perdede İstanbul'da mükemmel döşenmiş ve süslenmiş bir evin salonunda koltuğa oturmuş ve gazete okumakta olan Bedî' Bey ile karşılaşırız. Bedî' Bey, dünya siyasetini yakından takip eden bir insandır. Üstelik elindeki gazetede Avusturya-Sırbistan; Rusya-Sırbistan arasındaki gerginliğe dair bir yazı bulunmaktadır. O, bu gerginliğin bazı memleketlere yeni bir takım felâketler getireceğini düşünmektedir. Zaten gazeteler Avusturya'nın Sırbistan'a bir ultimatom verdiğini yazmaktadırlar. Dünyanın bir savaşın eşiğinde olduğu kanaatini taşıyan Bedî' Bey, Türkiye'nin böyle bir savaşta tarafsız kalamayacağına inanmaktadır. Ona göre "Türkiye de bir harbe karışacak, elinden çıkardığı o baha biçilmez memleketleri istirdad edecek" (s. 9), öteden beri düşmanı bellediği milletlere gereken hesabı soracaktır. Bedî' Bey bunları düşünürken hem heyecanlanır, hem de üzülür. Çünkü kendisi çok genç yaşta emekli olmuş bir subaydır. Hükümetin vatan savunmasına onu çağırıp çağırmayacağı belli değildir. Oysa "şanlı bir alayın başında Kafkasya'nın o zümrüdün çimenleri üstünde" at oynatmak ister. Gönlü "zaptedeceği bir kalenin enkazı üstünde yükseklerden alayına ikbal nutukları, zafer kumandaları" vermekten yanadır. Bu hayâller içerisindeyken yanına eşi gelir. Pakize Hanım'a, canının sıkıldığını, şayet bir savaş olursa, mutlaka katılmak istediğini söyler. Pakize Hanım onu, Türkiye'nin böyle bir savaşta mutlaka galip çıkacağını; çünkü "her biri canlı birer demir vücut gibi gezen, çelikten birer kale gibi duran, milyonlarca gencin sayesinde zafere" ulaşılacağını söyleyerek teselli eder; "beşikte yatan masum çocukların bile intikam, intikam diye bağırıp intikam acılarıyla" kıvrandıklarını belirtir (s. 7).

Bedî' Bey ile Pakize Hanım'ın iki evladı vardır. Bunlardan ilki Sehban'dır. Annesiyle babasının konuşmaları üzerine gelen Sehban, akıllı, zeki ve vatansever bir gençtir. Babası Bedî' Bey'e, vatan savunması söz konusu olunca okuldan vazgeçebileceğini hissettirir. Zira ona göre okul,

insana, "bin canı olsa vatan yolunda vermeyi" telkin etmektedir. Yalnız Sehban, yaşının küçük olduğunu, ancak büyütebilirse, savaşa katılabileceğini bilmektedir. Nitekim en kısa zamanda bunu halleder.

Bedî' Bey'in kızı Hayfa, babası ile ağabeyinin yolundan gitmek ister; onlar gibi cephede vuruşmaya can atar. Ama Bedî' Bey, buna izin vermez. Hayfa ısrar eder. Böylesine "ulvi ve kutsal bir mücadelede", hiç olmazsa, "bir hilâl-i ahmer hastahanesi"nde çalışabileceğini ileri sürer. Fakat Bedî' Bey'i ikna etmek mümkün değildir. Gerçekte onun iki evlâdı da vatan yolunda canlarını fedaya hazırdır. Bedî' Bey'in çocuklarına da böylesi yakışmaktadır..

İkinci Perdede savaşın başladığını öğreniyoruz. Osmanlılar da bu savaşa katılmışlardır. Bu yüzden Sehban, ne yapıp yapıp savaşa katılmaya çalışmaktadır. Gerçi tahsilini tamamlamasına daha bir yıl vardır ama bunu zaferden sonrasına ertelemeyi uygun bulmaktadır. Yaş sorununu halletmek üzere Velid Bey'e gider. Velid Bey, Sehban'ın okuldan arkadaşıdır. Onunla ileriye dönük tasarılarına dair konuşur.

Öte yandan bir başka gün, bu defa Velid Bey, Bedî' Bey'lere gider. Orada Hayfa'yı biraz daha yakından görmek fırsatını elde eder. Hayfa, ona karşı ilgi duymaktadır. Hayfa'nın bu eğilimini, ilk defa, dadısı Meseret Kalfa fark etmiştir. Velid Bey'in de gönlü Hayfa'dadır. Bu iki genç bu seferki karşılaşmalarında birbirlerini sevdiklerini anlarlar. Ama gün, aşkla geçirilecek gün değildir. Çünkü Velid Bey'e göre "Hayfa güzeldir ama vatan ondan daha güzeldir" (s. 28). Eser de adını bu sözlerden alır. Zira vatan olmasaydı, Hayfa'nın o melekleri kıskandıran ya da utandıran güzelliği ne işe yarardı? Böyle düşünen Velid Bey, Sehban'la işbirliği yapar. Üstelik onun önünde yaş sorunu da yoktur. Çünkü Sehban'dan bir yaş büyüktür. Bedî' Bey, gençlerin bu vatanseverce davranışlarından son derece memnun olur ama onlara şöyle demekten de kendini alamaz :

"Hayır çocuklar! Siz şimdi gitmeyiniz! Tahsilinizi ikmal ediniz Bu vatan daha ziyade hizmet etmiş olursunuz. Fakat hükümet mecbur olur da sizi davet ederse, o vakit hiç durmadan gidiniz" (s. 32).

Sehban, babasının bu görüşüne, vatanın her şeyden önce geldiğini belirterek itiraz eder. Tam bu sırada elinde resmi bir zarfla içeriye Memiş Ağa girer. Zarfı Bedî' Bey'e verir. Harbiye Nezareti'nden gelen yazıda, Bedî' Bey savaşa çağrılmaktadır. Bunu duyan Memiş Ağa, Bedî' Bey'den kendisini de savaşa götürmesini rica eder. Ona, "Ben muharebe sözünü işitince duramam vesselâm" (s. 33) diyerek, bu yoldaki düşüncesini açıklar. Ne var ki Bedî' Bey, ona da engel olmaya çalışır; kendisine, altmış beş yaşında olduğunu, bu yüzden gidemeyeceğini, memlekette kalıp or-

dunun zaferi için dua etmesi gerektiğini söyler. Çevresindeki genç ve yaşlı vatanseverlere seslenerek; "Ben işte hepinizin yerine gideceğim, koca alayım la bir düşman alayını mahvedeceğim" (s. 34) der. Bu esnada içeriye eşi girer. Pakîze Hanım, haberi henüz duymuştur. Bedî' Bey'e, kızı ile kendisini de Erzincan'a götürmesini, orada bir hilâl-i ahmer hastanesinde hastabakıcılık yapabileceklerin söyler. Batı ordularının arkasından giderek yaralılara bakan kadınların hizmetlerini örnek verir. Fakat kocasını ikna edemez.

3. perdedeki vak'a, Artvin hükümet konağında geçer. Bedî' Bey komutasındaki kuvvetler bir gün önce burasını zaptetmişlerdir. Halk düşmanın zulmünden usanmıştır. Rusların hâkimiyetinden kurtulan insanların muzaffer Türk ordusuna kucak açmaları, onları coşkuyla karşılamaları herkesi duygulandırır. Nitekim Artvin Belediye Başkanı, Bedî' Bey'i ziyaret ederek, Türklerin gelişiyle, Artvinlilerin kırk yıldan beri dinmeyen göz yaşlarının artık ebediyen dindiğini belirtir. "O muzlim senelerin âlâmını silmek için", bu geceden itibaren şenlik yapmak istediklerini bildirir. Ayrıca 93 harbi muharebesi sırasında Ruslar'ın eline geçmesin diye, ahali tarafından kale burcundan sökülüp saklanan Kars Muaven Alayı'nın sancığını Bedî' Bey'e teslim eder. Bedî' Bey, Belediye Başkanı'nın bu davranışından çok memnun kalır. Askere ve orada bulunanlara hitap eden bir konuşma yapar; sözlerine şu cümleyle nihayet verir: "Yaşayın Artvin arslanları! Yaşa ey şehri aile-nüvaz! Yaşa azâmetli Osmanlı Ordusu!" (s. 45).

Yazar, 4. perdedeki vak'anın Ardahan önlerinde geçtiğini belirtir. Bedî' Bey'in kumandasındaki askerler, Ardahan yakınlarında içtima halindedir. Orta yerde sancak görülmektedir. Bütün zabıtlar kıt'aları başındadır. Bedî' Bey, büyük bir ciddiyet ve vekarla kıt'aları teftiş etmektedir. Emrindeki birliklerin on iki saatlik bir hücum neticesinde üzerinde buldukları tepeleri ve Artvin'i geri aldıklarını açıkladıktan sonra onlara yeni hedefler gösterir :

"Askerler; İçinizde vatanın lânetine, milletin nefretine, Peygamberin inkisârına uğramak arzusunda bulunan varsa şimdiden geriye dönsün; kanun-ı kahhar, onun hakkından gelecektir. Ahirette de onu cehennem azabı karşılayacaktır.

Askerler! İlerimizde Allahın rızası, gerimizde milletin mahv u izmihlali vardır. Askerler! Siz ulu, asil bir milletin evlâdısınız, size daima ileriye gitmek gerektir, geriye yüz çevirmek soysuz milletlerin kârıdır. Öyle ise haydi! İleri marş! Tabur kumandanları efendiler! İşte sizin harp mıntıklarınız bunlardır. (İleriyi gösterir). Taarruz edeceğiz, kaleyi alacağız, ben en öndeki kıt'a ile beraber bulunacağım" (s. 50 - 51).

Daha sonra askerler büyük bir heyecan, şevk ve cesaretle hücumla geçerler. Kale kısa zamanda düşer. Fakat Bedî' Bey, çarpışmalar esnasında sol kolundan yaralanmıştır. Öyle olduğu halde büyük bir gururla kaleye giren birlikleri, kahramanca çarpışan askerleri, muntazam bir şekilde kışlayı dolduran kuvvetleri tebrik etmekten geri durmaz.

Son perdede Bedî' Bey, Artvin'de bir hilâl-i ahmer hastanesinde yaralı olarak gösterilir. Artık ordumuz, Ardahan kalesini ele geçirmiş, dolayısıyla Ruslar'dan intikamımızın bir kısmını almıştır. Yaralı Bedî' Bey yaralandığına değil de şehit olamadığına üzülmemektedir. Kolundaki şarapnel parçasının çıkarılmasından tam kırk gün geçmiştir. Memiş Ağa, savaş müddetince yanından ayrılmamış, ona bakmış, hücumla katılmış, gencecik bir asker gibi vuruşmuştur. Bedî' Bey, hastahanedeki oğlunu hatırlar. Memiş Ağa'ya onları görüp görmediklerini sorar. Velid Bey ile Sehban da savaşta yaralanmışlardır. Memiş Ağa, Bedî' Bey'e, hastahanedeki yaralılardan birini oğluna benzettiğini söyler. Yaptığı kısa bir araştırma sonucunda Sehban'ın tedavi altında olduğunu öğrenir. Velid Bey de arkadaşı Sehban'a, "Senin yalnız pederin değil, validen de, hemşire ve dadın da buradadırlar." (s. 63) diyerek bir müjde verir. Neticede kırk günden beri bu gençlerin iyileşmeleri için çaba harcayan Pakize Hanım, Hayfa ve Meserret Kalfa ortaya çıkarlar. Bedî' Bey, oğlu, kızı, eşi hep birlikte sevinç gözyaşları dökerler. Bu kahraman insan, bir büyüklük daha gösterir; kızı Hayfa'yı, Velid Bey'e vererek onların kavuşmalarını sağlar..

Görülüyor ki bu eserde hâkim fikir, vatan sevgisidir. Bu sevgi, daha önce söylediğimiz gibi her şeyin üstünde tutulmuştur. Eserden, ferdi aşk ve mutluluğun da vatanın hür olmasıyla yakından alakalı bulunduğunu anlıyoruz. Ayrıca **Vatan Daha Güzel**'de vatan sevgisinin yanında şehit düşmenin kutsallığı, sancağın mübarek oluşu, gazi olarak savaştan dönmeyenin erdemi, okullarda vatana bağlılığın telkin edilmesi gibi fikirler dile getirilmiştir. Bu arada yurt savunması için herkese düşen görevler olduğu, cinsiyet ayrımı yapılmaksızın bu görevleri yerine getirmenin gerektiği hatırlatılmıştır.

Eserde, şiirden, edebiyatın diğer türlerinden hoşlanan genç tipleri çizilmiştir. Ancak bu gençlerin ciddi konularda yazılmış şiirleri beğendikleri anlaşılmalıdır. Söylediklerine göre "eski, maksatsız, ruhsuz gazeller"i sevmemektedirler. Edebiyatın, bilhassa şiirin vatandan bahsetmesini, "natık-ı hakikat" ve "mülhem-i fazilet" olmasını istemektedirler. Şüphesiz böyle şiirler "açık", "tatlı bir Türkçe ile" yazılmalıdır; içlerinde zihni bunaltan Arabî ve Farsî kelimeler bulunmamalıdır. Bu gençlerden Velid Bey şiirle uğraşmaktadır. Hayfa da zaman zaman parmak hesabıyla manzumeler kaleme alan, opera parçaları çalacak kadar musikiden

anlayan, uduyla şark musikisi geçen, kültürlü bir kızdır. O musikiyi "vatanın saadetli günlerine mahsus" duygular içeren bir araç gibi düşünmektedir..

Hiç şüphesiz **Güzel Rumeli**'de şiire, şiir diline dair görüşlere rastlayamayız. Ama bu eser de öbürü gibi kahramanlık duygularıyla dolu insanları, onların vatan yolundaki mücadelelerini ihtiva eder. Burada mekân başlangıçta yurtdışıdır. Vak'a, Avusturya'nın bir kasabasında geçer. Büyük bir otelin müzeyyen bir salonunda Bâri' Bey, kızkardeşi ile konuşmaktadır. Konu, Avrupa'nın gelişmiş, ilerlemiş halidir. Her ikisi de Avrupa'yı çok beğenmişlerdir. Gerçi bu onların ilk yurtdışına çıkışlarıdır ama gene de gördükleri yerler ile kendi memleketleri arasında mukayese yapmaktan geri kalmazlar. Anneleri Asile Hanım'a, "Bizi hayretler içinde bırakan Avrupa'nın terâkkiyatından, hayatından konuşuyorduk" (s. 9) derler. Asile Hanım da bu konunun gerçekten konuşulmağa değer bir konu olduğunu, kendisinin de onlar kadar hayretler içinde kaldığını belirtir. Bâri' Bey ile kızkardeşi, Asile Hanım, her biri Avrupa'nın bir yönünü beğenmişlerdir. Nebil Bey ise en fazla ziraatle ilgilenmiştir. Bu aile gerçekte Avusturya'da yaşamak mecburiyetinde kalmıştır. Zira Balkan Savaşı'nda onların memleketi elden gitmiş, arazilerini Yunanlılar işgal etmişlerdir. Onlar da bir süre için Avusturya'ya sığınmışlardır. Fakat Bâri' Bey, pek yakında memlekete tekrar döneceklerini, topraklarını geri alabileceklerini ileri sürer. Babası onun kadar umutlu değildir. İleride yeniden Serez'e dönse bile, malını mülkünü satıp Anadolu'da, "sakin ve müsterih bir arazi" alıp orada hayatının geri kalan kısmını yaşamak istemektedir.. Bâri' Bey, babasının bu fikrine katılmaz. "Her karış toprağında ecdâdımızdan birinin kemikleri medfun olan" Rumeli'yi terk etmeyi aklından bile geçirmez. Ayrıca onun deyimiyle söylersek, II. Rehakâr Harbi başlamıştır. Türkler bu savaştan zaferle çıkacaklardır. Böylece "altın yuvası" denilen Serez ve Serez Ovası Türk ordusu tarafından mutlaka geri alınacaktır. Ancak o zamana kadar Nebil Bey'in arzu ettiği gibi Anadolu'nun sakın bir köşesinde bir miktar arazi alınmasına ses çıkarmayacaktır. Bu fikir, ailenin öteki fertleri tarafından da uygun bulunur.

Öte yandan Hena'ya göre Nebil Bey, Yunanlılardan o kadar yılmıştır ki, memleketini, o baha biçilmez çiftliklerini bile unutmaya razıdır. Fakat kendisi ne Serez'i, ne de Serez'de bıraktığı sevgilisi Zâhir'i unutacaktır. Zaten Selânik'te amcasıyla birlikte onları uğurlamaya gelen Zâhir'e de bir fırsatını bularak bunu söylemiştir. Üstelik ağebeyi, annesi, hattâ o beğenmediği küçük Müstesna da böyle düşünmektedirler..

O gün kasabada olağanüstü bir durum vardır. Herkesin elinde sepet sepet çiçekler vardır. İnsanlar son derece şık giyinmişlerdir. Kasabada

alışılmışın dışında bir hareket göze çarpmaktadır. Sonradan kasabada Çiçek Bayramı'nın kutlandığını anırlar. Otelin görevlisi Mösyö Diks, onları, bu bayrama davet eder. Birçok kültürel faaliyetlerin bulunduğunu, bunları görmelerinin yerinde olacağını söyler. Hiç şüphesiz bu yabancı memleketteki güzellikleri seyretmek, tarihî yerleri dolaşmak onlara zevkten ziyade azab verir. Avrupa'daki refahın kendi ülkelerinde bulunmamasına üzülmürler. Yazar, bu perdede Nebil Bey ailesini, memleket özlemi içerisinde gösterir.

2. perde de mekân değişmiştir. Daha önceki perdede vurgulanan düşünce gerçekleşmiş; Nebil Bey, Anadolu'da bir çiftlik satın almıştır. Artık Aydın'a bağlı Bergama ilçesi dahilinde bir çiftlik konağında yaşamaktadırlar. Ne var ki, Nebil Bey, bir haftadan beri oğlundan haber beklemekte ve onu merak etmektedir. Gerçekte Bâri' Bey, buraya geldiğinden beri tabiatı değişmiş, bir başka mizaçta insan olmuştur. Zihni sürekli Serez'e gitmek, Serez'i kurtarmak düşüncesiyle meşguldür. Bu maksatla zaman zaman İzmir'e veya İstanbul'a gitmektedir. Fakat gideceği yerin adresini de asla bildirmemektedir. Bergama'da, Nebil Bey, bu yüzden epeyce sıkılır. Kaymakamı ziyaret eder, ondan haberler almaya çalışır. Ordumuzun başarı ve zafer haberlerini öğrenince sevinir. Gazeteleri izler, can sıkıntısını gidermek için çeşitli uğraşlar bulur. Çok geçmeden Bâri' Bey gelir. Serez'i kurtarmak üzere görev kabul etmiştir. Ayın onuncu günü, henüz yerini açıklamak istemediği görevinin başında olacaktır. Yalnız bulunacağı yer hakkında bilgi veremeyeceğini söyler. Babası da onun vatan sevgisiyle dolu yüreğini kırmaz; gidebileceğini, hattâ kendisinin de pek yakında Serez'e gelebileceğini ifade eder:

"Küçük sehhar! Yine beni sihr-i kitâbetinle meshûr ettin? Pek doğru söylüyorsun? Git! Sana kalbimin bütün rızasıyla izin veriyorum. Git! Vatanını güzel Rumeli'yi kurtarmak için git! Ben de inşallah bir aya kadar buradaki işlerimi bitiririm, her zaman seninle temasta bulunmak için bütün mehâliki göze aldırarak aile ile beraber Serez'e gelirim; biz de mukaddes emellerin husûlune elimden geldiği kadar çalışırız." (s. 46).

Ancak onun Tufan Ağa'yı da beraberinde götürmesi gibi küçük bir şartı vardır. Bâri' Bey, buna razı olur. Nebil Bey'in uşağı Tufan Ağa'yı da çağırırlar. Tufan Ağa'ya meseleyi anlatırlar. O, buna dünden razıdır. Ayrıca Serez'i kurtarmanın yetmeyeceğini, Arnavutluk için de mücadele verilmesi gerektiğini hatırlatır. Bâri' Bey, yeni bir fedai kazandığından dolayı memnundur. Tufan Ağa, hemen hazırlanır. Zaten ikisi de vakit kaybetmek istemezler. Evdekilere veda ederken, Hena da kendileriyle birlikte gelebileceğini belirtir. Erkek elbisesi giyerek ağabeyi ile Tufan Ağa'yı

izleyecektir. Fakat ona babası engel olur. Hem zaten bir aya kadar Serez'e bütün aile birlikte gideceklerdir..

Eserin 3. perdesinde ailenin Serez'e döndüğünü öğreniyoruz. Nebil Bey küçük kardeşi Mucib Bey ile görüşmektedir. Bâri' Bey'den bir haftadan beri haber yoktur. Mucib Bey, bunu işlerinin çokluğu ile izah eder. Nebil Bey ise Serez'e bir gün önce gelmiştir. İlk işi oğlunu sormak olmuştur. Öte yandan Yunan işgali sürmektedir. O sırada dava vekili gelir; onlara bazı haberler iletir. Şükran Bey'e göre Türkler çok ciddi mücadeleler vermekte, Yunanlıları pek çok yerde zor durumda bırakmaktadırlar. Sözelgesi daha birkaç gün önce Yunan devriyelerini esir etmişler; şimendifer köprüsünü uçurmuşlar; istasyonu yakmışlardır. Fakat düşman da boş durmamakta, bunun acısını Müslümanlar'a eziyet ederek çıkarmaktadır. Müslümanların bunlara yataklık ettiklerini ileri sürerek, şüphelendikleri kişileri zindana atmaktadırlar. Özellikle Nebil Bey'in geldiği günden itibaren daha bir dikkatlidirler. Her şeyden önce onun konaklarını gözetlemektedirler. Polis, ailenin bütün fertlerini izlemektedir. Bâri' Bey'in nerede olduğunu anlamağa çalışmaktadırlar. Şükran Bey'e göre düşmana karşı koymağa çalışan Türk kuvvetlerini Bâri' Bey, organize etmektedir. Çünkü, Serez ovasının her yanını en iyi o bilmektedir. Zeki, dirâyetli, akıllı bir gençtir. Nerede nasıl bir eylem yapılacağını iyi kestirmektedir. Nitekim Bayraklı Cuma'da kurduğu pusuyla herkesin takdirini kazanmıştır..

Şükran Bey, aslında Nebil Bey'e bazı tenbihlerde bulunmak üzere gelmiştir. Polise, Nebil Bey'le çiftlik meselelerini görüşmeye gideceğini söylediğini, sorarlarsa böyle demeleri gerektiğini bildirir. Bu arada Zâhir Bey içeriye girer. O da bazı güzel haberler getirmiştir. Söylediğine göre Bâri' Bey, bir iki güne kadar ve kimseye görünmeden geceleyin mutlaka gelecektir. Bunun için bahçe kapısını kilitlememelerini bildirir. Buna çok sevinen Nebil Bey, Zâhir Bey'e, yakında kendisinin de onu sevindireceğini belirtir.

Zâhir Bey, Nebil Bey'e, Yunanlıların yaptıkları zulümleri anlatır. Daha iki ay önce hapiste olduğunu söyler. Onu Şükran Bey kurtarmıştır. Çok iyi Rumca bilen Şükran Bey, davayı üstlenmiş ve üç ay kadar uğraştıktan sonra Zâhir'i serbest bıraktırmıştır. Gerçekte onun herhangi bir kabahati yoktur ama bir defasında "Yunanlılar çok sevinmesin, Serez'in tekrar sahibine geçmesi zamanı uzak değil. Geldikleri yere boyunlarını kırıp gideceklerdir." (s. 59) demiş olması başına iş açmıştır. Bunu vicdansızın biri Yunanlıların kulağına ulaştırmıştır.

Zâhir'in getirdiği müjde bütün aileyi mutlu eder. Asile Hanım, Zâhir'e, sevincini şu sözlerle açıklar: "Müjdenin mükafatı hazırdır; hem pek

memnun olacağını bir mükafat!" (s. 61). Bâri' Bey dışında, bütün aile fertleri orada toplanmışlardır. Bu esnada Yunan askerleri gelerek evi sardılar. Kumandan Panayot aşağıda Nebil Bey'i beklemektedir. Yunan subayını yukarı çağırırlar. Ona "Gece yarısı ev aramak, kanunen memnudur" derlerse de dinlemezler. Panayot âmirinden öyle emir aldığını, dolayısıyla verilen emri yerine getirmek mecburiyetinde olduğunu ifade eder. Gerçi bu aramadan hiçbir şey çıkmaz. Ama evdekiler tedirgindir. Nebil Bey'in evrak çantasında ne var ne yok alınıp mühürlenir. Bir zabıt tutulur. Zâhir ile Hüna birbirlerine daha bir sokulurlar, bu ilk görüşmede yüreklerini açmak fırsatını bulurlar. Zaten uzun zamandır görüşmemişlerdir. Çok geçmeden Yunan askerleri evden uzaklaşır. Biraz sonra içeriye efe kıyafetindeki Bâri' Bey girer. Annesine, babasına, kendilerini merakta bıraktığı için üzgün olduğunu, ama vatanına önemli hizmetler yapmaktan geri kalmadığını söyler. Babası, onun mücadelesini dinledikten sonra şöyle der: "İşte Bâri! Bu hizmetin mükafatı olarak Beyamcan sana Ra'na'yı hediye ediyor" (s. 70). Bâri' bunu duyunca çok sevinir, mutluluktan uçacak gibi olur. Mucib Bey ise "Bir saat evvel Zâhir de senin gibi Hüna'nın elini tutmuştu; artık evde nâ-mahrem kalmadı; inşallah yarın da nikahlarınızı kıyarız." (s. 70) diyerek evdeki gelişmeleri özetler.

Bütün bu olup bitenlere çok sevinen Bâri' Bey, yazık ki evde çok az kalır. Zira evi Yunan askerleri bir kere daha sarmışlardır. Onlara Tufan Ağa'dan ne kadar memnun olduğunu bile anlatma fırsatını bulamamıştır. Yunan askerlerinin geldiğini, evi kuşattıklarını gören Nebil Bey ve ailesi hemen silâha davranırlar. Nebil Bey ile Zâhir, evin batı; Mucib ile Bâri' Bey'ler ise doğu tarafını savunurlar. Askerler kapıya, pencereye gaz dökerek konağı ateşe verirler. Çarpışmada Nebil Bey vurulur, Mucib Bey ise kolundan yaralanır. Bâri' Bey, dumanlar içindeki evden babasını omuzuna alarak dışarıya götürmek ister. Zâhir de Mucib Bey'in koluna girerek aşağıya indirir. Ama Yunanlılar, Bâri' Bey'i yakalarlar. Ağabeyinin Yunanlılar tarafından götürüldüğünü gören Hüna da onu kurtarmaya atılırsa da başaramaz. Tam kalbinden bir kurşuna hedef olur. Savunmasız kadınlara ateş eden Yunanlılar, daha sonra Asile Hanım'ı da vururlar. Onu takiben Mucib Bey de öldürülür. Bunu gören Zâhir "Sizi alçaklar! Babamı, amcamı, teyzeyi, ruhum Hüna'yı öldürdünüz. Alınız!" diye haykırırsa da o da bir kurşunla yere serilir. Zâhir'in can verirken söylediği sözler onun ne kadar vatansever olduğunu gösterecek mahiyettedir :

"Ah! Ben de vuruldum; vatan, Serez! Elveda? Serezliler, Türk gençliği intikam?!.. Hena! Canım Hena! Ne dediğini anladım; işte sana yetişiyorum; cellad Yunanlılar! İyi biliniz ki pek yakında intikamımız alınacaktır" (s. 76).

Biraz sonra müsademe biter. Silâh sesleri kesilir. Asker, yanında biri büyük, diğeri küçük iki kızı da götürmüştür. Nebil Bey'in evi de tamamen yanmıştır. Neticede Nebil Bey ailesinden pek az kişi sağ kalmıştır. Onlar da düşman elindedirler. Akıbetleri belli değildir.

4. perdedeki olaylar Serez Yaylası'nın muhteşem bir köşkünde geçer. Köşkün direğinde Osmanlı sancağı dalgalanmaktadır. Aradan on yıl geçmiştir; Nebil Bey'in oğlu Bâri' Bey, yeniden varlıklı bir insan haline gelmiştir. Ra'na Hanım ile mutlu bir hayat sürmektedir. Ra'na ile Bâri' Bey, on yıl önceki o meş'um geceyi, evlerinin yakıldığı, muhasara edildiği geceyi konuşurlar. Ölenleri rahmetle anarlar. Bu iki vatansever, Serez'in kurtulacağına ta başından itibaren inanmışlardır. Ama sekiz dokuz yıl gibi kısa bir süre içerisinde böylesine ilerleyeceğini tahmin edememişlerdir. Bâri' Bey, en küçük kardeşi Müstesna'nın mağduriyetine çok üzülür. Daha sonra da "asil, malûmatlı, gayet terbiyeli bir çocuk" diye nitelendirdiği Nasır Bey'le nişanlar. Ra'na Hanım, resme çok meraklı bir kadındır. Mösyö Gaytanov'a yaptırdığı tabloyu eşine hediye eder. Evinde pek çok tablosu bulunan Ra'na'ya da kocası çok değerli hediyeler verir. O gün merhum pederlerinin, validelerinin kabirlerini ziyaret etmeyi kararlaştırmışlardır. Daha sonra Bâri' Bey, bir başka merasime katılacaktır. Ra'na ile yanındakiler eve döneceklerdir. Evde de Müstesna ile Nasır Bey'in nikâhı kıyılacaktır. Serezlilerin yaptığı tören muhteşem olur. Çeşitli konuşmalar yapılır. Serezli bir genç, Serez'in kurtuluşu için yaptığı hizmetlerden dolayı Bâri' Bey ile aile fertlerine şükranlarını sunar, şehit olanları rahmetle anar. On yıl önceki muhteşem mücadeleyi dile getirir. Bütün gençlik ve Serez halkı adına saygı ve hürmetlerini sunarken sözlerini şöyle bitirmiştir: "Yaşasın Bâri' Bey! Yaşasın Türk Gençliği! Yaşasın hür Türkiye!" (s. 112).

Şükran Bey, merasime son anda yetişir. Çok heyecanlıdır. Oradaki ahaliye, Almanya'nın teklifinin Düvel-i Muazzama ve Balkan hükümetleri tarafından kabul edildiğini bildirir. Bu, Serez için çok hayırlı bir olaydır. Bâri' Bey de kendisine gösterilen ilgiye karşılık olmak üzere yaptığı konuşmada, vatan savunmasına her Türk'ün katılması gerektiğini, ailesinin bundan fazla bir şey yapmadığını, bunun insanî vazifelerin başında geldiğini belirtir; gördüğü iltifata teşekkür eder. Ayrıca vatana bir ufacak hizmette daha bulunmak istediğini söyleyerek servetinin yarısını mekteplerin ıslahı için bağışladığını açıklar. Şükran Bey de onun bu hareketini "vatana lâzım olan ve şimdiye kadar emsâli bizde görülmeyen pek büyük bir hizmet olarak" nitelendirir (s. 114). Türkiye'nin maarifperver zenginlerinden biri olan Bâri' Bey, alabildiğine alkışlanır. Bu esnada "loş bir mahalde, siyah tüllere bürünmüş bir hayâlet görünür, hazin musiki

nağmeleri arasında”, vatana, Serez’e olan bağlılığını dile getirir. Rume-
li’nin Türklerin olduğunu haykırır...

Son sözlerden de anlaşılacağı üzere, eserde en fazla vatan sevgisi vurgulanmıştır. Buna bağlı olarak vatanın hem düşman istilâsından kur-
tarılması, hem de geliştirilip kalkındırılması üzerinde durulmuştur. **Güzel Rumeli**’de, Nebil Bey’in ailesinin bütün fertleri, Avrupa’nın gelişmiş kül-
tür ve medeniyet seviyesine hayranlıklarını açıklarlar. Bâri’ Bey Avrupa’-
nın okullarını, Asile Hanım, şehirleri süsleyen millet bahçelerini; Hena,
geniş caddelerini beğenmişlerdir. Sergileri, zirai faaliyetleri ise Nebil Bey,
bizzat yerinde görmüştür. At yarışlarına gitmiştir. Memleketi olan Serez’-
de en modern yöntemlerle çiftçilik yapan, geniş arazileri bulunan Nebil
Bey, ziraatteki ilerlemeleri yakından takip etmektedir. Eserin daha I. per-
desinde Hüna’nın Bâri’ Bey’e sorduğu “Ağabey! Bunlar niçin terakki et-
tiler, biz geride kaldık?” (s. 9) şeklindeki soruya verilen cevap tatminkâr
olmaktan uzaktır. Yazar sorunun temelini inmeksizin vak’a kahramanla-
rını konuşturmuştur. Serez kurtarıldıktan sonra yedi sekiz sene içeri-
sinde alabildiğine gelişir. Fakat bu gelişmenin ve refahın Anadolu’da bu-
lunup bulunmadığı meçhuldür. Nitekim biz bunu Bâri’ Bey’in küçük kar-
deşi Müstesna’nın ifadelerinden anlıyoruz :

“Acaba ağabey Anadolu da böyle terakki etti mi, bizim birkaç ay kal-
dığımız Bergama burasına benzedi mi?” (s. 98).

Öte yandan **Güzel Rumeli**’de varlıklı bir insan olan Bâri’ Bey’in ülke-
nin bağımsızlığı için her türlü desteği verdiğini görüyoruz. Sadece Se-
rez’in değil, Arnavutluk’un da kurtuluş mücadelesini desteklediğini, ve-
fakâr uşağı Tufan Ağa’nın ağzından öğreniyoruz :

“Gönderdiğiniz akça ile pek çok işler gördük beyim; bugün Arnavut-
luk’ta düşmanın hain casuslarından kimse kalmadı; Serez’in zaptı günü-
ne müsadif günde Arnavutluk’un bütün kalelerine Osmanlı Sancağı’nı
çekeceklerdi. Birkaç kişi Arnavutların bu kararını devletlere anlatmak
için Avrupa’ya gittiler; ben yirmi gün olduk ki, oradan çıktım; bilmem ar-
tık nasıl oldu” (s. 87 - 88).

Muhiddin Mekki’nin bu iki eserinde yüceltilen iki unsur vardır : Va-
tan ve sancak. Bunlara biz “mektepler”i de katabiliriz. Dikkat edilirse
Güzel Rumeli’deki Bâri’ Bey, mektepler yaptıran, servetinin büyük bir
kısmını bunun için bağışlayan bir hayırseverdir. **Vatan Daha Güzel**’de de
sancak ve mektep bir arada düşünülmüş ve bunlar iki değerli sembol
olarak gösterilmiştir. Ayrıca yazar, eserlerine, konusuyla ilgili bazı şiirler
koymuştur. “Vatan”, “Sancak”, “Mektep” şiirleri bunların tipik örnekle-
ridir. “Selâm” şiiri ise Nebil Bey’le birlikte öteki şehitlerin ziyareti esna-

sında okunan lirik bir manzumedir. Bu şiirler gerek yapı, gerekse dil ve deyiş yönlerinden Namık Kemâl ile Tefvik Fikret'in şiirlerini hatırlatmaktadır..

Her iki eser bizce çok duygulu sahneler içermekte, romantizm ve Namık Kemâl tiyatrosu geleneğinin bâriz bir etkisini taşımaktadır. Hep iyi insanların yer aldığı bu oyunlarda yazar, diyaloglarda çok sade, tiratlarda ise oldukça ağıdalı bir dil kullanmıştır. Oyunlardaki manzumeler de sade bir dil ile yazılmamıştır. Muhiddin Mekki, bu şiirleri koymak suretiyle, oyunlarında, hareket unsurunu azaltmış, buna karşılık duygu ve heyecan yönüne ağırlık vermiş olmaktadır. Netice itibarıyla Türk insanının, Türk aydınının üstün erdem ve meziyetlerinden yola çıkarak hazırlanan bu eserlerle Türk Tiyatrosu, farklı iki vak'ayı anlatan başarılı sayabileceğimiz iki oyun kazanmıştır..

GENEL OLARAK DİN SOSYOLOJİSİ ÜZERİNDE YAPILAN ÇALIŞMALAR VE FRANSA'DA DİN SOSYOLOJİSİNİN GELİŞİMİ (*)

Berrin EYCE (**)

Bilindiği gibi 18. ve 19. yüzyıllarda sosyal olaylarla ve fikir hareketleriyle sosyoloji gelişme ve zenginleşme ortamı bulmuştur. Felsefeden, özellikle de tarih felsefesinden bağımsızlaşarak geliştiği 19. yüzyılda sosyolojinin, endüstrinin yanında, ikinci "imtiyazlı" konusu din olmuştur (1).

Sosyolojinin konusu genel olarak toplumun ve toplum içindeki olayların incelenmesi ise, toplumları her çağda derinden etkileyen "din"i incelememesi ve araştırmasının dışında bırakması da mümkün değildi.

Sosyolojinin bağımsız bir bilim olmasında büyük katkıları olan Auguste Comte (1798 - 1857) din olayı üstünde etraflıca duran bir düşündü. Dört cilt olarak yazdığı ve 1851 - 1854 yılları arasında yayınlanan "Système de Politique Positive"de din olayı üstündeki düşüncelerini açıklar.

Comte'a göre dinin incelenmesinin amacı, dinin insan topluluklarındaki rolünü göstermektir. Din, insanları birbirine bağlayan, topluma düzen veren en önemli, belki de tek bağıdır. Her toplum zorunlu olarak "consensus"u (***) (2), yani toplumu meydana getiren kesimler arasında anlaşmayı, toplum üyelerinin birliğini ihtiva eder. Bu toplumsal birlik, bütün fertler tarafından kabul edilmesini gerektirir. Nasıl sağlıklı vücut arasında bir "consensus" varsa, ruhla din arasında da doğal bir "consensus" vardır (3). Toplumsal düzeni kuran dindir ve insanın gelişiminde hep

(*) Bu çalışma Yüksek Lisans tezinden alınmıştır.

(**) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Araştırma Görevlisi.

(1) Baykan Sezer, Toplum farklılaşmaları ve Din olayı, İ.Ü. Ed. Fak. Yay., İst., 1981, s. 15.

(2) Raymond Aron, Sosyolojik düşüncenin evreleri, (çev. Korkmaz Alemdar), T. İş Bank. Yay., Ank., 1986, s. 105.

(***) consensus : uzlaşma, toplumsal sözleşme.

(3) R. Aron, a.g.e., s. 105.

din egemen olmuştur. Çünkü din kendinde insan doğasının farklılaşmasını yansıtır, birliği yaratarak aynı anda akla, duyguya ve çalışmaya, yani insan varlığının bütün niteliklerine seslenir (4).

Comte'a göre toplumlar üç aşamadan geçmişlerdir (üç hal kanunu) : Teolojik, metafizik ve pozitif düşünce dönemleri. Bu dönemlerden teolojik dönemin de kendi içinde üç aşamadan geçtiğini ileri sürer. Bu aşamalar ise fetişist, çok tanrılı ve tek tanrılı dönemlerdir. Aydınlanma çağı ile bu dönemlerin geçtiğini, artık bilimsel insanın inanacağı ve toplumu kargaşadan kurtaracak yeni bir dinin kurulması gerektiğini belirtir. İşte Comte bu düşünceden hareketle "sociocratie", yani insanlık dinin kurucusu olduğunu iddia etmiştir (5). Çağımızda pek az yankı bulan bu dini kurarken Comte, çağın dinin pozitivist olabileceğinden yola çıkar (6). Belki de Clatilde de Vaux'yu sevmemiş olsaydı, insanlık dini onun tarafından tasarlanmamış olacaktı (7).

Comte insanlığın sadece canlılardan değil, ölümlerden de meydana geldiğini ve bu dinin bugün olduğu kadar gelecek ve geçmişteki insanların da dini olduğunu belirtir (8). Auguste Comte'un insanları sevmeye çağırdığı Büyük Varlık, insanların sahip oldukları ya da yaptıkları en iyi şeydir. Sonuçta belirli bir biçimde insanda insanları aşan ya da en azından bazı insanlarda özde var olan insanlığı gerçekleştiren şeydir (9). Büyük Varlık'ın dini; bütün insanlar arasındaki birlik için değişen insanda bulunan en iyi şeydir (10) ve bu dinin Tanrısı "insanlık"tır.

Comte kurmuş olduğu bu insanlık dinini üç temele oturtur. İlke olarak sevgi, temel olarak düzen, amaç olarak ilerleme (11). Ayrıca insanlık dini, daima üç yapıyı, yani şiir, felsefe ve siyaseti aynı zamanda kapsar (12).

Nihayet bir genelleme yapmak gerekirse, Comte'un din olayını incelemesi bilimsel metod açısından üç ayrı özellik göstermektedir : Evrimci

(4) R. Aron, a.g.e., s. 105.

(5) "İnsanlık Dini" hakkında geniş bilgi için bkz. Auguste Comte, Pozitivizm ilmihlâli (Le Catéchisme Positiviste), (çev. Peyami Erman), M.E.B. Basımevi, İst., 1980.

(6) R. Aron, a.g.e., s. 116.

(7) R. Aron, a.g.e., s. 118 ve Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyoloji tarihi, Remzi Kitapevi, İst., 1982, 4. Basım, s. 150.

(8) Auguste Comte, a.g.e., s. 33 - 45.

(9) R. Aron, a.g.e., s. 117.

(10) R. Aron, a.g.e., s. 118.

(11) A. Comte, a.g.e., s. 20.

(12) A. Comte, a.g.e., s. 24, ayrıca insanlık dininin takvimi ve ibadetleri için bu kitaba bkz.

oluşu, pozitivist oluşu ve psikolojik oluşu (13). Comte'un metodunun bu özellikleri, yaşadığı çağdan etkilendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Avrupa toplumunun geçirdiği dönemleri kanunlaştırarak (üç hal kanunu) bütün toplumlara maletmiş ve bütün toplumları "insanlık" olarak nitelmiştir. Fakat teorik olarak dahi mümkün olmayan "insanlık" (çünkü örgütlenmiş böyle bir topluluk yoktur) soyut bir kavram olarak kalmış ve takipçileri tarafından da benimsenmemiştir (14). Comte'un görüşlerinde 1845'den sonra bir değişim meydana gelmiştir. Bu tarihe kadar pozitivist olarak adlandırılan Comte, bu tarihten ölümüne kadar (1857) "Comtisme" (!) olarak değerlendirilmiştir (15). Clotilde de Vaux ile olan dostluğunun ve onun ölümünün üstünde yarattığı psikolojik etki ile dini arayışa (kendini aşan bir şeye) girmiştir. Aslında kurumlarına hayran olduğu katolikliğin bir benzeri olan insanlık dinini kurarken, Tanrı'yı gökten yere indirmiş, gözlenebilen bir varlık haline sokmuştur (16).

Edward Burnette Tylor (1832 - 1917) ve Herbert Spencer'in (1820 - 1903) din olayı üstünde çalışmaları da Comte gibi evrimci, pozitivist ve psikolojik özellikler göstermektedir. E. B. Tylor "Primitive Culture" (1871) ve H. Spencer "Principles of Sociology" (1896) de dinin kökenini araştırmışlar ve ruhçuluğun (Animizm) dini inancın temeli olduğu sonucuna varmışlardır (17). İnsanın ruh ideasına varması rüya ve ölümleri yanlış yorumlamasından kaynaklandığı varsayımına geçilmiş, buradan da tüm farazi doğa üstü varlıklara ulaşılmıştır.

Bir başka anlatımla Tylor ve Spencer'e göre ölüm ve rüya olaylarına bakarak ilkel insanlar, vücutlarında ayrı bir eşin bulunduğuna inanmışlardır. Bu eş, ruhtur. Ruhunda iki niteliği vardır (18). İyi ruhlar ve kötü ruhlar olarak beliren bu niteliklere göre ata ruhları iyi ruhlar sayılmış,

(13) T. B. Bottomore, Toplum Bilim, (çev. Ünsal Oskay), Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., İst., 1984, 2. Basım, s. 250.

(14) Comte'dan otuz yıl sonra onun ekolünü devam ettiren E. Durkheim toplumları tümüyle birbirinden ayırarak incelemiştir.

(15) N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s. 161, hatta pozitivist olan çağdaşları Littré ve Stuart Mill'e göre Comte 1845'e kadar ne kadar büyükse, ondan sonrada o kadar acınacak haledir. Bunun için bu dönem Comtism olarak adlandırılmıştır.

(16) N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s. 161, ayrıca R. Aron, Comte'un dininin anlamsız olmadığını, "her ne olursa olsun, başka sosyologların isteyerek ya da istemeden yazdıkları dini ya da yarı dini başka bir çok düşünceden üstün görünüyor" ifadesi ile belirtir. (Daha geniş bilgi için bkz. R. Aron, a.g.e., s. 117).

(17) T. B. Bottomore, a.g.e., s. 250.

(18) Mehmet Taplamacioğlu, Din Sosyolojisi, A. Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ank., 1983, 3. Basım, s. 69.

atalardan yardım beklenmiştir. Sebebi bilinmeyen, çıldırma, delirme ve çarpılma gibi halleri kötü ruhların varlığına yormuşlardır (19).

İlk dinin animizm olduğu yolundaki görüşlerinden hareketle Tylor ilk din törenlerinin cenaze törenleri, ilk adakların ölülere verilen yiyecekler ve ilk tapınmaların ise ataların mezarı olduğunu belirtmiştir (20).

Karl Marx (1818 - 1883) ise dinin doğal olguların yol açtığı korku ve tedirginliğin ürünü olduğunu ve bu aldanmanın bir gün sona ereceğini öne sürmüştür. Diğer taraftan da dinin toplumsal kontrol alanında belirli bir fonksiyon yerine getirdiğini belirtmiştir (21).

Marx'a göre her toplumda ekonomik temel veya kendi deyimiyle altyapı ve üstyapı ayırtdedir. Altyapı üretim güçleri ve ilişkilerinden, üstyapı ise yasal ve siyasal kurumlar, düşünme biçimi, ideolojiler ve felsefeden meydana gelmiştir. Genel olarak üstyapının, dini, altyapıya bir afyon olarak sunduğu zannedilir. Fakat, bir iki kısa atıf hariç, bunun genel teorisini Marx'ta bulmak mümkün değildir (22).

19. yüzyılda din olayına önem veren diğer bir düşünürse James Frazer (1854 - 1941) dir. Frazer rasyonalist, evrimci ve pozitif bir yaklaşımla din olayını incelemiştir. Eserleri "Les Origines Magiques De La Royaute" (1905), "La Tache De Psyche" (1909) ve "The Golden Bough" (1945) dir. Frazer dinden büyü ve sihiri ayırarak, toplumların sihir ve büyü çağından din çağına, daha sonra da bilim çağına geçtiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla büyü bilimleri doğurmuştur. Aynı şekilde dinin de büyüden çıktığını iddia etmiştir (23).

Görüldüğü gibi büyüün dinden önce olduğu hipotezinden hareket eden Frazer, ölen ve tekrar dirilen bitki Tanrı'larının zengin bir morfolojisini geliştirir (24). Temel olarak Frazer'in bahsettiği kültürel tabakalaşmaya bağlı olan hatalarına rağmen "Golden Bough", bir klâsik haline gelmiş ve birçok disiplinlere ait olan çok sayıda bilginе tesir etmiştir. Daha az popüler olan "Totemism and Exogamy" (4. cilt, 1910) adlı eseri de oldukça önemlidir (25).

Ayrıca bu dönemde dini büyü ve sihirle açıklamaya çalışan ve "ma-

(19) M. Taplamacioğlu, a.g.e., s. 71.

(20) M. Taplamacioğlu, a.g.e., s. 71.

(21) T. B. Bottomore, a.g.e., s. 251.

(22) Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, İletişim Yay., İst., 1983, 2. Basım, s. 37.

(23) T. B. Bottomore, a.g.e., s. 251 ve N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s. 272 - 287.

(24) Mircea Eliade, L'Histoire Des Religions De 1912 A Nos Jours, (La Nostalgie Des Origines), (neşredilmemiş çev. Mehmet Aydın), s. 11.

(25) M. Eliade, a.g.m., s. 11.

na" denen doğaüstü kuvveti de açıklamalarında kullanan Codrington, Marcel Mauss (1872 - 1950), Hubert olmuştur (26). Zamanın en mütevazı bilginleri arasında olan Marcel Mauss'un tesiri de daha derin ve daha yaygın olmuştur. Kurban, Büyü ve mübadelenin temel şekli olarak Bağış konusundaki makaleleri antropolojinin klâsikleri arasında yer almaktadır (27).

Bu üç düşünürün eserleri ise : Condrigton "The Melanesolans" (1891) ve "Skeat Malay Magic" (1900) dir. Mauss ve Hubert'in ise "Esquisse D'une Théorie Générale De La Magie" (1903) dir. "La Vocation" Mauss'un büyü üzerine yazdığı eseridir.

Din olayı üstündeki temel görüşlerini açıkladığı "Les Formes Élémentaires De La Vie Réligieuse" (1912) adlı eserinde Emile Durkheim (1858 - 1917), bu konuda öncelikle en basit ve ilkel din olan totemizmi inceleyerek günümüz dinlerine nasıl gelindiğini cevaplamaya çalışmıştır (28).

Durkheim, "... dinin sosyal dayanışma birlik ve bütünlüğü sağlayıcı bir temel faktör olduğu ve aynı zamanda dinin bizzat insanın kendisini kuşatan kolektif sosyal hayata bağımlılığının ve köle gibi itaat etmesinin bir delili olduğu" (29) konuları üstünde durur.

Durkheim, sosyal olayların sosyal terimlerle açıklanması gerektiğini ve hiçbir zaman bireysel, psikolojik veya tabii faktörlere indirgenemeyeceği inancındadır. Bu yargıdan yola çıkarak dini inançların yanlış (boş) olmadığını; bunların sosyal hayatın tezahürleri olduğunu, bazı Avusturalya yerlilerinin dini üzerinde yaptığı çalışma ile açıklamıştır (30). Durkheim totemde mülkiyet, sorumluluk, suç ve benzeri şeylerin kolektif olduğunu belirtir. Bir başka anlatımla Durkheim, Avustralya yerlilerini incelerken Totem'in hem kutsalı, hem de klanı sembolize ettiğine işaret etmiştir. Böylece o kutsal (veya Tanrı) ve sosyal grubun aynı şey olduğu sonucuna varmıştır (31).

Durkheim 19. yüzyıl düşünürlerinin üzerinde durdukları büyü ve sihir üzerinde de durmuştur. O'na göre büyü ve sihir bireysel, din ise toplum-

(26) Daha geniş bilgi için bkz. N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s. 278 - 281.

(27) M. Eliade, a.g.m., s. 13.

(28) N. Ş. Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitapevi, İst., 191, s. 98-172.

(29) Roland Robertson, The Sociological Interpretation of Religion, (Din Sosyolojisinin Gelişimi, neşredilmemiş çev. Abdullah Topçuoğlu), Oxford, 1972.

(30) R. Robertson, a.g.m.

(31) M. Eliade, a.g.m., s. 12.

saldır. Hatta Durkheim daha ileri giderek, sihir de din ile açıklandığı için, her ikisinin de toplumsal olduğunu söylemiştir (32).

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşıldığı gibi, Durkheim din üzerinde daha önce yapılmış sosyal bilim analizlerine dayanmıştır.

Durkheim'ın din sahasında "eskiye müracaat etme anlayışı" aslında, evrimci bakış tarzını benimseyen ve din fenomenini öncelikle cahilliğe bir tepki olarak dini inanç kavramı ile açıklamaya çalışan yukarıda bahisleri geçen 19. yüzyıl sonu sosyologları ve sosyal antropologlarına dayanır. Bir diğer anlatımla Durkheim Aydınlik devrinin mirasçısıdır (33).

Dinin ortadan kalkma yolunda olduğu duygusuna kapılan Durkheim, toplum yapısını ve bütünlüğünü ortak bir inancın topluluğun üyelerini bir araya getirmesi koşulu ile koruyabileceği düşüncesindedir (34).

Aynı zamanda A. Comte'un iyi bir takipçisi olan Durkheim toplumun "consensus" a ihtiyacı olduğunu ve bu consensusun sadece inançlarla kurulabileceğine inanıyordu (35).

Durkheim'e göre bilim, hem dini anlamaya hem de yeni inançların çıkışını kavramaya izin verir. Durkheim için din, sosyal tecrübenin yansımasıydı.

En basit toplumlarda insan toplumlarının sırrını bulmak, ilkel toplumların ışığı altında çağdaş toplumların reformunu, getirdiklerini daha iyi anlayabilmek için, insanlık tarihinin başlangıcındaki dini düzenin temel niteliklerini araştırmak amacıyla olan Durkheim'in vardığı sonuç şu olmuştur: İkel toplumlarda bir yandan bireylerin aynı yerde tapınmalarıyla meydana gelen ortak coşku dinsel olayı meydana çıkartır ve kutsallık duygusunu hazırlar. Öte yandan fertler farkında olmadan toplumun kendisine taparlar (36). Çağdaş toplumun bunalımı ise, din üstüne kurulu geleneksel ahlâkın yerine bir şey konamamış olmasından dolayı meydana gelmiştir (37).

Durkheim "totem" i incelemesinin sonucunda, klanda bulunan her şeyin iki ayrı dünyaya ayrıldığını tespit etmiştir. Bu iki ayrı dünya "kutsal" ve "kutsal olmayan"dır. Durkheim "kutsal"ı temel alarak din olayını incelemiştir.

(32) M. Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 132.

(33) R. Aron, a.g.e., s. 570.

(34) A. Aron, a.g.e., s. 306.

(35) R. Aron, a.g.e., s. 307.

(36) R. Aron, a.g.e., s. 354.

(37) R. Aron, a.g.e., s. 307.

Durkheim totemde kutsal ve kutsal olmayan ayırımının yanında, bir de genelde dinlerde bulunması gereken ruh, tin (esprit), mitolojik kişi ve hatta uluslararası Tanrı'nın dahi olduğunu belirtmiştir (38). Bir anlamda Durkheim, totemden yola çıkarak genel bir din teorisi yapmış ve bugünün dinlerinin temelini totemizme dayandırmıştır.

Durkheim bu varsayımıyla olumsuz eleştirilere hedef olmuştur. Çünkü tek bir dini inceleyerek buradan bütün dinleri içine alacak bir genel sonuç çıkarmak, yanılma payını artırır. Bunun için bütün dinlerin incelenmesiyle varılacak genel bir teori daha geçerlidir.

Daha öncede açıklandığı gibi Durkheim'a göre, toplumun birlik ve beraberliğini sağlayan "din"dir. Öyleyse ilk sosyal kurumda "din"dir, ve bütün diğer sosyal kurumlar da dinden çıkmıştır (39). Bu görüşte olan Durkheim'a aşağıdaki itirazlar yapılmıştır: "... Peki ama dinin temeli olan bu toplum, hangisidir? Bütün tarih boyunca, maddi manevi kurumlarıyla gördüğümüz toplumlar mı söz konusudur? Eğer bu toplumlar, söz konusuysa, bunlarda her çeşit iyilik ve kötülük yanyana yer almıştır. Hak, haksızlık beraber yürümüştür. Böyle bir varlık, nasıl olur da inananların ruhunda bu derece ulaşır. Bütün kötülüklerin sökülüp atıldığı bir toplum, ancak din duygusunu doğurabilir. Oysa tarihte böyle bir topluma rastlamıyoruz" (40).

Durkheim'ın yanıldığı bir diğer nokta da dini sosyal hayatın bir tezahürü olarak görmesiydi. Bir başka anlatımla din toplumsal nedenlerin ürünü olarak ortaya çıkmışsa, kişisel tapınmalar ya da dinin uluslararası olma özelliği nasıl açıklanacaktır (41).

Durkheim tarafından yapılan tabiatın izahı ve dinin kaynağı konusundaki açıklama bazı büyük etnologlarca şiddetle eleştirilmiştir. Mesela, A. A. Goldenweiser, en ilkel kabilelerin toteme ve klanı sahip olduklarını göstermiştir. Durkheim, Avustralya ayin türünün örnek teşkil ettiği kolektif heyecan içinde din duygusunun kaynağını ayırtedebileceği inancındaydı. Fakat bu durumda Goldenweiser, bizzat topluluğun din duygusunun doğmasına yol açıp açmadığını veya niçin Kuzey Amerika yerlilerinin lâdini danslarının dini tezahürlere dönüşmediğini sorar. Wilhelm Schmitd'de Durkheim'ın incelemelerinin Orta Avusturalya yerlilerine özellikle Aruntas'lara inhisar ettirmiş olmasını eleştirmiştir. Çünkü

(38) N. Ş. Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, s. 169.

(39) N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s. 170.

(40) N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s. 170.

(41) N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s. 171.

Durkheim daha eski düzeyde olan ve totemizmi tanımayan Güney - Doğu Avustralya yerlilerini bilmiyordu (42).

Bu sorular Durkheim'in din açıklamalarında cevapsız kalmış ve bugün ileri sürdüğü görüşler geçerliliğini kaybetmiştir.

Durkheim'in çağdaşı Lucien Lévy - Bruhl de (1857 - 1939) ilkel toplumlar üzerinde çalışmalar yapmıştır. İlkel zihniyet ile dini açıklama girişimlerinde bulunmuştur (43). Lévy - Bruhl'ün bu çalışmaları sonunda yayınladığı kitapları şunlardır: "La Mentalité Primitive" (1923), "L'âme Primitive" (1927), "Le Surnaturel et La Nature Dans La Mentalité Primitive" (1931), "La Mythologie Primitive" (1935).

Lévy - Bruhl zamanına kadar ilkeller üzerinde yapılan incelemelerden ayrı bir yöntemle araştırmalarını sürdürmüştür. Lévy - Bruhl'e kadar ilkel-ler incelenirken, çağdaş batı insanının gözleriyle ve değer yargılarıyla incelenmiştir. Fakat Fransız sosyolog kendisini, kendi kültürünün değer yargılarından soyutlayarak, adeta dışında imişçesine ilkelleri incelemiştir. Lévy - Bruhl'e göre her toplum, kendi kuralları içinde mantıklıdır. İlkellerin mantığı, medeni insanların mantığından çok farklı değildir. Buradan hareketle her toplum (ister ilkel, ister medeni) kendi içinde akılcılığıyla beraber dini duygularını taşıdığını iddia etmiştir.

Lévy - Bruhl'e göre ilkel düşünce ile modern düşünce arasında bir mantık farkı olmayıp, bir zihniyet farkı vardır (44).

Lévy - Bruhl ilkelin, dış dünya ile bir çeşit mistik iştirake angaje olduğunu ve bunun içinde doğru bir şekilde düşünmediğini söylüyordu (45). Böylece Lévy - Bruhl mantık öncesi zihniyet tipi anlayışıyla modern bilginlere arkaik ve ilkel dinlerin, mitlerin ve sembollerin fonksiyonunu ve anlamlarını kavramalarına yardım edecektir.

Etnologlarca hiç bir zaman kabul görmemesine rağmen, bu düşünce psikologlar ve filozoflarca en hararetli tartışma konusu yapılmıştır (46).

Lévy - Bruhl hayatının sonlarına doğru hipotezini yeniden gözden geçirmiş ve neticede reddetmiş (47), ilkel mantık yerine ilkel düşünceyi koymuştur (48).

(42) M. Eliade, a.g.m., s. 12.

(43) N. Ş. Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, s. 276.

(44) Sedat Veyis Örnek, Sivas Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki, A. Ü. Dil ve Tarih - Coğrafya Fak. Yay., Ank., 1966, Sayı 174, s. 11.

(45) M. Eliade, a.g.m., s. 12.

(46) M. Eliade, a.g.m., s. 13.

(47) M. Eliade, a.g.m., s. 13.

(48) S. V. Örnek, a.g.m., s. 12.

Bu arada iki antropologdan Bronislaw Malinowski (1884 - 1942) ve Radcliffe - Brown'dan da (1881 - 1955) söz etmek gerekir. Bu iki antropolog yaptıkları saha araştırmalarında dinin toplumsal birlik sağlamada, bireysel yaptırım ve davranışları kontrol etmede nasıl bir işlev gördüğünü açıklamışlardır (49). Malinowski Trobriand adalarında yaptığı incelemelerde "büyü"nü bu toplumlarda ne denli önemli olduğunu gösterirken, bu toplumun tabiatla olan ilişkilerinde ayrı kuralları belirlenmiş iki ayrı sistem kullandıklarını da tespit etmiştir. Trobrinad'lılar üretim kaynaklarını rasyonel bilgilerle kullanıyorlar, ancak olağanüstü durumlarda muhtemelen ortaya çıkacak "bilinmeyenler" için büyüü kullanıyorlardı. Bir başka anlatımla Trobriand'lılar üretim için kullandıkları bilgileri hiç bir boşluk bırakmayacak biçimde sistemleştirmişlerdir. Ayrıca "büyü" bilinmiyenden doğacak korkuya karşı bir güvence ve moral bozulmasına engel olduğu için, bu toplumda psikolojik bir görevde yüklenmektedir (50).

Radcliffe - Brown dinin bir davranış türü olarak incelenmesi için ana kurallar ortaya çıkarmıştır (51). Bu kurallara göre dini anlamak için etkilerini, fert üstünde hangi duygular uyandırdığı ve geliştirdiğini, din ile ilgili hareketler ve kişisel veya toplumsal ayinleri incelemek gerekir. En önemlisi insanların kendi toplumlarının dini törenlerinden hem bir şey beklemesi, hem de onlardan çekinmesidir. Toplumun asıl dayanışmasını sağlayan, bu bekleme ve çekinmedir (52). A. R. Radcliffe - Brown "The Andaman Islanders" (1922) ve B. Malinowski "Magic, Science and Religion and Other Essays" (1948)'de bu araştırmalarını yayınlamışlardır.

"Les Deux Sources De La Morale et De La Réligion" (53) (1932) kitabıyla aslen bir psikolog olan Henri Bergson'da çağdaşları gibi din olayını ele almış ve incelemiştir.

Bergson dini ikiye ayırır ve ilkel dinleri statik din, gelişmiş dinleri dinamik din şeklinde tasnif etmiştir. Bu görüşün önemi o güne kadar gösterilmemiş olan eski çağ dinleriyle yeni dinler arasındaki farkı göstermiş olmasındadır (54).

Bergson'a göre statik din içgüdüsel temele dayalı kapalı toplumlar-

(49) T. B. Bottomore, a.g.e., s. 252 ve ř. Mardin, a.g.e., s. 38 - 40.

(50) Branislaw Malinowski, İptıdal Cemiyette Cürüm ve Adetler, (çev. Ercüment Atalay), Sosyoloji Dergisi, İst., 1943, Sayı 2, s. 237 - 243.

(51) ř. Mardin, a.g.e., s. 39.

(52) ř. Mardin, a.g.e., s. 40.

(53) "Les Deux Sources De La Morale et De La Réligion" (Ahlak ve Dini İki Kaynağı) Mehmet Karsan tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 1962'de M.E.B. tarafından 2. baskısı yapılmıştır.

(54) M. Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 147.

da, dinamik din ise sezgisel temele dayalı açık toplumlarda görülmektedir. Daha doğrusu statik din gönüllüğe dayanan özgür iradeyle bağdaşmaktadır (55).

Bergson kitabını şu sözlerle tamamlar: "İnsanlık elde ettiği ilerlemelerin altında yarı ezilmiş inliyor. Geleceğinin kendi elinde olduğunu yeterince bilmiyor. Yaşamakta devam etmek istiyor mu; istemiyor mu? Bunu bilmek herşeyden önce kendisine düşer, sonra yalnız yaşamak mı, yoksa fazla olarak bizim yalnız dönen gezegenimiz üzerinde, Tanrı'lar imal etmeğe mahsus bir makina olan kainatın temelli fonksiyonunu yerine getirmek için gerekli emeği de vermek istiyor mu, bunu da düşünmek gene kendine düşer."

Durkheim'in çağdaşı olan Max Weber (1864 - 1920)'in dini inançları değerlendirme biçimi kendinden önceki sosyal bilimcilerden önemli bazı farklılıklar göstermektedir. Din sosyolojisi konusundaki çalışmalarını önce "L'Ethique Protestante et L'Esprit Du Capitalisme" (56) (1904, 1. cilt - 1905, 2. cilt) adlı tanınmış incelemesiyle, daha sonra bunu büyük dinler ve ekonomik koşullar, toplumsal durumlar, dini inançlar arasındaki ilişkilerin karşılaştırmalı bir incelemesiyle sürdürmüştür.

Max Weber dini inançların çeşitli toplumların ekonomik hayatlarını ne yönde etkilediği sorusuna cevap aramakla dini incelemeye başlamıştır (57).

Zannedildiğinin aksine Weber, ekonomik davranışları, dinlerle açıklayamamıştır. O'na göre fertlerin davranışları buldukları toplumun varoluş konusundaki genel anlayışları çerçevesinde düşünülürse anlaşılabilir olduğunu; ayrıca dini doğmaların ve bunların yorumlarının dünya görüşünün ayrılmaz parçası olduğunu, bireyleri, grupları ve özellikle ekonomik davranışları anlayabilmek için, bunları anlamak gerektiğini kanıtlamak istemiştir (58). Ayrıca Max Weber, dini anlayışların ekonomik davranışların gerçekten bir belirleyicisi olduğunu ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden birinin din olduğunu göstermek istemiştir (59).

Buradan hareketle protestanlık ve kapitalizm üstünde incelemelerini yoğunlaştıran Weber, bunun başka dinlere ve uygulamalara uygulamak

(55) H. Bergson, a.g.e., s. 343 - 344.

(56) Max Weber'in bu eseri Zeynep Aruoba tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Z. Aruoba, Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu, Hil Yay., İst., 1985.

(57) M. Weber, a.g.e., s. 11 - 26.

(58) R. Aron, a.g.e., s. 509.

(59) R. Aron, a.g.e., s. 509.

amacıyla, Çin, Hindistan, Babil ve Ortaçağda Batı tipi kapiatlizmin meydana gelip gelmediğini inceler (60).

Acaba batı uygarlığının dışında, protestan ahlakının tipik bir örneğini meydana getirdiği dünyevi çileciliğin (asketizm) bir örneği bulunabilir mi?

Sonuç olarak batı tipi kapitalizmin özgün nitelikleri olan yüksek kâr ile akılcı çalışma disiplininin tarihte bir kez ortaya çıktığını, onun da günümüz batı medeniyeti olduğunu söylemiştir. Çünkü Weber'e göre belirli bir dünya görüşü ile (Protestanlık), belirli bir ekonomik etkinlik (Kapitalizm) biçimi arasında tinsel (spirituel) bir ilişki vardır (61).

Weber bu çalışmasının yanında büyük dinlerin karşılaştırmalı bir sosyolojisini yapmaya da yönelir. Bu çerçeve içerisinde Konfüçyanizm, Taoculuk, Brahmanizm, Budizm ve yahudi dinini inceler, İslamiyeti incelemeyi planlar fakat incelemesini yapamadan vefat eder (62).

Görüldüğü gibi dini anlayışın temel tiplerini açıklamak ve dini anlayışlarla ekonomik davranışlar arasındaki ilişkilerin genel bir sosyolojisini geliştirmek Weber'in din sosyolojisinin temel görünüşlerini meydana getirmiştir. Max Weber'in yukarıda da zikredilen eserinin dışındaki din sosyolojisiyle ilgili eserleri ise şunlardır: "Les Sectes Protestantes et L'Esprit Du Capitalisme" (1906). "L'Ethique Economique Des Religions Universelles" (1915) dir.

Weber'in Durkheim'in çizgisi dışındaki bu ekolü din sosyolojisi inceleme alanında yeni bir akıma yol açmıştır. Bir diğer anlatımla dinin kaynağına inmek, dinin gelişimini açıklamak yerine, dinlerin ve mezheplerin karakteristik yönleri, doktrinleri ve toplum içindeki önemi ele alıp incelenmeye başlanmıştır. Ayrıca dini doktrinlerle sosyal sınıflar arasındaki ilişkilerde din sosyolojisinin konuları içine girmiştir.

İşte bu konular üstündeki çalışmalara ilk önemli katkılar Weber'inde arkadaşı olan Ernst Troeltsch (1865 - 1923)'le beraber gelmiştir. "Die Soziallehren Der Christlichen Und Gruppen" (1912) adlı eserinde Troeltsch hıristiyanlığın dini sosyolojisini vermiştir (63). Bu eserinde değişik Hıristiyan kilise ve mezheplerinin sosyal ahlak anlayışlarını anlatan Troeltsch ayrıca Weber'in yazılarını da tamamlamıştır (64). Bununla birlikte sistematik ve genel din sosyolojisine, bu sosyolojinin temel mefhumlarına nü-

(60) M. Weber, a.g.e., s. 41.

(61) M. Weber, a.g.e., s. 148.

(62) R. Aron, a.g.e., s. 520.

(63) Güstav Mensching, Din Sosyolojisinin Tabiatı ve Rolü, s. 211.

(64) T. B. Bottomore, a.g.e., s. 256 ve M. Taplamacıoğlu a.g.e., s. 153.

fuz eden analizleriyle çok önemli katkılarda bulunan Troeltsch (65), çalışmalarını sadece Hıristiyanlık üstünde yapmıştır. Diğer dinlere yer vermemiştir.

Weber'in takipçilerinden, aynı zamanda öğrencisi olan Joachim Wach'ta (1898 - 1955) "Einführung In Die Religions Soziologie" (1931) adlı eserinde ilk sistematik din sosyolojisini yazmıştır (66). İlk defa bir deneme olarak mukayeseli ve sistematik din sosyolojisinin alanını sınırlandırmaya teşebbüs ederken, konularının ve tanımlarının sistematik bir açıklamasına girişmiştir. Zaten yazarın da hedefi budur (67). Wach "Sociology Of Religion" (1944) adlı eserini siyasi çalkantılar dolayısıyla ülkesinden Amerika'ya gidişinden on yıl sonra yayınlamıştır (68).

Aynı çizgide olan bir diğer bilim adamı ise Güstav Mensching'dir. Sistematik din sosyolojisinde önemli katkıları bulunan Mensching, din biliminin değişik konuları üstünde eserler yazmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: "Volksreligion Un Weltreligion" (1938), "Sociologie Der Religion" (1947). "Din Sosyolojisi" adlı eserinde Mensching, dinin kutsal olmayanla ve sosyolojik bağımlılıkla ilişkilerini incelemeye çalışır (69). Mensching'in din sosyolojisinden anladığı, dinin bünyesindeki sosyolojik olayların ve dinin sosyolojik ilişkilerinin incelenmesidir (70). Mensching bu eserinde araştırmalarını, sosyolojik araştırma, dini tecrübe ve bilhassa dinler tarihi temeli üzerine oturtarak yapmıştır (71).

G. Mensching "dinin kutsal olmayanla ve sosyolojik bağımlılıkla ilişkilerini", incelemeyi araştırmasına temel konu olarak alırken, "... dini tezahürler dünyasına ait olan sosyolojik gelişmeleri ve formasyonları ve bunlar içinde yapıları ve kanunları..." açıklamayı hedef almıştır (72).

Mensching genel bir din sosyolojisinin var olduğu kadar, her dine ait sosyolojik problemleri inceleyecek özel din sosyolojilerinin de varlığını kabul etmektedir (73).

Weber'in akımını takipeden Hollandalı bilim adamları W. Banning, J. P. Kruijt ve G. H. L. Zeegers mezhepler ve kiliseler üzerinde çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

(65) G. Mensching, a.g.m., s. 211.

(67) G. Mensching, a.g.m. s. 212.

(68) M. Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 151.

(69) G. Mensching, a.g.m., s. 216.

(70) G. Mensching, a.g.m., s. 209.

(71) G. Mensching, a.g.m., s. 210.

(72) G. Mensching, a.g.m. s. 209.

(73) G. Mensching, a.g.m., s. 210.

Bilindiği gibi Batı Medeniyetinin ilerlemesi ile, bir başka anlatımla şehirleşme olayı ile dine ilgisizlik bir paralellik göstermiştir (74). 1920 - 1930'larda Amerika'da da buna benzer, fakat biraz daha karışık bir konuda, tıpkı şehir hayatının ortaya çıkardığı zorunluluklar sebebiyle kilisenin itibarının kaybolduğu sanayileşmiş bir toplumdaki dinsellik kalıplarıyla ilgilenen Fransız geleneği gibi, dinin toplum içindeki itibarını araştırma geleneği ortaya çıkmıştır (75).

Protestan çevrelerde protestan kiliseleri ile ilgili problemleri inceleyen H. P. Douglass ve K. W. Sonderson'un çalışmaları yarım kalmış ve ancak Büyük Savaş'ın sonu olan 1945 yılından sonra bu araştırmalara devam edilmiştir (76). Durkheim'dan ayrı, Weber'ci bir anlayışla din olayına eğilen Talcott Parsons'ın en önemli eseri "Structure Of Social Action" (1937) dur. Daha sonra sosyolojik din teorilerinin tahlillerini "The Theoretical Development Of The Sociology Of Religion" (1954) adlı eserinde yayınlamıştır (77).

Parsons'a göre din, halkın çözümlemesi çok zor olarak nitelendirdiği bizzat sosyal hayatı ilgilendiren problemlere iştirak etmektir (78).

Amerika Birleşik Devletleri'nde din sosyolojisi alanında çalışmalar yapan önemli sosyologlar şunlardır: Witlerberg "Catholics, Protestan" (1955), N. Bellah'ın eserleri toplum olaylarının tümüne yönelmiştir. 1950 yılından sonra çağdaş görüşlere yönelmiş E. K. Nothingham, J. U. Yinger, Edgar W. Mills ve T. F. Hault'un eserlerini yayınladıkları görülmektedir (79).

Çağdaş Fransız sosyologları da Durkheim ekolünden ayrı olarak Weber'ci yaklaşımla dini inançlar ve bunlara uyulması konusunda, toplumsal sınıflar arasındaki farklılıklar üzerinde daha yoğun ve tamamlayıcı çalışmalar yapmışlardır.

Fransa'da 1945 yılında kurulan "Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi" (C.N.R.S.) (*) bünyesinde bulunan "Sosyolojik İncelemeler Merkezi"nde (C.E.S.) (**) bir din sosyolojisi bölümü kurulmuştur. Bu merkez Fransa'daki din sosyologlarının çalışmaları ve yapılan diğer çalışmaları sis-

(74) Jean Chevalier, Din Fenomeni, (çev. Mehmet Aydın), A. Ü. İlahiyat Fak. Derg., c. 28, Ank., 1986, s. 79 - 82.

(75) R. Robertson, a.g.m.

(76) M. Taplamacioğlu, a.g.e., s. 156.

(77) R. Robertson, a.g.m.

(78) R. Robertson agm.

(79) M. Taplamacioğlu, a.g.e., s. 156.

(*) Centre National De La Recherche Scientifique.

(**) Centre D'Etudes Sociologiques.

tematik bir şekilde toplayan yayınlayan önemli bir kuruluştur. Ayrıca bu merkezde araştırmacıların elit tabakasıyla düzenli bir şekilde bilimsel toplantılar ve seminerler yapılmaktadır.

Bu kuruluşu Henri Desroche ve François Isambert yönetmiştir. Din sosyolojisi grubu, metodlu bir şekilde dağınık halde bulunan, tükenmiş veya azalmış eserleri toplayarak düzene koymuşlardır. Böylece çağdaş sosyoloji kütüphanesine bu eserler kazandırılmıştır (80). H. Desroche'un önemli eserleri "Socialisme et Sociologie Religieuse" (1964) ve "Sociologies Religieuses" (1968) dir. Özellikle "Din Sosyolojileri"nde Desroche, tek bir din sosyolojisinin olmadığını, her sosyoloğun ilgi alanına göre çeşitli din sosyolojilerinin ortaya çıktığını belirtir (81). F. A. Isambert'in eseriyse "Christianisme et Classe Ouvrière. Jalons Pour Une Sociologie Historique" (1961), "Buche Ou L'âge. Théologique De Lo Sociologie" (1967) ve "La Phénoménologie Religieuse, In Introduction aux Scinces Des Religions" dirlir.

Çağdaş Fransız din sosyologlarından biri de Gabriel Le Bras'dır. Çok yararlı bir bilim dalı olan (82), din sosyografyasını yaptığı sayısız incelemelerle geliştiren Le Bras birçok sınıflayıcı ve vasıflayıcı araştırmalar yapmıştır. Le Bras'da Beşeri İlimler düzeyine ulaşan din sosyolojisi ve kültürel coğrafya bu nazik, ince, tamamen kavranılamaz sahada henüz başlangıç noktasında bulunmaktadır (83). Fransa'daki dini uygulamaları inceleyen G. Le Bras aynı zamanda dünya dinlerini de incelemiştir (84). Fakat Le Bras'ın amacı olmasına rağmen, genel din sosyolojisi değil de, katolikliğin sosyolojisini yaptığını söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

ARON, Prof. Dr. Raymond, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, (çev. Korkmaz Alemdar), İş Bank. Yay., ANK., 1986.

AYDIN, Prof. Dr. Mehmet, Din ve Toplum İlişkisi, Edebiyat Dergisi, Selçuk Üniv. Fen - Ed. Fak. Yay., KONYA, 1986.

BERGSON, Henri, Ahlak ve Dinin İki Kaynağı, (çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, ANK., 1962, II. Baskı.

(80) Gabriel Le Bras, Sociologie Religieuse et Sciences Des Religions, Archives de Sociologie Des Religions, n. 1, Paris, 1956, C.N.R.S., s. 3.

(81) H. Desroche, a.g.e., s. 5 - 6.

(82) T. B. Bottomore, a.g.e., b. 256.

(83) J. Chevalier, a.g.m., s. 79.

(84) Gabriel Le Bras, Etudes De Sociologie Religieuse, P.U.F., Paris, 1956, c. II.

- BOTTOMORE, T. B., Toplum Bilim, (çev. Ünsal Oskay), Beta Basım, İST., 1984, II. Baskı.
- COMTE, Auguste, Pozitivizm İlmihali, (çev. Peyami Erman), M. E. Basımevi, İST., 1986, II. Baskı.
- CHEVALIER, Jean, Din Fenomeni, (çev. Mehmet Aydın), Ank., Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, c. XXVIII, ANK., 1986.
- DESROCHE, Henri, Sociologies Religieuses, P.U.F., Paris, 1968.
- ELIADE, Mircea, L'Histoire Des Religions De 1912 A Nos Jours, (La Nostalgie Des Origines), (neşredilmemiş çev. Mehmet Aydın).
- ERKAL, Doç. Dr. Mustafa, Sosyoloji, Filiz Kitapevi, İST., 1983, Genişletilmiş II. Baskı.
- FRAYER, Prof. Dr. Hans, Sosyolojiye Giriş, (çev. Nermin Abadan), Ank. Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., ANK., 1963.
- , Din Sosyolojisi, (çev. Turğut Kalpsüz), Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., ANK., 1964.
- KÖSEMİHAL, Prof. Dr. Nurettin Şazi, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitapevi, İST., 1971.
- , Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitapevi, İST., 1982, IV. Baskı.
- LE BRAS, Prof. Dr. Gabriel, Etudes De Sociologie Religieuse, P.U.F. Paris, 1955, I. cilt - 1956, II. cilt.
- , Sociologie Religieuse et Science Des Religions, Archiv. Soc. Rél., I. année, n. 1, Paris, 1956.
- MALINOWSKİ, Bronislaw, İptidai Cemiyette Cürüm ve Adetler I, (çev. Ercüment Atabey), Sosyoloji Dergisi, C. I, 1941 - 42, Sayı: I, İST., 1942.
- , İptidai Cemiyette Cürüm ve Adetler, (çev. Ercüment Atabey), Sosyoloji Dergisi, Sayı: 2, İST., 1943.
- MARDİN, Prof. Dr. Şerif, Din ve İdeoloji, İletişim Yay., İST., 1983, II. Baskı.
- MACRAE, Donald, Weber, (çev. Nur Vergin), Afa Yay., İST., 1985.
- MENSCHING, Güstave, Din Sosyolojisinin Tabiatı ve Rolü, (çev. Mehmet Aydın), Selçuk Üniv. Fen - Ed. Fak. Edebiyat Derg., s. 4, KONYA, 1987.
- OZANKAYA, Prof. Dr. Özer, Toplumbilime Giriş, S yayınları, ANK., 1984, Genişletilmiş V. Baskı.

- , Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay., ANK., 1984, III. Baskı.
- ÖRNEK, Doç. Dr. Sedat Veyis, Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki, Ank. Üniv. Dil ve Tarih - Coğrafya Fak. Yay., s. 4 (1967 - 1968), ANK., 1969.
- ROBERTSON, Ronald, Din Sosyolojisinin Gelişimi, (neşredilmemiş çev. Abdullah Topçuoğlu), Basil Blackwelle, Oxford, 1972.
- SEZER, Doç. Dr. Baykan, Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İST., 1981.
- , Sosyolojinin Ana Başlıkları, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay., İST., 1985.
- TAPLAMACIOĞLU, Prof. Dr. Mehmet, Din Sosyolojisi, Giriş, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., ANK., 1968, II. Baskı.
- , Din Sosyolojisi, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1983, III. Baskı.
- WACH, Joachim, Din Sosyolojisine Giriş, (çev. Battal İnandı), Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., ANK., 1987.
- WEBER, Max, Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu, (çev. Zeynep Aruoba), Hil Yay., İST., 1985.
- , Sosyoloji Yazıları, (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İST., 1987, II. Baskı.

**LÂTİFİNİN GÖZDEN KAÇAN BİR RİSÂLESİ
YAHUT
İSKENDER ÇELEBİ'YE SUNDUĞU BAHÂRİYYE**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet SEVGİ (*)

Âşık Çelebi Tezkiresinde, Lâtîfî'nin (1) eserleri ile ilgili şu bilgiler yer almaktadır: "Ahvâl-i İbrâhîm Pâşâ ve Vâsf-ı Şehr-i İstanbul ve Rebî'yye-i Ezhâr gibi bir kaç hoş - âyende inşâsı vardır. Her birinde hoşca ma'nâsı ve şühca edâsı vardır. Hâsılı akrânı içinde yegânedür. Ve inşâsı nâzikânedür. İskender Çelebi vâsfında bahâriyye-i ba'z inşâ idüp nev-rûzda sunup Rûm ilinde Belgrad semtinde kitâbet ihsân itmüştür. Nice zamân ol cevânibde güzâriş ü rûzgâr-ı perîşân itmüştür." (2).

Metinden de anlaşılacağı üzere Lâtîfî, İskender Çelebi'ye (3) nevrûz-

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

- (1) Lâtîfî, (1491 - 1582) 16. y.y. şâir ve tezkirecilerimizdendir, şiirlerinden çok nesirleri ile tanınır. "Tezkiretü's-suârâ, Evsâf-ı İstanbul, Fusûl-ı Erba'a ve Enisü'l-füsahâ" başlıca nesir eserleridir. Hayatı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. SEVGİ, Ahmet: Lâtîfî, Hayatı ve Eserleri, Yayınlanmamış Doktora tezi, G. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1987. SEVGİ, Ahmet: Lâtîfî'nin İki Risâlesi: Enisü'l-füsahâ ve Evsâf-ı İbrâhîm Paşa, S. Ü. Eğt. Fak. Yayınları No: 1, Konya 1986.
- (2) Âşık Çelebi: Maşâ'iru's-su'arâ, Varak, 106 b - 107 a Neşreden: G. M. Meredith - Owns, London 1971.
- (3) İskender Çelebi 932/1525 - 941/1534 yılları arasında dokuz yıl defterdârlık yapmış zenginliği ile meşhûr bir zâttır... 1533 yılında İbrâhîm Pâşâ İran seferine çıkarken pâdişâh, tecrübelerinden istifâde edilmek üzere İskender Çelebi'yi vezir-i âzama müşâvir tayin eder. O yıl ordunun kışı düşman topraklarında geçirmesine lüzum hâsıl olunca İ. Pâşâ, pâdişâhı dâvet eder. K. Sultan Süleyman Tebriz'e geldiği zaman vezir-i âzam: "Bu kadar mühim bir seferde, kış ortasında düşman memleketinde kalınmasının ve orduyu tehlikeli bir duruma düşürmenin sebebi nedir? diye sorunca vezir-i âzam: Biz ehemmiyeti olan bir adam mıyız? İşlerin halli İskender Çelebi kulunuza verilmiştir; huzûrunuzdan ayrılırken tecrübelidir diye ben kulunuza defterdarı tavsiye buyurmuştunuz; onların tedbiri üzere hareket edildi, bu netice hâsıl oldu" cevâbını verdi. (Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı: Osmanlı Tarihi, C. 2, sh. 353 - 354). Bunun üzerine İskender Çelebi önce defterdarlıktan azlolunur sonra da 941/1535'de Bağdad'da asılır.

da (4) bir bahâriyye sunmuş bunun üzerine kendisine Belgrad imâret kâtipliği verilmiştir. Şimdiye kadar Lâtîfî'nin bu "bahâriyye"si üzerinde bir araştırma yapılmamıştır. Sâdece l u ğ a t mânâsından hareketle (5) bu

16. y.y. şâirlerinden Gazâlî (Deli Birâder)'nin (1467 - 1534) İskender Çelebi'nin asılması üzerine yazdığı içli tarih manzûmesini buraya alıyoruz:

Mîr İskender i'tibârı görüp
Ey gönül ibret al bu hâletden
Hâsılı gör ki âkıbet no'ldı
Bu kadar izzet ü sa'âdetden
Daduben zehr-i kahrı ağzında
Kalmadı hiç eser halâvetden
Oluben necm-i tâlî'î râcî
Ba'de vardı kemâl-ı kurbetden
Kondı toz çehre-i emânetine
Sarsar-ı töhmet-i hiyânetden
Ref'ine vârid oldı hükm-i şerîf
Nâgehân dergeh-i adâletden
Çekdiler sû-yı âsumâna hemân
Götürüp anı hâk-i zilletden
Gitdi döne döne semâ ederek
Dâr-ı ünse diyâr-ı gurbetden
Boynı bağlı kul oldı dergâha
Oldı âzâd bend-i mihnetden
Basmadı yer ayağı şâdiden
Başı kurtuldu çün mezelletden
Ağdı mi'râca hoş-letâfet ile
Kurtulup âlem-i kesâfetden,
Ölûsi dirisi anun aslâ
Olmadı hâli hiç rif'atden
Didi ehl-i semâ ana tarih :
Kıldı azm-i sümüvv letâfetden (941/1535)
Âhretde dahı ümîd oldur

Bula bir âli yer de Cennetden (Tezkire-i Lâtîfî, İst. 1314 sh. 256).

- (4) Nevrûz, "güneşin hamel burcuna girmesi ile ilk bahârın başlaması demektir. Bu sebeple, ilk bahâr dolayısıyla tebriki hâvi olarak yazılan kasideler "nevrûziyye" adını alır. (Tahiru'l-Mevlevî : Edebiyat Luğatı, İst. 1973, sh. 116 - 117).

Nevrûz, Eski Türklerle İranlıların yıl başı itibâr ettikleri günün adıdır. Bu gün İranlılarla Şilerce bayram sayılarak kutlanır. Nevrûz, güneşin hamel burcuna girdiği gündür ki martın yirmi ikisine rastlar. (Pakalın, M. Zeki: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. 2, sh. 687).

Nevrûziyye, nevrûz münâsebeti ile yazılan şiirler hakkında kullanılır, bir tâbirdir. (.....) O gün "Nevrûziyye" adlı bir tatlı yapıldığı gibi böyle günleri kaçırmayan şâirler de o münâsebetle hulûskârâne şiirler yazarlar, büyüklerden câzeler koparırlardı. (Pakalın, M. Zeki: a.g.e., c. 2, sh. 688).

- (5) Bahâriyye; edebiyatta, teşbîb kısmı (yani başlangıçtaki tasvir kısmı) bir bahâr tasviri olan kasidelere verilen isimdir. (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, c. 1, sh. 292).

nun bir kasîde olduğu söylenmiş ve kaynaklarda da böyle değerdendirilmiştir (6).

Yaptığımız araştırmalarda gördük ki Lâtîfi'nin adı geçen "bahâriyye"si sanıldığı gibi bir kasîde değil, mensûr bir risâledir.

Eser, Süleymâniye Kütüphanesi Ali Nihad Tarlan yazmaları içinde bulunan 89 numaralı mecmuanın 15^b - 16^b varakları arasındadır. Nazm - nesr karışık sanatkârâne bir üslûpla kalemi alınmıştır. Bahar mevsimi söz konusu edilmektedir. Tamamı üç sayfadır. Her sayfada 24 satır vardır. Sayfa eb'âdı ise 198 x 130 mm'dir.

Müellifin, "Fusûl-ı erba'a" adlı eserinin bir çekirdeğini teşkil eden bu küçük risâlenin metnini sunuyoruz...

Bahâriyye; Bahâr tasviri ile başlayan ve çok defa birinin sitâyîşi ile nihâyetlenen kasidelere eski şâirlerin verdikleri isimdir. (Tâhiru'l-Mevlevî: a.g.e., sh. 25).

Bahâriyye; bahâr tasviri ile başlayan ve birinin sitâyîşi ile nihâyetlenen kasidelere verilen isimdir. (Pakalın, M. Zeki: a.g.e., c. 1, sh. 146).

(6) Defter-dâr İskender Çelebi'ye sunduğu "Bahâriyye" kasidesi üzerine imâret kâtibi olarak Belgrad'a gönderilmiş... (Levend, Âgah Sırrı: Türk Edebiyatı Tarihi, c. 1, sh. 261).

İskender Çelebi'ye sunduğu kasidenin beğenilmesi üzerine Belgrad'a tayin edildi. (Türk Klâsikleri Cild 4, sh. 192).

Defter-dâr İskender Çelebi'ye sunduğu kasîde üzerine Belgrad'a imâret kâtipliğine getirildi. (Meydan Larousse, c. 7, sh. 832).

Lâtîfi, devrin önemli kişilerinden İskender Çelebi'ye sunduğu bir "bahâriyye" kasidesiyle kendisini tanıtmış ve bu kasîdeye karşı Belgrad'ta imâret kâtipliği almıştır. (İpekten, Doç. Dr. Haluk: Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe ŞUARÂ TEZKİRELERİ, Erzurum, 1988, s. 50).

BAHÂRÎYYÂT-I LÂTÎFÎ ÇELEBÎ

Varak-nigâr-ı sahîfe-i ezhâra ve nakş-bend-i bûkalemûn-ı bahâra ber-
mûcibi (x) فانظر الى آثار الله ve fehvâ-yı (xx) فيض عميم و محيي عظام رميم
رحمة الله نسيم den 'arsa-i garâmet âfet-i deyden mürde ve sâha-i sahrâ
şiddet-i şitâdan füsürde iken (xxx) كيف يحيي الارض بعد موتها muktezâ-
sınca hâkini ihyâ ve evrâkını inşâ kıldı.

Beyt :

Münkir-i haşre çemen yetmez mi burhân-ı 'azîm
Kim nebât-emvâtın ihyâ kıldı ol hayy-ı kadîm

Nesr :

Çünkü bi-emr-i Hudâ ber-mûcib-i (xxxx) رحلة الشتاء pîr-berfün
müddeti yetdi ve berd-i 'acûz dünyâdan rihlet itdi. Ve bi'l-cümle kışın
defteri dürüldi. Bi-hükm-i şâhî ve menşûr-ı İlâhî ile memâlik-i cihân nev-
rûz-ı pîrûz-ı mübârek-rûza virildi.

Rubâî :

Oldı çün nev-rûz-ı sultânî çemende şehr-yâr
Al sancak açdı lâle hem-çü şâh-ı kâm-kâr
Ceyş-i ezhâr ile toldı bâg u râg-ı kûh-sâr
Ak çiçekle haymeler kurdı dirahâtân-ı bahâr

-
- (*) "Şimdi bak, Allah'ın rahmet eserlerine: Yer yüzünü ölümünden sonra (kuruduktan sonra) nasıl diriltiyor (yeşertiyor). Şüphe yok ki yer yüzünü kuruduktan sonra diriltten, elbette ölüleri (kabrilerinden) diriltir. O her şeye kâdirdir." meâlindeki âyetin ilk kısmı. (bkz. Rûm sûresi, âyet: 50).
- (**) "Allâh'ın rahmeti bir feyz rüzgârıdır ve çürümüş kemiği diriltir" meâlinde bir söz...
- (***) Yer yüzünü ölümünden (kuruduktan) sonra nasıl diriltiyor (yeşertiyor) meâlinde, Rûm sûresi, âyet: 50'den alınmış bir parça...
- (****) "Kışın (Yemen'e) ve yazın (Şam'a) göç etmeye ülfet ettirdikleri için" meâlindeki âyetin ilk kısmı. (Bkz. Kureyş sûresi, âyet: 2).

Nesr :

Vaktâ ki sultân-ı bahâr ve hâkân-ı mürğ-zâr diyâr-ı çemene vâli vü şeh-r-yâr ve şâh-ı zü'l-iftihâr oldu. Bu sebebden mübârizân-ı çemen ve mücâhidân-ı gül-şen a'nî 'asâkir-i ezhâr ve nîze-dârân-ı eşcâr âlem-i servün yeşil sancaklarını ve lâlenün kızıl bayraklarını 'arsa-i sebze-zâra ve kıla'-ı kûh-sâra dikdiler. Şâh-sâr-ı gülün kollarında rengîn siper ve nergüslerün başlarında migfer-i zer ve benefşelerün omuzlarında gürz-i kebûd ve nihâl-i goncenün elinde nîze-i hûn-âlûd ve sûsenün yanında tîg-ı zümür-rûd-fâmı ve belinde hançer-i zeberced-niyâmı bu resme ol cünd-i bî-şomâr ve leşker-i nusrat-şî'ârun her biri esbâb-ı darb u harb ile sultân-ı bahârun taht-ı livâsında sunûf u sufûfın düzdi.

Bejt :

Şâhlar ordusına döndi ser-â-ser sahn-ı bâğ
Kim agaçlar anda yer yer kurdılar sîmîn otag

Nesr :

Ve bi'l-cümle devha-i bâdâm ve şecere-i şükûfe-dâr-ı sîm-endâm har-gâh u hıyâm ve bâr-gâh-ı sîm-fâmın kurdı. Zikr olunan hayme-i şâhî ve bâr-gâh-ı şeh-en-şâhî üzre eşcâr-ı erguvânî ve şâh-sâr-ı gül-gûnî gölgelükler ve gül-gûnî sâyebenler çeküp bu vech ile gül-şenün zümür-d-tâkını ve kâh-ı zeberced-nîrâkını gayret-i huld-ı berîn itdiler.

Bir subh-den şeh-r-yâr-ı bahâr bu gürûh-ı pür-şükûh ile 'azm-i diyâr-ı çemen ve kasd-ı seyr-i gül-şen idüp zîr-i kademine nesim-i âfiyet-bahş bir nat'-ı münakkaş ve dibâ-yı dil-keş bast itdi kim nakkâş-ı kâ'inat ve renk-âmîz-i nebât ol nat'-ı humâyûn ve reng-i bûkalemûn-ı lâciverdî kalemlerle tahrîrin çeküp ve şayâyık u semenün surh u sefid ucundan reng ü tersîmin itmiş câ-be-câ rengin gonciler ve zerrîn turuncalar ve Rûmî börgler ve Hitâyî yapraklar peyveste kıldı.

Bejt :

Nakş-bend-i sun' kim nakş itdi nat'-ı bâğ için
Yazamaz bir yapragın cem' olsalar nakkâş-ı Çîn

Çünkü nev-rûzun şâh-ı pîrûz-ı mübârek rûzı bâgun serîr-i firûzını taht-gâh ve sarây-ı ma'delet-penâh idindi. Mukâbelesinde serv-i sidre-hırâmları ve şîmşâd-ı tûbâ-kıyâmları saf saf levâzım-ı hizmete turmuşlar ve nergisler eskef-i zer ve firûzî kemerlerle bâb-ı hizmetde 2^a hâcibler her hizmeti vâcib bilüp 'asâ-yı zeberced-fâmına tayanmışlar. Bu sebebden hânendegâh-ı mürğân ve bülbülân-ı tayyib-elhân mecâmî'-i gülşenün menâbir-i 'aliyyesinde hutbesin okuyup esvâk-ı

seniyyesinde çiçeklerin akçasında sikketin yürüdü. Ve etrâf-ı çemende emrini âb-ı revân gibi cârî ve ma'-i nîsân gibi sârî idüp hükm-i 'âlem mütâ'ı ve emr-i vâcibi'l-etbâ'ı bu kânûn üzre müncer ve bu minvâl üzre mukarrer oldu kim tevâbi'-i şimâl ü sabâ kim zümre-i ehl-i hevâdur bâgun sehi-kadleri ve lâle-hadleri hevâsında yelüp yopurmak ve esüp savurmakla ebkâr-ı goncenün yüzlerin açmaya. Ve benât-ı nebâtun yüzi suyunu saçmaya. Min ba'd şâhid-i gül meyl-i hâr itmeye. Ve bülbüller nâle-künân gül-şenden öte gitmeye. Ve reyâhîn miskinliğinde ve benefşelerün yüzi yerde ola. Ve yâsemenler bâgun serv-kadlerine tolaşup ve sünbüller irdiklerine ulaşmaya. Ve nergisler çemenün simîn-berlerine 'arz-ı zer idüp göz karartmaya. Ve her abherler 'âşık-ı bî-behre gibi çehre sarartmayalar.

Beyt :

Rind-i şâhid-bâza benzer gül-şenün nergisleri
Kim çemen gül-ruhlarına göz idüp zer gösterür.

Nesr :

Bu sürûr ile Müsebbihân-ı tuyûr ve müzekkirân-ı mâr u mûr ol cenâb-ı gafûra teşekkür-i hezâr ve senâ-yı bî-şomâr itdiler. Çünkim 'arsa-i gül-zâr envâ'-ı ezhâr ile bezendi. Ve muhadderât-ı bahâr lâle-i tâb-dâr-veş jâleden yüz suyun kazandı. 'Arâyis-i ezhâr-ı tutuk-nişînân-ı çemen ve nefâyis-i ebkâr-ı semenberân-ı gül-şen sündüs-i hadrâdan çemenî dîbâlar ve istembrak-ı hamrâdan gülîstânî câmeler giyüp gerden ü güşü cevâhir-i âb-dâr ile âreste ve sîne vü dûşü lü'lü'-i şeh-vâr ile pîrâste semenün 'ârız-ı beyâzı gülgüne-i tekellüfden sâde ve şükûfelerün behcet-i dil-güşâ-yı nikâb-ı telehhüfden güşâde ve turre-i reyâhînün revâyih-ı misk-rîzinden sabâ gâliyesâ olup hitâme-i misk-i buhûrın dütüzdürdü. Ve külâle-i sünbülün fevâyih-ı 'itr-engîzinden hevâ nâfe-güşâ olup (xxxxx) قروح وريحان kokuların ırgürdü.

Beyt :

H'âce-i çin nâfesini yele virdi var ise
Hikmeti budur ki böyle müşk-pâş oldu nesîm.

Nesr :

Çünkü ârâyis-i ürd-i behiştten ve nesîm-i seherün enfâs-ı misk-bârından Hitta-i hâk 'anber-sirişt oldu. Tarâvet-i hadrevât ve letâfet-i ezhâr-ı

(*****) "Artık onun için bir rahatlık, hoş bir rızık ve Naîm cenneti vardır" meâlindeki âyetin ilk kısmı. (bkz. Vâkıa sûresi, âyet: 89).

nebâtdan ehalî'-i çemene teşevvuk galebe idüp eyyâm-ı çemen ve hengâm-ı gül ü semen mücib-i işret ve müstevcib-i safâ vü selvet olmagın gülün tevbe-şikenleri ve goncenün gül-i pirehenleri simât-ı neşâtı ve bisât-ı inbisâtı encümen-i çemene bast idüp lâlenün câm-ı gül-fâmın ve sûsenün sürâhî-i sürûr-encâmın bâgun zerrîn kadehleri ile behişt-âyîn-i tezyîn idüp enva'-ı ezhâr ile gayret-i huld-i berîn itdiler.

Beyt :

Güller ile eglenür bezm-i çemende encümen
Câm gül, sûsen sürâhî, bülbül oldı nagme-zen

Nesr :

Bu şevkden bülbülân-ı hoş-âvâz terennüme âgâz ve gonce vü 2' gül def ü düblek ile âhenge ser-âgâz idüp hevâ-yı nev-rûzdan 'uşak-ı perde-bâza bir 'amel-i tarab-sâz getürdiler. Ammâ ol bâde-i nâbun tâbindan çemen şûhlarınun ruhları gül gül ve sâha-i mürğ-zârlarınun her mürği bir bülbül oldı.

Nazm li-müellifihi :

Meger nûş itdiler yâkût-ı seyyâl
Kim itdi lâle vü gül ruhların al
İdüp ol meclis-i pür-şevke sâbâş
Dırahtân oldılar ser-cümle serpâş

Nesr :

Ammâ ol semâ'-ı safâ-bahşun şûr u şevkinden ağaçlar dest-efşân u tarab-nâk ve çiçekler mest-i bî-bâk gibi yakalar çâk itdiler.

Beyt :

Mest olur mürğ-i çemen gül yakasın çâk eyler
'Ârif-i vahdet olanlar bunu idrâk eyler.

Nesr :

Ve'l-hâsıl ol mey-i bî-humâr lâle vü gülün yüzine urup nergislerün gözine geldi. Bu keyfiyetden şakâyıklar şûride âşıklar gibi kıpkızıl dolu ve benefşeler sevdâ-zede-i mahabbet-pişeler gibi gömgök bağlamalı oldılar. Sünbüller âşüfte-hâl ve lâleler daga düşüp abdâl oldılar. Servler serkeşlenüp irdiklerine dik geldiler. Ve güller ateşlenüp bülbülün cânına od yakdılar. Gonceler baş getürüp jâlenün gözi yaşın akıtdılar. Ve hârun hûn-rîz-i hançer-i ser-tîzin tîz idüp bülbül-i seher-hîzün kasdına hîz itdiler.

Beyt :

Eşcâr egerçi her varakı bir kitâbdur
İdrâki olmayana cihân bir varak degül.

TA'RİF-İ MEMDÜH

Ammâ bu nüsha-i zîbâ ve tuhfe-i dil-ârânun encâmı eşrâf-ı kirâm ve a'yân-ı 'ızâmdan kıdve-i erkân-ı devlet ve şâyeste-i sadr-ı vezâret ser-defter-i defter-dârân a'nî kerimü's-şân İskender Çelebi efendi (Lâ-zâle zillühû ilâ inkırâzı'd-devrân) nâm-ı hümâyûnı ile ol zamânda itmâm buldı ki bahâr-ı hulkından rû-yı 'âlem sâha-i İrem ve mânend-i nahl-i Meryem ser-sebz ü hurrem idi. Gûyâ ki her dirâht-ı şükûfe-dâr cümle ezhâr ile er-bâb-ı kalem ve ashâb-ı rakam gibi huzûr-ı şerîfine ve mahfil-i münîfine muhâsebe-i nev-rûz getürmek için berg-i terden defterler tutarlar idi.

Mesnevî :

İlâhî devletin pâyende eyle
Ana ikbâl ü bahtı bende eyle
Ser-efrâz it kamu erkândan anı
Dahı a'la ola kadri vü şânı
Hudâyâ bu cihân turdukça tursun
Hemîşe dîn ü devlet yâri olsun

Nazm :

Kimdür ol verd-i semen gibi münevver çehre
Gül-i hulkında anun şemmedürür fasl-ı bahâr
Ser-i eşraf-ı kerem a'nî İskender Çelebi
Gül-bün-i ravza-i devlet gül-i gül-zâr-ı vakâr
Defteri, berg-i gül ü çinî devâtı sûsen
Kalemî devha-i ma'nâ rakamı sünbül-zâr
Lutf ile sorsa haber ide tekellüm gonce
Hidmet emr itse çemende ide servi refât
Ki sehâ ile olur lutf elî sim-efşân
Nitekim bad-ı sabâ ile dirâhtân-ı bahâr
Safha-i nûr-ı bayâz ile sevad-ı rakamı
İledür fazl ü hüner 'âlemine leyl ü nehâr

Temmet

VICTOR HUGO
NOTRE - DAME'İN KAMBURU (1)

Prof. Dr. Muharrem ŞEN (*)

Victor Hugo'nun bu romanı, çoğumuz tarafından, **Notre - Dame'in Kamburu** olarak bilinir; oysa bu, romanın gerçek adı değildir. Romanın asıl adı, Paris'te Ortaçağ'dan kalma bir kilisenin adı olan **Notre - Dame de Paris**'dir. Şüphesiz çevirmenler, kilisenin adının Türk okuyucuları için etkileyici olmayacağını düşünerek, romanı Türkçeye çevirirken **Notre - Dame'in Kamburu** olarak adlandırmışlardır. Ancak, **Notre - Dame de Paris** ile **Notre - Dame'in Kamburu** arasında fazla bir kelime farkı olmasa da, anlam bakımından bu iki başlık birbirinden çok farklıdır. Öyleyse **Notre - Dame de Paris**'yi **Notre - Dame'in Kamburu** olarak çevirmek oldukça hatalıdır. Romanın başlığını mutlaka Türkçeleştirmek gerekiyorsa, **Paris Notre - Dame Kilisesi** veya doğrudan doğruya **Notre - Dame Kilisesi** demek daha yerinde olur. Çünkü romanın asıl konusu, romandaki kamburun aşk öyküsü değil, Notre - Dame Kilisesi'dir. Hugo da bu nedenle romanına bu kilisenin adı olan **Notre - Dame de Paris** adını vermiştir.

Notre - Dame de Paris oldukça okuyucusu olan, birkaç kez filme alınan popüler bir romandır ve Romantik Ekolün şefi Victor Hugo'nun ilk önemli romanıdır. Ancak bu roman, ne Hugo'nun en önemli eseridir, ne de Fransız Edebiyatına önemli bir katkısı olmuştur. Bu roman, 1830'lu yıllarda tarihi roman modasına uyularak yazılmış, tarihi, aynı zamanda romantik bir romandır.

Hugo bu romanı yazdığı sıralarda, İngiliz tarihi roman yazarı Walter Scott Fransa'da, hatta bütün Avrupa'da sözü edilen, eserleri basılır basılmaz kapışılan bir yazardı. Romanları daha yayınlanır yayınlanmaz Fransızcaya çevriliyordu. Walter Scott tarzında roman yazmak moda olmuştu. Walter Scott'un romanları o güne kadar yazılan analiz ve duygusal romanlardan çok farklıydı. Romana yeni bir teknik, dramatik roman

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

(1) Radyo konuşmasıdır. 1984'de TRT; I'de yayınlanmıştır.

tekniklerini getirmişti. Ortaçağ, şövalyeler, yerel renk, pittoresk, bu romancının romanında yer alan unsurlardı. Birçok Fransız yazar Walter Scott'un etkisiyle kendini tarihi roman türünde denemişti. Kendini hemen hemen her türde deneyen ve hepsinde de başarılı olan Hugo da işte bu Scott modasına uydu ve 1831'de **Notre - Dame de Paris** adlı tarihi romanını yazdı. Tabii ki diğer eserlerinde olduğu gibi, bu eserinde de romantizmin kurallarını katı bir şekilde uyguladı.

Romanda hangi dönemden, hangi tarihi kişilerden ve nasıl söz ediliyor? Victor Hugo bu konuda da zamanının modasına uymuş, Ortaçağı seçmiştir. Uzun zamandır hor görülen ve bilinmeyen Ortaçağ, Hugo eserini yazdığı sırada rağbetteydi. Ortaçağ eserlerinde, kendi romantik fikirlerinin özünü bulan romantik yazarlar, Ortaçağın övgüsünü yapmaya başlamışlardı.

Ortaçağ o dönemde birdenbire güncelleşmişti. Ortaçağ ile ilgili müzeler açılıyor, bu çağa ait dokümanlar, tarihi eserler yayınlanıyordu. Chateaubriand'ın **Le Génie du Christianisme (Hristiyanlığın Ruhu)** adlı eserinde güzelliğini göklere çıkardığı gotik yapılar Hugo'yu daha gençliğinde etkilemişti. Böyle bir ortam içerisinde Hugo da bu eserine konu olarak Ortaçağı seçti.

Notre - Dame de Paris'de XI. Louis zamanında, 15. yüzyıl Paris'i söz konusudur. 15. yüzyıl Paris'i, dar karanlık sokaklarıyla, iyi kötü insanlarıyla, o yüzyıla özgü olaylarıyla, romantik bir aşk öyküsü arkasında canlı bir şekilde gözlerimizin önüne serilmektedir. Romandaki asıl olay bir aşk öyküsüdür. Ancak bu olayın kahramanları Vigny'nin romanlarında olduğu gibi tarihi kişiler değil alelade kişilerdir. Alfred de Vigny'nin kahramanları Richelieu'dür, Cinq - Mars'dır veya 13. Louis'dir. Balzac'ın romanlarındaki kahramanlar da o devirdeki tarihi kişileri temsil ederler. Oysa **Notre - Dame de Paris**'de tarihi kişiler romanın ikinci derecede kişileridir. Romanın asıl kahramanlarından Quasimodo Notre - Dame Kilisesi'nin çancısı, Esmeralda ise yanındaki keçisi ile sokaklarda dans eden Mısırlı çok güzel bir çingenedir. Romanda romanesk unsurlar bu iki kişinin üzerinde toplanmıştır.

Notre - Dame de Paris'de, Ortaçağı sembolize eden Notre - Dame Kilisesi, sanki romanın gerçek kahramanıdır. Olayın önemli bir bölümü bu kilisede geçer. Hugo bize Notre - Dame de Paris'yi uzun uzun tasvir eder, bütün güzelliği ile gözlerimizin önüne sermeye çalışır. Onun asıl anlatmak istediği yalnızca 15. yüzyıl Paris'i değil, bütün Ortaçağdır. Bunu da 15. yüzyılda birkaç yüzyıllık geçmişi olan Notre - Dame Kilisesi vasıtasıyla yapmaya çalışır.

Tarihi anlatmak için bir aşk öyküsü vasıta olarak kullanılmıştır. Şüp-

hesiz hiçbir tarihi kişiliği olmayan romanın kahramanları da birer vasıta-
dır. Daha doğrusu bu kişiler birer rehberdir. Okuyucu Ortaçağ müzesini
gezmeğe gelmiş bir turist, Quasimodo ve Esmeralda da mesleklerini iyi
taniyan birer rehberdir. Yazar, Notre - Dame Kilisesi'ni, Paris'i halkıyla,
sokaklarıyla, eğlenceleriyle tanıtmak için okuyucuları bu kişilerin peşine
takmıştır.

Yazar niçin Ortaçağ üzerinde durmaktadır? Bu dönemi yalnızca o
zamanki modaya uymak için mi seçmiştir? Bu konu üzerinde de kısaca
durmakta yarar vardır.

Victor Hugo'yu böyle tarihi bir romanı yazmaya iten şüphesiz Walter
Scott olmuştur. Ancak Victor Hugo'nun bu romanı yazmasında başka et-
kenler de vardır. Asıl onu böyle bir roman yazmaya iten, klasiklerle ro-
mantikler arasındaki savaş olmuştur. Bilindiği gibi klasik ekol ortaçağı
hor gören, yeren bir ekoldür. Romantik yazarlar, Ortaçağdan tiksinen
klasik yazarlara tepki olarak, Ortaçağ'a gönül vermişler ve Ortaçağı yü-
celtmışlerdir. 1830 yıllarında Ortaçağdan bahsetmek de moda olmuştur.
Hugo bu romanı ile iki modaya birden uymaktadır: Walter Scott moda-
sına ve Ortaçağ modasına.

Şüphesiz **Notre - Dame de Paris**'yi bir moda ürünü olarak görmek
yanlıştır. Hugo böyle bir konuyu, sırf klasiklere karşı cephe almış olmak
veya modaya uymuş olmak için değil, kendi görüşlerine, kendi felsefesi-
ne uyduğu için seçmiştir. Ortaçağda romantikler sevgiyi, duyguyu, libe-
ralizmi, çeşitliliği bulmuşlardır. Romantikler millî bir kaynaktan akan,
halk duygusunun saf coşkunluğundan başka bir şey olmayan ve saf in-
sanlığı olduğu gibi veren Ortaçağ edebiyatına derin bir ilgi duyarlar. Bu
nedenle romantik edebiyatın en canlı yönlerinden birini gotik sanatı, ya-
ni Ortaçağ sanatı teşkil eder. Romantiklerin prensiplerinden biri de "çe-
şitlilikte uyum"dur. Bu da gotik sanatta fazlasıyla mevcuttur. Hugo bu
nedenle Notre - Dame Kilisesi'ni uzun uzun tasvir eder, Notre - Dame'
daki çeşitliliğin birbirine nasıl uyum sağladığını göstermeye çalışır ve
dolayısıyla romantizmin savunmasını yapar.

Bu roman yayınlandığında, Notre - Dame Katedrali hemen hemen bir
harabe durumundaydı. Zamanla yıpranmış, ihtilalle bazı yerleri yıkılmış,
1793'de bazı serseriler tarafından hasara uğratılmıştı. Hugo'nun detaylı
tasviri dikkatleri üzerine çekti ve kilise restore ettirildi.

Notre - Dame de Paris'nin üzerinde durulması gereken bir başka
özelliliği ise, romanın kahramanı Quasimodo'nun çok çirkin bir yaratık olu-
şudur. Quasimodo kamburdur, topaldır; bir gözü kör, kulakları sağır, ol-
dukça çirkin, fiziki bakımdan tiksindirici biridir. Hugo'nun böyle birini ro-

manın kahramanı olarak seçmesi tabii ki rastgele değildir. Bu seçim de yine klasisizme bir tepkidir. Klasik yazarlar, gerçeğin yalnız bir yönünü görmüşler ve hep güzel olanı işlemişlerdir. Oysa çirkinlik de bir gerçektir. Her çirkin olan kötü demek değildir. Quasimodo çirkindir, korkunçtur ama, ruhî güzelliği vardır. Hugo'ya göre yazar hür olmalıdır. Ona göre şiir büyük bir bahçedir ve orada yasaklanmış meyve yoktur. Bu düşüncesini romanda da uygulamış, Quasimodo'yu yaratmıştır. Onun eserlerinde yalnız güzel olan, yüce olan yoktur. Güzel Esmeralda'nın yanında çirkin Quasimodo vardır. Çirkinle güzel bir aradadır. Tıpkı tabiatta olduğu gibi Quasimodo fiziken çirkin ama, ruhen yücedir. Hugo'nun istediği, tabiat, gerçek ve yerel renktir. Bu da **Notre - Dame de Paris**'de fazlasıyla vardır.

Romanın yapısı ve üslubu konusunda da kısaca şunları söyleyebiliriz: **Notre - Dame de Paris**'de tasvir ve digressionların, yani yazarın kendi görüşlerine sık sık yer vermesinin önemi büyüktür. Hugo'nun bu romanında bir de ikinci derecede olaylar vardır. Bütün bunlar romanı biraz kompleks hale getirir, ancak bütünlüğünü bozamaz. Romanın yapısı Notre - Dame Kilisesi'nin yapısına benzer; aynı şekilde çeşitlilik ve çeşitlilikler arasında uyum söz konusudur.

Hugo'nun eserlerinde üzerinde en fazla durulması gereken husus "antitez"ler, yani karşıt terzlerdir. Hugo antitezle düşünür, antitezle görür. Şiirde, tiyatrodaki, romanda hep antitez kullanır. İyilik - kötülük, güzellik - çirkinlik, gülünçlük - yücelik, büyüklük - küçüklük, ruh - madde, tanrı - şeytan, hürriyet - tutsaklık, suçluluk - suçsuzluk, bilgelik - cahillik, bütün bunlar eserlerinde yan yanadır.

Hugo'nun üslubunda imajların önemli bir yeri vardır. Dili zengindir. Klasikler gibi güzel kabul edilen kelimeleri değil, her türlü kelimeyi kullanır. Olayların anlatımında, tasvirlerinde, düşüncelerini sergilemede, diyaloglarında, cümleler net, açıktır. Tasvirleri sade, canlıdır. Sıfatları bazen aşırı bir şekilde kullanması belki eleştirilebilir. Ancak dili akıcıdır, sadedir, canlıdır. **Notre - Dame de Paris** tarihi bir romandır ama ,bir şairin romanıdır.

STENDHAL KIRMIZI VE SİYAH (1)

Prof. Dr. Muharrem ŞEN (*)

Kırmızı ve Siyah'ın kaynağı gerçek hayata dayanır. Stendhal bir gazetede okuduğu bir olayı romanının konusu yapar. Bu olay Berthet olayıdır. Berthet Grenoble yakınlarında bir demircinin oğludur. M. Michoud'un evine, çocuklarına bakmak, onları eğitmek üzere yerleşir. M. Michoud'un 36 yaşındaki sempatik, kültürlü karısı Mme Michoud ile aralarında ilişki doğar. Bunun farkına varan M. Michoud, Berthet'nin işine son verir. Berthet kendisine dini bir okulda iş bulur. Ancak yetersiz görüldüğü için kovulur. Daha sonra çocuk bakıcısı olarak, M. de Gordon adında birinin evine yerleşir. Berthet burada da duygusal maceralara girişince kendini yine kapıda bulur. Bundan sonra kendisine iş bulamaz ve bütün başına gelenlerde Mme Michoud'nun parmağının olduğu inancı ile, Mme Michoud'ya kilisede iki el ateş eder, ancak Mme Michoud ölmez. Berthet daha sonra yargılanır ve giyotinle idam edilir.

Bu gerçek olay **Kırmızı ve Siyah**'daki olaya şaşılacak derecede benzerdir. Ancak romanın kaynağı yalnızca Berthet olayı değildir. Laforgue olayı da **Kırmızı ve Siyah**'ın gerçekleşmesinde önemli rol oynamıştır. Aynı devirlerde, Laforgue adında bir marangoz metresini kıskançlıktan öldürür; bu olay da gazetelerde yer almış ve Stendhal'ın romanına kaynak olmuştur.

Ancak bütün bu gerçek hayata dayalı kaynaklara rağmen **Kırmızı ve Siyah** bir anahtar romanı olarak kabul edilmemelidir. Az önce sözünü ettiğimiz olaylar Stendhal'ın romanı için yalnızca bir hareket noktası olmuştur. **Kırmızı ve Siyah**'da Stendhal'ın ustaca şekillendirdiği bütün bir hayat tecrübesi yer alır. "Gerçeği" yalnızca "acı gerçeği" gözlerimizin önüne seren Berthet ve Laforgue'un hayat hikâyesine çok benzeyen

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

(1) Radyo konuşmasıdır. 1984'de TRT; I'de yayınlanmıştır.

Julien Sorel'in hayatı yalnızca bir vasıtaadır. Anlatılmak istenen basit bir hayat hikâyesi değildir. Stendhal gerçek bazı olayları romanına aktararak daha inandırıcı olmak istemiştir.

Bu romanda Julien Sorel'in toplum içerisindeki yükselişi ve düşüşü ile, Julien Sorel'in yaşadığı devirdeki Fransız toplumu bütün ayrıntıları ile gözlerimizin önüne serilmek isteniyor. Julien Sorel gençliğin simgesidir. Onun tecrübesi bütün bir Fransız gençliğinin tecrübesini yansıtır. Romanın sonundaki başarısızlığı ise, Fransız gençliğinin başarısızlığıdır.

Julien Sorel vasıtasıyla zamanın Fransız gençliği anlatılırken, o zamanın Fransız toplumu bütünüyle anlatılmak istenmiştir. **Kırmızı ve Siyah**, alt başlık olarak "1830 yıllarının tarihi olayları" başlığını taşımaktadır. Bu alt başlık Stendhal'ın amacını bize açıkça gösteriyor. Restorasyon döneminin Paris'i, Fransız toplumu şiddetli bir şekilde yerilmektedir. Paris her türlü çıkarıcılığın ön planda tutulduğu, entrikaların çevrildiği, iki yüzlülüğün alıp yürüdüğü, küçüklerin ezildiği bir komedi sahnesidir. Aristokrasi tabakasının yine ihtilalden önceki gibi yaşama isteği, bu sınıfın iktidarı ele geçirebilmek için hazırladığı entrikalar, zengin burjuva sınıfının asillik ünvanlarını nasıl elde ettiği, imparatorluk hayalleri kuran Bonapartçılar, siyasi iktidarı elinde tutan kilisenin çevirdiği dolaplar ustaca sergileniyor. Bu sosyolojik araştırmadan Stendhal şu karamsar sonuca varıyor: Böyle bir toplumda mutlu olunamaz.

Kırmızı ve Siyah aynı zamanda bir töre incelemesidir, töre romanıdır. Gözlemci bir yazar olan Stendhal uzun zaman yalnızca bir psikolog ve bir ahlakçı olarak görülmüştür. Stendhal'ın en büyük özelliği realist, yani gerçekçi bir romancı oluşudur. **Kırmızı ve Siyah** Restorasyon dönemi Fransız toplumunun güzel, canlı, gerçekçi bir tablosudur.

Romanın başlığı da oldukça anlamlıdır. Stendhal önce romanına **Julien** adını verir. **Julien** adından vazgeçip, romanına **Kırmızı ve Siyah** adını vermesi boşuna değildir. Bu, romanın asıl konusunun Julien'in hayat hikâyesi olmadığını, asıl konunun **Kırmızı ve Siyah** renklerin temsil ettiği toplum olduğunu gösterir. Ancak Stendhal'ın romanına **Julien** adını verebilmesi Julien'in romanda ne denli önemli rol oynadığını gösterir. Romanda kırmızı renk, devrim ve imparatorluğu, orduyu simgeler. Siyah renk ise, Restorasyon dönemini, kiliseyi simgelemektedir.

Bu konuda eleştirmenler çeşitli yorumlar yapmaktadırlar. Bir kısım eleştirmenlere göre de kırmızı ve siyah kumar aleti rulet'in renkleridir. Stendhal'a göre hayat bir kumardır, oyundur. Julien siyah üzerine oynamış ve kaybetmiştir.

Romanın yapısı, tikniğine gelince, Stendhal zamanının modasından,

yani Walter Scott modasından uzak durur. Balzac'ın romanlarını Scott etkisiyle serim, düğüm ve çözüm olarak üç bölüm halinde yazdığını biliyoruz. Stendhal romanını yazarken kompozisyon konusunda ince hesaplar yapmaz. **Kırmızı ve Siyah**'ta epizodlar basit bir şekilde birbirini takip ederler. Roman bölümlerden oluşur, bu bölümlerin sıralanışı da bazen rastgeledir. Julien'in hayat hikâyesi düzenli, kronolojik bir şekilde sayfalar halinde anlatılır.

Kırmızı ve Siyah'ın bölümlerinin birinde epigraf olarak şöyle bir cümleye rastlarız: "Roman yol boyunca gezdirilen bir aynadır." Bu cümle **Kırmızı ve Siyah**'ın yapısını çok güzel açıklamaktadır. Bu cümleden, Balzac'ın yaptığı gibi, görülen her şeyin tasvirini yapmak gerektiği anlamı çıkmamalıdır. Gerçeğin fotoğrafını çıkarmak söz konusu değildir. Stendhal'a göre detayda aşırılık sanatı küçültür. Bir yerin titiz, detaylı tasviri yerine, gerekli olanı, anlamlı olanı, anekdotik olanı değil tipik olanı tasvir eder.

Romanın bütünlüğünü, devamlı varlığı ile romanın kahramanı Julien sağlar. Aynı yol boyunca gezdiren Julien'dir. Anlatıcı hep Julien'i takip eder, hep onunla birlikte; her şey bu kahramanın etrafında oluşur.

Stendhal'ın realizmi sübjektif bir realizmdir. Gerçek daima **Kırmızı ve Siyah**'ın kahramanlarının, özellikle de Julien'in gözleriyle görülür. Julien'in bakış açısı romanda en etkin rolü oynar. Onun görmediğini biz de görmeyiz, bilmediğini biz de bilmeyiz. Bu romanda önemli olan Julien'in bakış açısıdır, ancak bir de yazarın bakış açısı vardır. Yazar romanda zaman zaman araya girer, kendi görüşlerini söyler. Balzac da aynı şekilde romanlarında sık sık olayı keser ve açıklamalarda bulunur. Bu iki yazarın romanda araya girmeleri birbirinden farklıdır. Balzac bize yalnız bilgi vermek için, bizi aydınlatmak için araya girer. Oysa Stendhal araya girince olay hakkında veya konu hakkında kendi düşüncelerini söyler. Ancak bu, romandaki kişilerin otonomisini bozamaz.

Bu araya girmeler hiçbir zaman yersiz değildir. Romanda kişilerini yönlendirdiği kanısını uyandırmaz. Stendhal kişilerini belirli kalıplara sokmaktan, onlara daha önceden bilinen bir karakter atfetmekten kaçınır. Okuyucu her şeyi sırası geldiğinde öğrenecektir.

Stendhal'ın üslubuna gelince, **Kırmızı ve Siyah**'ın yazarı tasviriden uzak durur. Vergy ormanları veya "L'Hôtel de la Mole"un salonu bir kaç kelime ile anlatılır. Kişilerin tasviri de çok kısadır. Stendhal romanının kişilerini biraz Voltaire gibi tasvir eder. Örnek olarak, "bıyıklı gençler" der, "yelekli adam", der. Bıyığın tellerine varana kadar, yeleşin düğmelerine varana kadar tasvir yapmaz. Öz söyler, az söyler, Cümleleri de kı-

sa ve özdür. Rousseau, Chateaubriand, George Sand, Villemain gibi romantiklerin tumturaklı üslubuna, Voltaire'in, Fenelon'un, Montesquieu'nün sade üslubunu tercih eder. Onda retorik, yani güzel söyleme özen-tisi yoktur. Stendhal'a göre bir yazar sade ve tabii olmalıdır.

SUBJECTIVITE ET OBJECTIVITE NARRATIVES DANS LES ROMANS D'ANDRE MALRAUX

Doç. Dr. Hüseyin GÜMÜŞ (*)

André Malraux est un auteur contemporain français d'un certain nombre de romans et d'essais sur l'art. Son oeuvre demande à être étudiée objectivement comme une oeuvre littéraire. Nous avons entrepris d'étudier ici, dans le cadre d'un certain article "la subjectivité et l'objectivité narratives dans les romans d'André Malraux" où l'on va montrer comment l'auteur se glisse du récit de la première personne "Je" à la troisième personne "Il". Selon Malraux l'art du roman est comme un art tragique, car c'est le roman par excellence qui permet d'exprimer le tragique. Le roman est un moyen de connaissance de l'homme que Malraux considère comme une condition nécessaire pour le roman; il y incarne le conflit fondamentale de l'homme et du monde, sujet central de ses romans. Il définit ainsi le roman comme un moyen "d'expression privilégiée du tragique et de l'expression humaine." La distinction des genres n'existent pas pour lui. L'originalité du romancier selon lui est de pouvoir transformer le monde réel et de lui donner la nature de l'oeuvre d'art; et le romancier s'exprime pour atteindre à un tel monde. La matière du roman est chez lui la lutte de l'homme contre son destin, et l'homme trouve dans cette lutte sa dignité qu'il ignore en lui: la connaissance de cette dignité est déjà la victoire de l'homme.

Malraux a choisi le genre romanesque pour atteindre au monde de l'art. L'artiste, en créant domine son destin. Le but de Malraux est de "donner conscience à des hommes de leur grandeur qu'ils ignorent en eux." Malraux est de ceux qui croient que la littérature peut être une expression profonde l'homme. S'il utilise les cadres du roman, c'est parce qu'ils lui ont paru les plus convenables à l'expression de la totalité de l'homme et à la définition de son plus haut niveau.

(*) Selçuk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi.

Le narrateur et le point de vue.

Il est évident qu'un événement ne peut pas se raconter lui-même, et qu'il a besoin d'une médiation pour être présenté au lecteur. La construction d'une situation simulée s'avère pédagogiquement rentable afin de comprendre qui est le narrateur.

Le fait est qu'un roman dont l'histoire est racontée par quelqu'un est la narration d'une fiction. On entend par fiction ce qui est conté dans le roman, et par narration la manière de conter. Le romancier doit longuement réfléchir pour savoir comment il raconterait son histoire et il présenterait les événements.

Du choix du narrateur dépend le point de vue selon lequel les faits sont présentés. On sait communément que le narrateur possède une vision illimitée ou une vision limitée des péripéties qui animent l'univers du roman. Selon la première, le narrateur non présenté dans la fiction domine histoire et personnages, c'est un narrateur omniscient; la seconde est un point de vue d'un narrateur mêlé à l'action.

Il existe trois combinaisons de la vision limitée dont la première est le narrateur - agent ou narrateur - protagoniste qui parle de lui à première personne ainsi qu'il se cache derrière l'anonymat de la troisième personne; la deuxième est le cas du narrateur - protagoniste qui se cache derrière l'anonymat de la troisième personne; la troisième est le narrateur - témoin qui dit "je", mais qui n'est plus le héros du roman, c'est un personnage secondaire qui raconte l'histoire du protagoniste.

Etant donné que la fonction du récit est de raconter une histoire, de rapporter des faits réels ou fictifs, Malraux choisit le roman qui lui paraît le genre le plus approprié: ses fictions n'étaient jusqu'alors que des fictions farfelues.

Récit dans les Conquérants : le narrateur anonyme

L'histoire des **Conquérants** est à la première personne. Elle est rapportée par un narrateur anonyme qui participe lui aussi aux événements qu'il relate (1).

Le récit fait au présent apparaît comme une sorte de journal tenu presque au jour le jour, et parfois même heure par heure. Mais il y a un léger décalage entre le moment où se déroulent les événements et le

(1) André Malraux, *Romans*, Paris, Pleiade - Gallimard, 1947 (*Les Conquérants, la Condition Humaine, l'Espoir*).

moment où le narrateur les relate. Malgré cela on n'a pas le sentiment de lire le récit des événements passés; on a l'impression de vivre l'action en même temps que le narrateur au moment même où elle se déroule.

Le narrateur n'est pas un pur témoin des événements, il n'a aucune individualité et il n'est pas un personnage romanesque. C'est pourquoi le lecteur devient pratiquement un acteur du drame au lieu d'en être le spectateur.

Malraux a voulu créer un personnage à travers lequel il puisse exprimer son expérience asiatique. Dans la postface ajoutée au livre, il estime que son oeuvre a surnagé "pour avoir montré un type de héros en qui s'unissent l'aptitude à l'action, la culture et la lucidité."

Il est certain que les **Conquérants** sont une monographie de Garine, comme Malraux l'affirme. Il choisit d'utiliser une technique de narration qu'il connaît bien: c'est l'utilisation du "je", qui lui est familière par les **Lunes en Papier, Ecrits pour une idole à Trompe et Royaume farfelu**.

Le narrateur qu'il décide d'utiliser, n'est pas un personnage principal du livre. Faire de Garine le narrateur, c'est se condamner à une technique de narration d'analyse psychologique. L'auteur d'un roman cherche à donner au lecteur le même compréhension de son personnage que celle qu'il en a lui-même. Le problème est double: le romancier doit, d'une part, définir sa position par rapport à ses personnages; il doit décider, d'autre part, quelle sera la nature de ce que cette compréhension atteint. Le romancier classique considère la psychologie comme un ensemble fixe de sentiments dont on peut décomposer les motivations ou analyser les variations sans occuper du monde extérieur: il se place donc à l'intérieur de son personnage et s'adonne en toute bonne conscience à l'introspection.

Le romancier peut aussi considérer la psychologie comme ce qui donne au monde son sens, son organisation, et en ce sens il est évident qu'on peut décrire isolément les phénomènes psychologiques. Le héros est ce qu'il fait et sa conduite est la révélation de son être. Le romancier se place donc à l'intérieur du personnage de façon à pouvoir écrire ses actes et la totalité du sujet/monde extérieur. Bien des romanciers adoptent tantôt l'une tantôt l'autre.

Confier le récit des événements à un narrateur anonyme, c'est lui permettre de décrire Garine, de l'analyser et de le créer. Ce narrateur, vis-à-vis de l'histoire qu'il raconte et des personnages qu'il décrit, se trouve dans la situation du romancier et plus précisément dans celle de

Malraux lui-même, car c'est de son expérience asiatique que Malraux tire son roman.

Malraux aurait donc joué un rôle, à Canton, assez semblable à Garine. Mais il ne serait arrivé qu'à Canton après les événements relatés dans les **Conquérants**. Ces événements dont il fait le sujet, ont lieu entre le 25 juin et 18 août 1925, et Malraux a quitté Canton, malade comme Garine, à la fin de 1925. Il y est donc resté moins de six mois. Son séjour à Canton nous indique qu'il se trouvait dans la situation du narrateur plutôt que dans celle de Garine.

Dans la première partie du livre, les événements de Canton sont d'ailleurs présentés à travers leur impact sur les passagers du paquebot et sur les délégués du Kuomintang à Colombo, Saïgon et Hong-Kong: le narrateur n'est donc qu'un témoin.

Malraux n'a pas du tout participé à l'action et il n'a pu en avoir connaissance que par ceux qui avaient participé, exactement comme le narrateur n'a connaissance d'un grand nombre de faits que par des conversations avec ceux qui les connaissent. La seule différence est que le narrateur vit l'action au présent, alors que Malraux n'a pu que la connaître au passé.

Le choix significatif est précisément l'utilisation du présent. Malraux a voulu que le narrateur soit le témoin des événements en train d'avoir lieu, de façon à mieux dater et authentifier son livre. C'est la raison pour laquelle il utilise pour la première fois le réel comme l'élément de sa création. Ses fictions n'étaient lors que des fantaisies farfelues. C'est ainsi qu'il a réussi, dans les **Conquérants**, à utiliser le présent historique. Le narrateur y est le chroniqueur fidèle des événements, il y est le délégué de l'auteur.

Cette sorte de choix pour rapporter l'histoire des **Conquérants** asoutit à la participation du lecteur à l'action. C'est une participation qui repose sur la complicité voulue entre le romancier et son lecteur. Le narrateur n'existant pas en tant que personnage, le lecteur ne peut que s'installer dans sa conduite et s'identifier à lui. Le narrateur est dans la situation même de l'auteur vis-à-vis de l'histoire et des autres personnages, c'est aussi à l'auteur que le lecteur s'identifie. Mais dans la mesure où le lecteur s'identifie ainsi au narrateur/romancier, et où il se convainc de l'authenticité historique des événements rapportés, il a le sentiment de lire un reportage et non plus un roman.

Malraux utilise très souvent cette sorte de reportage dans ses romans. L'utilisation d'un narrateur anonyme dans les **Conquérants** est

totale­ment injustifiée. L'é­troitesse de ce procé­dé entraîne des difficultés qui affectent le traitement du sujet lui-même. Si c'est d'abord le portrait de Garine que veut faire Malraux, le titre de son livre n'en est moins les **Conquérants** et non le **Conquérant**, suggérant par là que Garine, plus qu'un individu, est l'incarnation d'une certaine attitude envers la Révolution chinoise à Canton. Mais si Malraux veut expliquer aussi le sens politique, social et métaphysique de cette révolution, le point de vue du narrateur sera trop limité. Il participe certes à la révolution.

Le narrateur, ami personnel de Garine, n'a pas de rôle bien défini dans la révolution: il sait le cantonais et il traduit des affiches de propagande. Il est le bras droit, le confident de Garine, il l'accompagne partout et il est en contact avec tous les personnages qui gravitent autour de lui. Il est peut-être au courant des événements quand tous les renseignements affluent à la propagande. Quand Garine fait quelque chose d'important ou voit quelqu'un sans lui, il lui résume tout ce qui est passé. L'exemple est la lecture par Garine au narrateur, du récit de son entrevue avec Tcheng Dai. Celui-ci étant un personnage important qui s'oppose à Garine, leur confrontation est inévitable. Et le résultat de cette confrontation doit être communiqué au lecteur. Il pourrait être sous forme de conversation rapportée entre Garine et le narrateur.

Le livre n'est pas seulement le point de vue limité du narrateur sur la Révolution chinoise, il est aussi le sens historique, social et métaphysique de cette révolution. De ce point de vue, Léon Trotsky juge la manière de raconter la révolution et la considère incomplète :

"Le livre s'intitule roman. En fait, nous sommes en face de la chronique romancée de la Révolution chinoise dans sa première période, celle de Canton. La chronique n'est pas complète. La poigne sociale fait parfois défaut. En revanche, passent devant le lecteur, non seulement de lumineux épisodes de la révolution, mais encore des silhouettes nettement découpées qui se gravent dans la mémoire comme des symboles sociaux." (2).

Et la réponse de Malraux à ce reproche est comme suivant :

"Ce livre n'est pas une 'chronique romancée' de la Révolution chinoise, parce que l'accent est mis sur la relation entre l'individu et l'action collective seule." (3).

(2) Léon Trotsky, "La Révolution étranglée", article cité dans *Les Critiques de Notre Temps et Malraux*, Paris, Garnier Freres, 1970, p. 35.

(3) André Malraux, "Réponse à Trotsky", *Ibid.*, p. 44.

Ce livre est avant tout pour Malraux, une accusation de la Condition humaine. Si le sujet du livre est la relation entre l'individu et l'action collective, le point de vue du narrateur anonyme tend à privilégier aux dépens de l'action collective, ce qui explique la réponse à Trotsky. Reproche auquel Malraux réagit d'autant plus vivement qu'il n'a pas le sentiment d'avoir voulu faire cela.

Quand Malraux avait écrit en 1927 les **Conquérants**, il n'était qu'un apparenti romancier. Et quand il avait publié la **Condition humaine**, son chef-d'oeuvre, tout le monde l'admire intégralement, ainsi que Trotsky. Malraux a si bien conscience de n'être pas encore capable d'exprimer vraiment tout ce que la Révolution chinoise lui inspire qu'il va s'atteler à la **Voie Royale** avant d'entreprendre la **Condition humaine**.

Le récit dans la Voie Royale : essai de l'utilisation de "IL".

Le récit de la **Voie Royale** (4) est très simple: Claude Vanneq, jeune archéologue part en pleine brousse cambodgienne à la recherche des statues, accompagné d'un aventurier danois, nommé Perken. Une fois toutes les statues découvertes il accompagne à son tour Perken, à la recherche d'un déserteur français nommé Grabot chez les tribus insoumises. Ils ramènent Grabot. Perken blessé au genou, rongé par la gangrène, meurt dans la forêt sans pouvoir atteindre ce royaume qu'il avait fondé dans la brousse et qu'il voulait préserver.

Le livre est un simple roman d'aventures, débarrassé de toute résonance politique. On peut y découvrir une situation historique précisée, c'est le colonialisme. Mais ce n'est pas une toile de fond. Le vrai sujet est l'aventure de Claude et de Perken dans la brousse.

Il y a deux personnages, et le récit est fait à la troisième personne "il." C'est un procédé objectif. Le point de vue adopté par le romancier pour dérouler son histoire est celui des personnages, et le plus souvent, celui de Claude.

Le héros du livre qui est réalité Perken, apparaît d'abord dans la première partie, vu par Claude, de la même façon que Garine apparaît vu par le narrateur. Mais cette fois le héros entre en scène dès le début du livre, et le récit est fait à la troisième personne. Claude est le personnage bien défini et non plus un narrateur anonyme.

(4) André Malraux, *la Voie Royale*, Paris, Livre de Poche, 1963 (Paris, B. Grasset, 1933).

Perken est une présence mystérieuse, une légende pour Claude et pour le lecteur. Pendant les deux cents pages le lecteur sera vis-à-vis de Perken, dans la situation de Claude: c'est ensemble qu'ils découvrent peu à peu le personnage. Le rapport Claude-Perken est de la même nature que le rapport narrateur-Garine dans les **Conquérants** et en outre la structure du dénouement est strictement identique dans les deux livres. De même que Garine malade, en proie du sentiment de l'absurde se retrouve lorsqu'il doit agir une dernière fois, de même que Perken oublie un instant la gangrène qui le ronge lorsqu'il s'agit de combattre la colonne siamoise qui vient pour établir la voie ferrée.

C'est la raison pour laquelle on peut se demander pourquoi Malraux a écrit la **Voie Royale** après les **Conquérants**: la **Voie royale** écrite 1928 - 29 relate en partie l'expédition de Malraux au temple de Bentéai - Srey qui a lieu en Novembre - Décembre 1924, alors que les **Conquérants** écrits en 1926 - 27 sont le fruit de l'expérience politique de Malraux en Asie, expérience vécue d'abord en Indochine dans la première moitié de 1925, et à Canton, de Août à Décembre de la même année. Les **Conquérants** sont le premier volume de la trilogie sur la révolution que complètent la **Condition Humaine** en 1933 et **l'Espoir** en 1937.

Il est peut-être possible de comprendre la place de la **Voie royale** dans l'oeuvre de Malraux, si l'on peut expliquer pourquoi le livre a été écrit après les **Conquérants**, et pourquoi il prend le même dénouement.

Garine, héros des **Conquérants** meurt à la fin du livre, de même Perken, héros de la **Voie royale**, parce que la mort est le résultat d'une maladie liée à leur nature propre. Cette maladie a une explication médicale: Garine succombe à des fièvres tropicales, Perken à la gangrène. Tous les deux sont vaincus parce qu'ils ne réussissent pas à maintenir l'équilibre entre leur vie active et leur vie inconsciente. La maladie est venue à bout de l'effort constant de Garine et de Perken et ils succombent.

Or l'échec de Garine dans les **Conquérants** est dans un certain sens l'échec de Malraux. Tout ce qu'on sait de l'action de Malraux en Indochine et à Canton suggère l'échec: Malraux a découvert les statues qu'il cherchait, mais il a connu la prison, et finalement il n'a tiré aucun profit matériel de sa découverte, c'est ce qui explique l'un des motifs de l'expédition de Claude Vanneq.

Malraux a fondé un journal militant en faveur du nationalisme indochinois: **l'Indochine** qui n'a vécu que du 17 Juin au 14 Août 1925. Cependant le séjour de Malraux à Canton, n'ayant ni le passé ni les

prestiges de Garine, il a pu être assez mal traité par les révolutionnaires locaux. L'échec final de Garine reflète dans une certaine mesure l'échec de Malraux homme d'action, et il n'est pas exclu que les raisons profondes de l'échec de Malraux soient de même nature que celles de l'échec de Garine.

D'où la nécessité de prendre dans la **Voie royale** le même couple **Moi - Lui - narrateur - Garine**, mais cette fois en l'équilibrant et en donnant à chaque membre du couple, la même importance, de sorte que le **moi - Claude** ne succombe pas dans le naufrage de **lui - Perken**.

Si bien que finalement l'échec de l'homme d'action est la réussite de l'artiste, Malraux écrivain est véritablement né. C'est enfin au contact de l'Asie et de l'action que Malraux a trouvé sa véritable voie.

La révolution est devenue, pour Malraux, un contenu pour la narration: le point de vue subjectif d'un narrateur anonyme dans les **Conquérants** est impuissant à rendre la complexité des événements. Le personnage qu'il a créé ne peut plus réussir. Avant de pouvoir de nouveau aborder la révolution, Malraux découvre un point de vue nouveau et un personnage qui puisse évoluer et qui puisse l'aider à passer de l'aventurier au révolutionnaire. Ce point de vue est le récit objectif restreint au champs de vision d'un personnage: Claude, c'est du passage du récit de la première personne "Je" à la troisième personne "IL".

La mort de Garine était irréparable parce que le narrateur, n'existant pas en tant que personnage, ne pouvait prendre la relève, mais la mort de Perken est féconde, parce que son ami Claude reviendra et pourra continuer à vivre.

Or Claude à la recherche des statues, est en un sens, Malraux pendant l'expédition de Bentéai Srey, de même que le narrateur des **Conquérants** apparaissait aux yeux du lecteur comme identique à Malraux lui-même. Mais Claude est un personnage qui vit et il pourra revivre et réserver.

Il n'est pas non plus difficile de voir comment la narration du récit objectif au champs de vision d'un personnage, deviendra celle de la **condition humaine**. Malraux a su s'effacer absolument derrière ses personnages, et il s'est trouvé satisfait de cette nouvelle narration. Il est en possession de son outil, il a trouvé sa voix, il peut s'attaquer à nouveau à son vrai sujet: la Révolution. Il écrit ainsi la **Condition Humaine**.

Le récit dans la Condition Humaine : **Participation - distinction.**

La **Condition humaine** débute par la scène où Tchen assassine le négociant d'armes Tan Yen Ta. Le récit au passé fait à la troisième personne du point de vue de Tchen. Le lecteur se trouve immédiatement derrière lui. Il le suit comme l'ombre, il voit ce qu'il voit, il éprouve les mêmes sensations que lui et il est si prêt qu'il entend parfois ce qu'il pense. Le récit est en style en directe libre. Les autres phrases qui ne rapportent pas directement ou indirectement les pensées de Tchen, sont consacrées à noter l'éclairage et les sons ou à décrire des gestes. On voit rarement l'intervention de l'auteur dans des réflexions directes et pour résumer l'état de la fascination qui est celui de héros. C'est cette sorte de narration que Malraux attend: dès la première page le lecteur se trouve plongé dans une action violente, arraché à lui-même, à son monde tranquille, et s'identifiant près du héros il vit son angoisse, tout en demeurant spectateur. C'est la narration purement objective.

Ce qui est important pour Malraux, c'est l'adaptation d'un roman au théâtre: le champ de vision du lecteur qui est restreint à celui du personnage principal, de la même manière qu'au cinéma le champ de vision du spectateur est celui de la caméra; le caméra comme le personnage est toujours en situation dans le monde, la réalité que Malraux propose, le lecteur l'acceptera d'autant mieux qu'il la perçoit exactement de la même manière qu'il perçoit la réalité quotidienne.

Tout le livre est le récit selon cette sorte de narration. C'est un récit objectif également, fait à la troisième personne tour à tour du point de vue de Kyo, de Katow, de Gisors, de Ferral, de Clappique, de Hemelrich et de Chpilewsky, personnages centraux du livre.

Malraux fait preuve de beaucoup d'ingéniosité pour raconter les événements à travers un personnage, soit en les résumant dans des dialogues, soit en utilisant des lettres. L'intervention de l'auteur arrive à temps pour faire prendre au lecteur conscience qu'il s'agit d'une scène racontée ou non vécue, car le temps des verbes est toujours l'imparfait de style indirect libre.

Le lecteur devient témoin, non plus participant. Les interventions de l'auteur, rompant le point de vue restreint d'un personnage, ne sont pas une erreur, mais un effort systématique et conscient de rendre possible au lecteur un certain recul. Après avoir sympathisé avec un personnage, en ayant des événements, la même vision que lui, le lecteur prend du champ et contemple ce personnage.

La narration "participation - distinction" devient ainsi un schème dramatique dans l'oeuvre de Malraux. Dans la tragédie, le spectateur s'identifie au héros, mais cette identification n'est pas toujours totale. Malraux atteint cette distance esthétique entre lecteur et le héros, qui est nécessaire pour la tragédie, en brisant la consistance du point de vue d'un personnage, d'une part par le moyen d'une véritable structuration cinématographique de la scène, d'autre part par le moyen de l'intervention de l'auteur à la manière du chœur antique.

La concordance entre le début et la fin apparaît comme une preuve de cohérence dans la construction du récit et aussi comme un moyen privilégié, pour le romancier, d'exprimer sa pensée et sa vision du monde. Dès la première page on pose des questions auxquelles on répond par le développement et surtout par le dénouement du roman. Du rapprochement systématique entre le début et la fin du roman, Roland Barthes tire une méthode structurale :

"...établir d'abord les deux ensembles limites, initial et terminal, puis explorer par quelles voies, à travers quelles transformations, quelles mobilisations, le second rejoint le premier ou s'en différencie: il faut en somme définir le passage d'un équilibre à un autre, traverser la 'boîte noire' (5)".

La Condition humaine commence par un coup de poing, le terroriste face à sa victime endormie, se demande à quel moment et comment frapper. Ce procédé est traditionnel qui consiste à commencer le livre alors que l'action est engagée pour revenir ensuite plus ou moins longuement à des fins explicatives sur une époque antérieure. Mais Malraux donne à son attaque une brutalité renforcée par le clair - obscur et par l'éclairage intermittent. Ombre et lumière qui soulignent le détail, le coup à porter, l'angoisse, le meurtrier qui s'interroge en un clair, voilà déjà tout le livre.

À la fin du livre, le vieux Gisors et May, sa belle fille, qui ont survécu presque seuls à la répression, évoquent la mort de Kyo: la révolution a échoué mais elle n'est pas vaincue et May n'a pas renoncé. Malraux met le point final aux destinées de leurs personnages et il n'y a plus rien à rajouter à l'histoire ou seulement il l'interrompt et le récit qui se termine n'a été qu'un épisode dans une vie: May continuera peut-être sa lutte pour la justice.

(5) Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, suivi de *Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, 1953 - 1972, p. 146 - 147.

Le récit dans *Le Temps du Mépris* :
Essai de l'analyse psychologique

Le Temps du Mépris est une courte nouvelle comme l'appelle Malraux lui-même. Le héros Kasner est arrêté et emprisonné par les Nazis qui croient tenir en lui un important chef communiste. Mais un autre communiste se fait passer pour Kasner qui est libéré et réussit à rejoindre sa femme.

Le récit est à la troisième personne du point de vue de Kasner. Comme Kasner est le seul personnage et que le sujet du livre est simple, ce point de vue unique est suffisant.

Malraux évite le récit à la première personne qui le conduirait au monologue intérieur. Il tient à montrer la lutte du héros contre la folie qui naît de la solitude. Le cinquième chapitre du livre est consacré à décrire les hallucinations de Kasner.

Il commence comme un récit subjectif, le "Je" apparaît. Mais il s'agit d'un discours de Kasner, clair, logique, ordonné, discours qui s'adresse "aux camarades" et qui est destiné à vaincre les hallucinations. Ce discours est un acte, un suprême effort de volonté pour échapper au gouffre de la subjectivité et de la "folie avec son mal aspect de crapaud." Ce discours se justifie, puisque Kasner, chef communiste, a l'habitude de parler et de s'adresser aux militants du parti. Mais si Kasner, commençant à croire qu'il devient fou, se conduit encore comme un chef communiste, c'est qu'il s'est si totalement identifié à sa fonction qu'il n'est plus qu'un robot déshumanisé, c'est ce qui ne peut que nuire à la crédibilité du personnage. Il eut été aussi logique et certainement plus efficace de donner au lecteur le monologue intérieur du héros: le choix de Malraux révèle son attitude vis-à-vis de l'analyse psychologique.

Malraux ne peut se contenter de raconter l'histoire du point de vue de Kasner seulement. Dès le début du livre, on butte sur des phrases qui ne peuvent être pensées par Kasner. C'est la raison pour laquelle on voit de temps en temps l'intervention de l'auteur, mais ce genre d'intervention ne peut jouer ici le même rôle que celui de la **Condition humaine**, car au début du livre, aucune identification n'a pu se traduire entre le lecteur et Kasner. En fait, à cause de ces interventions, l'identification ne s'établit jamais entre le lecteur et le héros, et c'est peut-être une des raisons de l'échec du livre. Car, si Malraux essaie de faire une tragédie, il a besoin de participation du lecteur. Il ne dit pas que **Le Temps du Mépris** est une tragédie, mais le monde qu'il incarne est celui de la tragédie.

"Le monde d'une oeuvre comme celle-ci, le monde de la tragédie, est toujours le monde antique; l'homme, la foule, les éléments, la femme, le destin. Il se réduit à deux personnages, le héros et son sens de la vie; les antagonismes individuels, qui permettent au roman sa complexité, n'y figurent pas" (6).

Malraux a le choix entre la narration purement subjective et le monologue intérieur d'une part, et la narration objective, l'histoire confiée au seul point de vue du personnage, sans l'intervention de l'auteur d'autre part. C'est peut-être la raison pour n'avoir pu se résoudre à choisir la seconde formule qu'il a raté le **Temps du Mépris**.

Le récit dans l'**Espoir**: récit objectif
Participation du lecteur à l'action.

Dans l'**Espoir**, le véritable héros n'est plus un personnage ou un groupe de personnages, c'est la révolution telle qu'elle s'incarne dans la guerre civile d'Espagne (7).

On peut narrer de deux manières une guerre: par le moyen d'un individu perdu dans la bataille et qui ne comprend rien à ce qui se passe; et par le moyen d'un historien qui domine de haut la bataille et en découvre le sens.

Dans le premier cas, le récit est fait du point de vue d'un individu, du participant anonyme. Dans le deuxième cas, le récit est fait du point de vue d'un stratège. Mais quelquefois des chapitres de bataille et des chapitres de tactique se sont succédés en montrant la guerre et en l'expliquant. Le ton des chapitres d'explication est très différent de celui des chapitres de l'action, et ce contraste contribue à créer chez le lecteur un sentiment de détachement et d'objectivité.

Le livre est écrit à troisième personne, et l'action est racontée en général du point de vue des personnages. L'action est si vaste par rapport à celle des romans précédents. Il ne s'agit plus d'une ville, mais de l'Espagne tout entière. Le lecteur vit l'action par les yeux des personnages et il y a un grand nombre de personnages. Le lecteur pouvait rester souvent avec les six personnages de la **Condition humaine** pour que l'identification lecteur - personnage soit possible.

(6) André Malraux, *Le Temps du Mépris*, Paris, Gallimard, 1935, S. 8.

(7) De 1936 à 1937 Malraux est en Espagne. Il écrit l'*Espoir* dans la deuxième moitié de 1937 et il le publie quand la guerre civile dure encore. C'est sur cette matière chaude et vivante que Malraux travaille et il n'y a aucun recul dans le temps, et il ne quitte sa mitrailleuse d'aviateur que pour écrire.

Dans l'**Espoir** le lecteur doit s'identifier avec plus de trente personnages, et même avec les personnages les plus importants. Dès qu'un personnage est resté en scène pour faire naître chez le lecteur un sentiment de familiarité et de sympathie, il est tué ou bien disparaît momentanément du livre pour ne reparaitre que plus loin, car selon Malraux les personnages sont moins importants que la guerre même. Il plonge le lecteur dans cette guerre et il le submerge. Le lecteur fait la guerre avec les anarchistes de Barcelone, avec les pompiers de Madrid, avec les assiégés de l'Alcazar, avec les gardes civiles de Ximènes, avec les soldats de Manuel, avec les aviateurs de Magnin.

Malraux donne au lecteur la sensation de la guerre vivante et sanglante. Cette fragmentation extrême du point de vue suggère qu'il s'agit de tant d'angles de prises de vues au sens du cinéma plutôt que de celles du point de vue au sens traditionnel du roman.

Cette narration est l'épanouissement de celle déjà employée dans la **Condition humaine**. Du point de vue de la technique du cinéma, l'**Espoir** est un livre typique où l'utilisation des procédés habituels est la plus systématique et la plus poussée. Ce livre est aussi le dernier écrit de Malraux, du point de vue de la narration objective.

"Le roman qui n'est plus centré sur un individu, celui qui veut avant tout signifier, doit recourir à la succession des plans comme au seul artifice technique qui lui permet d'une part d'atteindre la complexité voulue au sein d'un récit continu, d'autre part, tout en gardant la même objectivité que le cinéma, de transformer assez les scènes décrites pour les adapter au dessein poursuivi et leur faire exprimer le sens profond de l'oeuvre" (8).

Le récit dans les **Noyers de l'Altenburg** :
l'utilisation correcte du "Je".

Les **Noyers de l'Altenburg** sont la première partie de la **Lutte avec l'ange** dont la deuxième partie a été brûlée par la Gestapo. C'est la raison pour laquelle il est difficile de savoir ce qu'aurait été le roman tout entier. Mais selon la partie publiée, le livre est généralement une autobiographie d'un personnage. Le récit y est à la première personne comme les **Conquérants**.

Le narrateur qui était prisonnier en 1940, réfléchit au destin de ses camarades et au sien. Il n'a échappé à la mort qu'en écrivant. Il écrit dans le Prologue :

(8) C. E. Magny, *L'Age du Roman américain*, Seuil, 1948, p. 84.

"Ici, écrire est le seul moyen de continuer à vivre" (9)

Cette partie du livre est le récit des aventures de Vincent Berger, le père du narrateur. Dans le Prologue, le narrateur est un personnage principal, tandis que dans le corps du livre le personnage principal est le père.

Le narrateur se trouve ainsi dans la même position vis-à-vis de son sujet et de son personnage que celui des **Conquérants** vis-à-vis de Garine, dans la position du romancier lui-même.

Le fait est que le narrateur des **Conquérants** vit l'action au jour le jour avec Garine, alors celui des **Noyers de l'Altenburg** raconte des souvenirs.

Dans les **Conquérants** tout porta le lecteur à identifier le narrateur et le romancier. Le nom Berger est un pseudonyme utilisé par Malraux et il dit de lui :

"Ecrivain par quoi je suis obsédé depuis dix ans sinon par l'homme (...) J'ai crû connaître plus que ma culture parce que j'avais rencontré les foules militantes d'une foi, religieuse et politiques" (10).

Le point de vue subjectif d'un narrateur disant "Je" n'est pas, comme dans les **Conquérants**, une erreur mais une nécessité interne profonde (11). C'est donc une nécessité structurale profonde.

(9) André Malraux, *Les Noyers de l'Altenburg*, Paris, Ed. du Haut - Pays, 1943, p. 27.

(10) Id. Ibid., p. 25 - 26. Il y a ici une ressemblance entre certains personnages des autres livres et ceux des *Noyers de l'Altenburg*: le grand père de Claude Vannec, comme celui de Vincent Berger donne asile dans la cour de sa propriété à une cirque. Comme Dietrich Berger, père de Vincent Berger, le grand père de Malraux est allé à Rome pour régler un litige qui l'opposait au prêtre de sa paroisse et, n'ayant pas obtenu satisfaction il a passé tous les dimanches du reste de sa vie, une demi-heure agenouillé à côté de l'Eglise, par tous les temps, parce qu'il refusait d'avoir aucun rapport avec son Eglise. Le père de Malraux, comme celui de Vincent Berger, s'est suicidé, et avec la même détermination, ayant avalé du poison avant de se tirer un coup de revolver dans la tête. Malraux semble cautionner ici une interprétation biographique. Ce livre joue un rôle particulier dans l'oeuvre de Malraux, et avec ce livre il achève le cycle des oeuvres romanesques et il ouvre celui des oeuvres sur l'art.

(11) *Les Noyers de l'Altenburg* sont pour la première fois l'histoire d'une famille. Le sujet véritable est celui qui est discuté pendant le colloque de l'Altenburg : "Existe-t-il une donnée sur quoi peut se fonder la notion de l'homme" (p. 125). C'est le sujet général de toute l'oeuvre de Malraux.

Mais comment le narrateur a-t-il eu connaissance des éléments relatés dans la partie centrale du livre qui concerne son père? Il parle dans le prologue des "Mémoires" non rédigées qui n'étaient qu' "une masse de notes sur ce qu'il appelait ses rencontres avec l'homme." C'est donc par l'intermédiaire de ces carnets que le fils peut recréer l'expérience du père.

Malraux a choisi le point de vue subjectif d'un narrateur-personnage, en écrivant les **Noyers de l'Altenburg**. La confrontation de l'expérience du père avec celle du fils, est la confrontation du Malraux révolutionnaire et du Malraux humaniste, c'est parce qu'il repose dans le temps son passé qu'il pourrait l'objectiver, le conceptualiser (12).

Tous ses autres romans décrivait des actions violentes: expédition dans la jungle cambodgienne, révolution à Canto, à Schangai, en Espagne' Les *Noyers de l'Altenburg* décrivait certes des scènes d'action, mais le récit se présente essentiellement comme un effort de réflexion, de conceptualisation. Ce lien de parenté est le seul lien qui permette la communication entre individus. Chez Malraux l'individu apparaît souvent mûr dans l'angoisse et la solitude. Et pourtant il y a toujours un témoin qui est initié par le héros à la vie authentique et qui peut transmettre son exemple aux autres hommes. Dans un sens tous les livres de Malraux sont des témoignages de ce genre: le récit par un survivant de la passion du héros, et le survivant est transformé par cette tâche. Il a été engendré par le héros à son tour, il engendrera d'autres "héros" par son témoignage, comme schéma du dédoublement des *Conquérants*, narrateur-Garine, et celui de la *Voie Royale*, Claude-Perken. Ce schéma que Malraux reprend dans *les Noyers de de l'Altenburg* lui permet d'exprimer l'essentiel de son expérience passée et de répondre à la question que pose implicitement le colloque de l'Altenburg, "permanence et métamorphose de l'homme", réponse déjà dans *L'Espoir* lorsque Alvêar répond à Scali: "L'oge du fondamental recommence Monsieur Scali, la raison doit être fondée à nouveau" (André Malraux, *L'Espoir*, Paris, Pléiade, N.R.F., Gallimard, 1947, p. 705).

- (12) En fait *les Noyers de l'Altenburg* peuvent être considérés comme une autopsiographie spirituelle. En rejetont si loin dans le passé un événement qui serait sa rupture avec le communisme, il est possible que Malraux veuille marquer qu'il s'agit d'une rupture totale, complète avec une partie de son passé. En un sens, c'est un homme nouveau, métamorphosé, qui veut confronter son expérience présente qui est la guerre, avec son expérience passée. Dans *les Noyers de l'Altenburg*, il concrétise cette métamorphose en attribuant son expérience passée au père du narrateur et son expérience récente au narrateur lui-même. La séparation entre ce qu'il est et ce qu'il a été, est donc nette. L'incarnation de cette séparation est une relation père-fils pour marquer la continuité de l'oeuvre à certains thèmes profonds. Le nouveau Malraux, auteur des *Noyers de l'Altenburg* est le fils du précédent, l'auteur des romans révolutionnaires: la rupture entre les deux est nette, mais tout autant la continuité. Si Malraux

L'utilisation du "je" renvoie le lecteur au premier roman, les **Conquérants** et c'est ainsi que Malraux marque qu'il boucle le cycle de son évolution. Mais de même les **Conquérants** étaient le début d'une oeuvre du cycle révolutionnaire, de même les **Noyers de l'Altenburg** marquent le début d'une nouvelle oeuvre du cycle des écrits sur l'art.

Conclusion

Finalement l'étude des formes narratives du récit chez Malraux nous permet d'aboutir à certaines conclusions: le roman selon Malraux est une histoire à travers des personnages soigneusement situés dans le temps et dans l'espace. Il s'efforce d'y être objectif, de ne pas y intervenir et de laisser les personnages raconter ou bien vivre l'histoire. Pour cela il multiplie les points de vue de façon à saisir la réalité des événements dans toute sa complexité. Il aboutit ainsi à une sorte de narration quasi-cinématographique. En cela Malraux illustre une certaine évolution du roman moderne: il se caractérise par la disparition de l'auteur (13).

Malraux n'a pas réussi à arriver à une totale volonté de la narration objective. Il ne peut se résoudre, si peu que ce soit, à intervenir dans le récit. Il écrit avec passion pour révéler au lecteur une certaine conception de l'homme. Il s'engage tout entier et il s'efforce d'engager le public: il n'est jamais objectif parce qu'il rejette l'objectivité.

l'auteur ne se résout pas à dire clairement que Vincent Berger est mort, c'est peut-être ce que la rupture avec son passé a été pénible et qu'il sent encore bien vivant en lui l'homme qu'il était.

(13) Malraux a pu être influencé par le phénoménologie et par le roman policier avant que par le cinéma. Dans le cadre de notre travail il ne s'agit pas d'étudier les influences subies par Malraux, mais il est nécessaire de savoir que Malraux est lié à l'existentialisme et qu'il s'est toujours intéressé au roman policier. D'après ce qu'André Gide a signalé dans son *Journal* du 12 Juin 1942 et du 16 Mars 1943, Malraux a lu les livres de Samuel Dashiel Hammet qui sont les grands classiques du roman policier, et qui caractérisent par une adhérence absolue au point de vue limité du détective, héros de l'histoire. Il s'est toujours intéressé au cinéma et il a subi l'influence de l'expressionisme allemand, en particulier à travers les réalisations des cinéastes allemands et suédois. Son essai, *Esquisse d'une psychologie du cinéma* (Paris, Gallimard, 1947) montre à quel point il a médité sur le cinéma qu'il considère comme le septième art.

Ö Z E T

Malraux'ya göre trajik olanı ifade için en iyi tür romandır. Romanı insanı tanıma vasıtası olarak değerlendiren Malraux, insan ile kaderi arasındaki ezeli çatışmayı ancak bu sayede dile getirme imkanı bulur; roman sayesinde sanatta serbestliğe - bağımsızlığa ulaşır; anlatma, konu, insan ve roman çatısı bakımından ne klasik roman tarzına ne de modern roman tarzına dahil edilebilir; Proust gibi romanın yeni bir şekil kazanmasını hazırlayan bir yazardır.

Les Conquérants'daki "anonim anlatıcı"nın, birinci şahısla sübjektif anlatımın, kompleks olayları ifadede yetersiz kaldığını farkederek Malraux, La Voie Royale ile birlikte yeni bir anlatım biçimine, yazar olarak sübjektifliğini roman kahramanlarının arkasına gizleme yöntemini seçer. La Condition Humaine ve L'Espoir adlı romanlarda "hem olayın içinde hem de olayın dışında" olan okuyucuyu roman kahramanlarıyla aynileştirerek bu objektif anlatımı mükemmelleştirmeye ve anlatımdaki "yazar mühadesesi"ni tamamen silmeye çalışmışsa da tam bir objektifliğe ulaşamamıştır. Le Temps du Mépris'de "psikolojik Tahlil"e ağırlık vererek, objektifliği ağır basan bir anlatım yolu denemişse de başarılı değildir. Les Noyers de l'Altenburg'de "birinci şahısla anlatım" biçimini, Les Conquérants'daki hatalara düşmeden ustaca kullanır.

PROUST'TA İNSAN TASVİRİ

Yrd. Doç. Dr. Tamer SEZER (*)

Şüphesiz Proust, roman tekniğine getirdiği köklü değişiklikleriyle yirminci yüzyılın ilk yarısına damgasını vuran ve modern romanı büyük ölçüde etkileyen bir Fransız romancısıdır. Romanlarını ayrı başlıklar altında yazmış olmasına rağmen, O bir tek eser vermiştir: *A la Recherche du Temps perdu* (Kaybolmuş zaman peşinde).

Proust gerek anlatımda gerekse tasvirlerinde ki süreklilikle, gerçeği yalnızca gerçeği sergilemeyi amaçlamaktadır. Eğer Proust bir akşam üstü aile toplantısını, bir kahramanının fiziksel ya da ruhsal davranışlarını zamanın akışı içinde yüzlerce sayfaya dağıtarak, okuyucuya bıkmadan usanmadan onları defalarca sunuyorsa, bu O'nun gerçek üzerindeki titizliğinden, hiç bir olay ya da kişi hakkında her bakımdan önyargılı olmayışındandır. Bu yüzden Proust'un romanının bir "süreklilik" olduğunu söyleyebiliriz (1).

Bu büyük Fransız romancısının roman sanatına getirdiği en önemli yenilikler arasında resim, mimari ve müziği tasvire sokmuş olmasıdır.

Proust, yalnız sanat sayesinde, etrafımızda göremediklerimizi, bir başkasının bizde ya da bir diğesinde gördüklerini, daha doğrusu, değişik görüşleri tesbit edebileceğimizi ileri sürmekte ve doğrulamaya çalışmaktadır (2).

Proust tasviri bir amaç olarak değil gerçeği bulmak için bir araç olarak kullanmaktadır. İşte bu yüzden ki yaptığı uzun ve sürekli tasvirleri nedeniyle olay ikinci plana itilmektedir (3). Tasvirlerinde realiteyi göstermek amacıyla sanata, sanat eserine ve psikolojiye hatta, geçmişteki anılara büyük yer vermektedir.

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

(1) Jean - François Revel, *Sur Proust*, s. 50.

(2) Bk. Jean - Yves Tadié, *Proust*, s. 41.

(3) Tamer Sezer, *l'Art de la description chez Proust* (Yayınlanmamış doktora tezi), s. 17.

Proust'un roman kahramanları, Balzac'ın kilerin tersine toplumda sivrilmiş, belli bir mesleği olan kişiler değildirler. Bunlar romanı baştan sona sürükleyen baş kahramanda değildirler. Ancak olayların akışı içinde sık sık sahneye gelen ve her ortaya çıkışlarında değişen özellikler, okuyucunun kafasında birtakım soru işareti bırakan türdendirler (4).

Araştırmalarımız, Proust'un insan tasvirinde oldukça sabırlı, bir başka deyişle okuyucuyu merak içinde bırakacak kadar cimri olduğunu göstermektedir. Kahramanlarını, geleneksel insan tasvirinin tersine, tepeden tırnağa bir çırpıda tanıtmaktan çok, onları, bir anahtar deliğinden gösterir gibi, önce vücudunun bir parçasını ya da yüzünün bir kesimini, sonra hareketini, kısacası bir elbiselik kumaşın tümünü değil de, sanki bir parçasını gösterir gibi tasvir etmektedir (5).

Proust hiçbir kahramanının portresini birkaç sayfada toplamamıştır. Onları okuyucuya ilk sunduğu yerden alıp; romanının sonuna kadar elden geldiğince değişik yer ve ortamda tasvir edip, realitenin ön bilgilerle değil birtakım deneyimlerin sonucu elde edebileceğini savunur. Hatta roman kişilerinin birçoğunu romanının sonunda tekrar okuyucunun gözleri önüne getirerek geçen zaman içinde uğradıkları her türlü değişiklikleri sergiler (6).

Kaybolmuş zaman peşinde'nin baş rolünde yer alan Swann'ı Proust ani yağan bir yağmur gibi okuyucuya sunmaktan çok, yağmurun yağacağını haber veren bulutlar, ya da yağmur öncesi esen ılık rüzgar gibi okuyucuya hissettirmektedir. O'nu önce, anlatıcının anne, babasının bir aile dostu olarak duyurmakta, sonra da ayrıntılı ve kesik kesik tasvirlerle tanıtmaktadır. Basık burnundan başlayıp Bressant tarzında kesilmiş saçlarına kadar yüzünün diğer kesimlerini bir sıralama yapmadan kerte, kerte sunmaktadır (7).

Proust'un kahramanlarını tasvir ederken hiçbir zaman bildiği ya da onları düşündüğü gibi sergilemeyip görerek ve göstererek tanıtmaması O'nun bir auteur - dieu olmadığını göstermektedir (8). Nasıl ki Balzac iyi bir gözlemci ise, Proust'ta iyi bir psikoloğdur. Kendine özgü içebakış metoduyla insan davranışını en güzel bir şekilde analiz etmektedir.

(4) Jean - Yves Tadié, aynı eser, s. 51.

(5) Bk. Ramon Fernandez, Proust ou la généalogie du roman moderne, s. 175.

(6) Tamer Sezer, Proust'ta tasvir sanatı, (Yayınlanmamış doktora tezi), adı geçen eser, s. 164.

(7) Ramon Fernandez, Proust ou la généalogie du roman moderne, s. 178.

(8) Muharrem Şen, Les problêmes techniques dans "Illusions perdues" et dans "le Côté de Guermantes" (Yayınlanmamış doçentlik tezi), s. 123.

Yine bir kahramanı bir başkası, yani bir diğer roman kişininin ağzından tanıtmak, lanse etmek, Proust'ta ait bir yöntemdir. Kadın kahramanlardan olan, okuyucunun görüş alanına sık sık giren Albertine'i ilk olarak Gilberte'in bir konuşmasıyla tanımaktayız :

"Bu, benim altımdaki sınıfta ders gören, ünlü, Albertine adında küçük bir kızın amcası." (9).

Nasıl ki, Albertine'in adını ilk defa Gilberte'in ağzından duyuyorsak, bir benzeri açıklamayı bu kez de Albertine'in halası bayan Bontemps'dan duymaktayız :

"Albertine bana benzer, bu küçük kızcağzın ne kadar yırtık olduğunu bilmezsiniz..." (10).

Bu törenli duyurulmalardan sonra Albertine'i Elstir'in resim atölyesinde görmekteyiz. Anlatıcı O'na ilk rastlayışını şöyle anlatmaktadır :

"Birdenbire atölyeye yakın bir köy yolunda Albertine'i gördüm. Bisikletle dolaşan bir grup genç kızın arasındaydı. Siyah saçları, gülen gözleri vardı, polosu dolgun yanaklarını örtüyordu. Elstir bana adının Albertine olduğunu söyledi..." (11).

Aradan bunca zaman geçtikden sonra artık Albertine hakkında sadece adını ve yüzünün bir kısmını tanıyabilmekteyiz. Kısacası Proust roman kahramanlarını bir mimari yapı gibi belli bir plan dahilinde yapmakta, onları bütün olarak bir çırpıda değil, tüm eserine dağılmış, küçük ayrıntılarıyla tanıtmaktadır. Bu tanıma doğrudan anlatıcı tarafından olduğu gibi, başka kişilerce de yapılmaktadır :

"Kaybolmuş zaman peşinde, kelimenin klâsik anlamıyla, her parçası belli bir plana göre kurulmuş birleşik bir eserdir, her bir parçasının bütün eserde ayrı bir yeri ve önemi vardır" (12).

Proust yukarıda belirtmeye çalıştığınız yeniliklerin yanında, insan tasfirinde, en canalıcı, en ilginç yönleri okuyucuya göstermesiyle de geleneksel insan tasvirinden ayrıcalığını göstermektedir (13). Albertine'i ilk gördüğünde, O'nu grubtaki diğer kızlardan ayırmak için parlak gözlü, iri yanaklı diyerek tanıtmayı bunun çarpıcı bir örneğidir :

(9) A l'ombre des jeunes filles en fleurs, s. 106.

(10) Aynı eser, s. 208.

(11) Aynı eser, s. 502.

(12) Benjamin CREMIEUX, XX^e, s. 97.

(13) Michel Raimond, Proust romancier, bölüm XIV, s. 242.

"parlak gözleri vardı, neşe doluydu, mat iri yanakları, başına geçirdiği polonun altından seçiliyordu..." (14).

Proust'un insan tasvirinde dikkate değer bulduğumuz bir özellik de, herhangi bir kahramanını anlatıcının hayalinde başka, gerçekte, yani onunla karşılaştığında tamamen değişik biri olarak göstermesidir (15). La duchesse de Guermantes okuyucuyla karşılaşmasında onu büyük bir düş kırıklığına uğratmıştır :

"Kilisedeki nikâhta, birdenbire, isviçrelinin ani bir yer değiştirmesiyle mihrabın yanında oturan, sarışın iri burunlu, mavi parlak gözlü bir bayan gördüm." (16).

Bu ilk izleniminden sonra anlatıcı, la Duchesse de Guermantes'ı hayalindeki bayanla karşılaştığında hiç beklemediği bir durumla karşılaştığını ve düş kırıklığına uğradığını söylemektedir :

"Evet bu O bayandı! Büyük bir hayal kırıklığına uğradım!..." (17).

Anlatıcı bir başka sürprizi de, birazda korku ve şüpheli bir şekilde, Charlus ile karşılaştığı an yaşamaktadır. Özellikle bu sonuncunun anlatıcıya bakışındaki tuhafılık, alışılmışın dışındaki davranışları onu iyiden iyiye kuşkuya düşürmekte ve kafasında bir çok soru işaretinin belirmesine yol açmaktadır (18).

Proust kahramanlarını niçin tüm eserine dağıtmış ve onları periyodik olarak tekrar tekrar sahneye koymuştur? Bunun en güzel açıklaması, O'nun kişilerini zaman ve değişik görünümler altında okuyucuya göstererek gerçeği bulma, bir başka deyişle, gerçeğin teşhisi konusunda ne kadar titiz olduğu kaygısının altında yatmaktadır. Bu yönüyle Proust'un Bergson ile aynı evrim teorisini paylaştığını söyleyebiliriz; çünkü Bergson şöyle demektedir :

"Yaşıyorum, hem de değişik bir kişi oluyorum bazan, öyleki bu duruma ben bile şaşıyorum. Değişiyor ve bir başkası oluyorum, işte en önemli gerçek te bu." (19).

Burada sözü edilen değişiklikler, sadece fiziksel olmayıp aynı zamanda psikiştir de. Proust'un eserinde, daha önce de belirttiğimiz gibi içe ba-

(14) A l'Ombre des Jeunes filles en fleurs, s. 442.

(15) Bk. Michel Raimond, le Roman depuis la Révolution s. 158.

(16) Du Côté de chez Swann, s. 205.

(17) Aynı eser, s. 206.

(18) Bk. A l'Ombre des Jeunes filles en fleurs, ss. 393 - 394.

(19) Alain de Lattre, le personnage proustien, s. 159.

kiş yöntemi hakimdir. Geçmiş ile şimdiki zaman göz önünde tutulduğunda ancak bu değişiklikler daha kolay anlaşılır olmaktadır :

“Kaybolmuş zaman peşinde, bir toplumun tasviri sıkı sıkıya kişilerin psikolojisiyle bütünleşmekte, kalbin ve duyguların sesi zekânınkiyle birleşmektedir.” (20).

Proust, zaman ve şartlar içerisinde insan portresinin değişiklikler gösterebileceği ihtimalini her zaman tasvirlerinde gözönünde bulundurmıştır. Öyleki, psişik olaylar, fiziksel görünümü her zaman etkilemiştir. Bu yüzden Proust tasvirinde harekete, davranışa çok önem vermektedir (21). İnsanın normal, olağan durumlardaki gülümsemesi ile, beklenmedik bir olay ya da davranış karşısındaki arasında çok fark vardır. Yine insan tebessümünü tasvire ilk sokan Proust'tur (22).

Anne annesinin hastalığı ile son nefesini verişine kadar yapmış olduğu bütün ruhsal ve fiziksel portrelerde, Proust tasvirinde ki “değişebilirlik” olayını görmekteyiz. Anne annesini hasta yatağında bitkin bir vaziyette görme sahnesini şöyle anlatmaktadır :

“Karşımda tükenmiş yaşlı bir kadın duruyordu, tanımakta güçlük çektim.” (23).

Bir süre ayrılıktan sonra, hastalığın seyri içerisinde anne annesi O'na tamamen bir başka görünür :

“Artık bakışları eskişi gibi değildi, bunlar artık somurtkan, tutarsız şeyler söyleyen yaşlı bir kadının bakışlarıydı.” (24).

Proust, yaşlı kadının son durumunu anlatırken de “yatağında iki büküm oturmuş, bir başka yaratık olmuştu anne annem” der (25).

Romancı, yaşlı kadının ölümü esnasında yüzünde beliren ölüm tatlılığını anlatmayı ihmal etmez ve şöyle der :

“Sanki büyük annemin dudaklarına bir tatlı tebessüm konmuştu, ölüm, ortaçağ mimarisi gibi, O'nu genç bir kız görünümüyle yeniden yaratmıştı... (26).

(20) Maurice Bruézière, *Histoire Descriptive de la Littérature Contemporaine*, s. 65.

(21) Bk. Michel Raimond, *Proust romancier*, s. 243.

(22) Taeko Uenishi, *Le Style de Proust et la Peinture*, s. 62.

(23) *Le Côté de Guermantes*, I, s. 171.

(24) Aynı eser, II, ss. 33 - 34.

(25) Aynı eser, s. 37.

(26) Aynı eser, s. 49.

Proust kişinin gerçek yapısını, kişiliğini tanıtırken, birçok bakışı, değişik yer ve zamanda onun üzerinde dolaştırmakta, okuyucuya defalarca değişik yönleriyle sergilemektedir. Bunda ki tek amacı mutlak gerçek kavramını kabullenmemesi ve öznel - sübjektif - gerçeğin sözkonusu olduğunu vurgulamak ve kanıtlamaktır. İdeal gerçeğin, bir tek görüşle değil, birden fazla görüşün ortaya koyduğu genel değerlendirmeler sonucu bulunabileceğini savunur Proust (27). Bir roman kahramanını böylece, yüzlerce bakış ve görüş altında lanse etmesine rağmen Proust hiçbir zaman, işte gerçek budur dememekte, yine doğruyu ya da yanlış okuyucunun değer yargısına bırakmaktadır. Romancı bu metoduyla, zaman akışı içerisinde, kişi üzerinde diğerlerinin fikirlerini sergilemekte, ve onu ayrı ayrı tasvir etmekte, her bakışın kendi gerçeğini kabullenmektedir (28).

Proust gerçeği görmenin değişik yerlere gitmek, başka başka manzaralar görmek olmadığını, ancak kişileri başkalarının gözüyle, yüzlerce siyle görmek olduğunu belirtmektedir (29).

Değişik gözlerin arzettiği insan tasvirleri, bir birlerinden farklı olmakla birlikte, sübjektif olmadan objektif olunamayacağını vurgulamaktadır Proust. Nitekim Allain de Lattre, O'nun bu yönteminin romanda çok rastlanıldığını belirtmekte :

“Bir gerçekten yola çıkalım. Herkes tarafından aynı şekilde algılanan bir tek kişi olamaz. Swann, büyük anne açısından farklı, anlatıcı tarafından daha değişik bir gözle görülmektedir (30).

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Gerçek ilk algıladığımız değil dir. Birimizin iyi gördüğünü bir başkası aynı bulmayabilir. Kişinin neşeli ve kederli olduğu hallerde bile olaylara bakış açısı farklıdır. Üzüntü zamanın zor geçmesi sebebi olabildiği gibi, sevinç, çabuk geçip gittiği kanaatini uyandırır. Oysa zaman süre olarak aynıdır.

Proust gerek ruhsal gerekse fiziksel portrelerinde öznellik konusuna büyük önem vermiştir :

“Proust'un *A la Recherche du Temps perdu* isimli eseri tamamen sübjektif bir gerçeğe dayanmaktadır” (31).

Görüşlerin çoğaltılmasından metafora, tasvirdeki süreklilikten, kişi-

(27) Bk. Milivoje Pejovic, Proust et Dostolevski, s. 165.

(28) Jean - Yves Tadié, Proust et le Roman, s. 34.

(29) Bk. La Prisonnière, Folio, s. 309.

(30) Alain de Lattre, Adı geçen eser, s. 309.

(31) Muharrem Şen, *La Jalousie de Robbe - Grillet et la Nouvelle Technique romanesque*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, s. 94. (1989), 107 s.

lerin değişkenlik özelliğine varıncaya kadar, Proust tek bir konuyu açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır; mutlak gerçek yoktur, öznel gerçek vardır, aynı insanı, ayrı kişilerin aynı gözle görmesi imkânsızdır. Gerçek herbirimizin belleğinde şekillendiği haliyle algılanmakta ve ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmamızın ışığı altında, Proust'un gerçek anlayışına yeni boyutlar getirdiğini, Balzac ve Flaubert gibi büyük romancıların ortaya attığı birtakım yöntemleri kendine özgü metoduyla geliştirerek, eserinde büyük bir ustalıkla uyguladığını söyleyebiliriz. Böylece, romancı, geleneksel roman anlayışını değiştirmekle kalmamış insan tasvirine getirdiği subjektif kavramlarla da yirminci yüzyılın ikinci yarısında büyük bir zirveye ulaşan "Yeni Romancılar" ekolünün doğmasına önemli katkıda bulunmuştur. Bunu yeni romancılarda kabullenmektedirler (32). Robbe - Grillet'nin romanlarında olduğu gibi, Proust'un eserinde de öznel realiteyi baştan sona kadar görmekteyiz.

(32) Bk. Rolan Bourneuf - Réal Ouellet, l'Univers du Roman, s. 213.

GİRAUDOUX'DA İNSAN VE İNSANÜSTÜ İLE SOYUT VE SOMUT İLİŞKİLER (1)

Dr. Atilla KUTLUÖZEN (*)

İki dünya savaşı arası Fransız tiyatrosunda önemli bir yeri olan Jean Giraudoux günümüzde de üzerinde tartışılan ve araştırılan bir yazardır. Son yıllarda ülkemizde de bu konuda yapılan çalışmaların sayısı arttıkça oldukça ilginç sonuçlar alınabileceğini sanıyoruz.

Yazar çok sayıda eser vermiştir, fakat bizce antik dönemlerle ilgili konuların işlendiği oyunlar diğerlerine göre bir bakıma daha ilginçtir, zira konusunu Yunan mitolojisinden veya İncil'den alan bu oyunlarda insan ve insanüstü ile soyut ve somut dengeli bir biçimde temsil edilmiştir. Zira oyunun kahramanı ve onun çevresiyle olan ilişkileri incelendiğinde bu unsurların konu içerisindeki yeri daha iyi anlaşılabilir. Bunun en çarpıcı örneklerini **Amphitryon 38**, **Sodome et Gomorrhe** ve **La Guerre De Troie N'aura Pas Lieu** adlı piyeslerde görebiliriz.

Amphitryon 38'de yazar Yunan mitolojisinden tanıdığımız Jüpiter ve Merkür'ü günlük yaşantıya sokup onlara piyes içerisinde oldukça önemli birer rol vermiştir. Bu insanüstü güçleri bizlere tanıtan yazar, daha sonra onların istedikleri kılığa girme özelliğinden yararlanarak esas konu içine rahat bir şekilde almıştır:

"Jüpiter: İnsani mi yoksa ilahi plan mı?

Merkür: O halde insan kılığına bürünün. Kapıdan girin, yatağından geçin, pencereden çıkın.

Jüpiter: Kocasını seviyor.

Merkür: Siz de kocasının kılığına bürünün" (2).

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

(1) Jean GIRAUDOUX, *Amphitryon 38, Sodome et Gomorrhe, La Guerre de Troie N'aura Pas, Le Théâtre Complet*, Gallimard Yayınları, Dijon, 1982.

(2) *Amphitryon 38*, I ii, s. 119.

Bu alıntılardan anlaşılacağı gibi insanüstü olarak nitelenen kahramanlar gerçekte iç içe girmişler ve henüz oyunun başında olmakla birlikte kadın kahramanın kişiliğini ortaya koymak gibi önemli bir rol üstlenmişlerdir. Daha sonra karşılıklı konuşmalarla kademe kademe kadın kahraman Alcène'nin kişiliğinin ilginç yönlerini de açığa çıkarmışlardır.

Giraudoux daha sonra, oyunun değişik safhalarında büyük güçlere sahip olan iki tanrı aracılığıyla Alcène'yi adeta yüceltmıştır ve onu bir ölçüde tanrıların üzerine çıkarmıştır (3). Oyunda gerçek dışı olarak kabul ettiğimiz Jüpiter ve Merkür ise insan kılığına girmekle efsanevi kişiliklerinden oldukça uzaklaşmışlardır. Böylece Alcène'nin insani değerlerinin üstünlüğü ile adı geçen tanrıların güçleri dengelenmiştir. Sonunda Jüpiter Alcène'nin kocası Amphitryon kılığına bürünmekle onun yatağına girmeyi başarmıştır ama onun ruhunu elde edememiştir. Çünkü genç kadın kocasını sevmekte ve sadakatinin temelinde ise bu derin duygu yatmaktadır. Böyle güçlü bir engel karşısında ise insanüstü güçleri olan Jüpiter'in arzusu yerine gelmemektedir :

“Merkür : Ne düşünüyorsunuz?”

Jüpiter : Amphitryon olduğumu. Kazanan Alcène oldu. Güneşin batışından sabahın ilk ışıklarına kadar kocasından başka biri olamadım.” (4).

Amphitryon 38'de mitolojide adından oldukça çok bahsedilen ünlü kahramanları görünür hale getiren yazar, kaynağını İncil ve diğer kutsal kitaplardan alan **Sodome et Gomorrhe** adlı oyunda bu defa **Amphitryon 38'**deki tekniğe gerek duymadan insanüstü bir güce sahip meleği dolaysız bir şekilde olayın içine alır. Böylece yazar bu kişi aracılığıyla, gerek duyduğu yerlerde mutsuz olan kahramanlar Lia - Jean çiftinin arasına girmektedir. Diğer oyunlara bir göz attığımızda konu olarak **Sodome et Gomorrhe** oldukça karamsar bir tablo çizmektedir ve mitolojik tanrıların yerini ise tek tanrı almıştır. Oyunun değişik safhalarında bu sık sık vurgulanmaktadır :

“**Melek** : Hayır, Tanrının arzusu herşeyin üzerindedir. O kendini kurban eden değil, mutlu olan bir çift istemektedir.” (5).

Yazar şahısların konuşmaları arasına serpiştirdiği “Melek söner” gibi (6) küçük notlarla bu kişiye oyun içerisinde ilahi bir özellik kazandır-

(3) Georges VERSINI, *Le Théâtre en France Depuis 1900*, s. 41, Presses Universitaires de France yayınları, Vendome, 1985.

(4) *Op. cit.* II iii, s. 149.

(5) Jean Giraudoux, *Sodome et Gomorrhe*, I 1, s. 859.

(6) *ibid.*, s. 859.

miştir. Melek rolünü tamamlayınca yürüyerek sahneyi terk etmemekte fakat üzerine düşürülen ışık kademeli olarak söndürülerek bu sağlanmaktadır. Hiç şüphesiz ki günümüz tiyatro dekor tekniği bunu daha değişik bir şekilde sunabilir. Herhalde eser ilk temsil edildiği yıllarda yazarın bu notunun büyük yardımı olmuştur.

Piyeste sık bir şekilde gözüken ve konuşan bu kişinin rolü kadın ve erkek arasında hakemlik yapmak ve Sodom ve Gomore şehirleri yıkılmadan önce Tanrının verdiği sürede Lia - Jean çiftinin mutlu olmasını beklemektedir. Gördüğümüz gibi **Sodome et Gomorrhe'da Amphitryon 38'**de ki mutlu bir aileye insanüstü güçler tarafından yapılan olumsuz müdahalenin yerini olumlu bir müdahale almıştır. Fakat evlendikten sonra mutsuz olan ve birbirlerine tahammül edemeyen bu kişiler, piyestin sonunda bunu başaramayacak ve adı geçen şehirler yerle bir edilecektir. Yukarıda değindiğimiz gibi Giraudoux dini kaynaklarda bahsedilen Sodom ve Gomore adlı şehirlerin yok edilme sebeplerini bazı değişikliklere uğratarak, eşlerin mutsuz olmalarına bağlamaktadır.

Jüpiter, Merkür ve Melek'ten sonra **La Guerre de Troie N'aura Pas Lieu** adlı oyununda ise daha da ilginç olan barış gibi soyut bir kavramı kişileştirerek kullanmış olmasıdır. Giraudoux savaş problemine karşı onun zıddı olan konuşabilen, tatlı bir ortam yaratan barışı çıkarmıştır. Bundan yararlanarak savaşı kişileştirmiş ve şehri tehdit eden kara bir gölge olarak göstermiştir. Fakat adından sık bir şekilde bahsedildiği halde barış gibi sahnede yer almamaktadır. Yazar bu iki kavramı bağıntılı olarak kullanmıştır. Oyunda savaş ihtimalinin artmasıyla barış, gücü azalan, solgun çehreli bir kız olarak görülmektedir. Pierre Larthomas'ın **Le Langage Dramatique** adlı eserinde vurgulamış olduğu gibi :

“Dramatik eser yazılmıştır, fakat oynanmak içindir” (7) kuralının burada başarılı bir şekilde uygulandığı dikkatimizi çekmektedir.

Bir bakıma yazar kadın kahraman Helen'in sorumluluğunu vurgulayabilmek için böyle bir yolu seçmiştir. Helen kendi isteğiyle Truva'yı terk edip Yunanistan'a kocasının yanına dönerse savaş çıkmayacaktır, kalırsa iki şehir birbirleriyle savaşacaktır. İşte bu mitolojik savaştan az önceki bir zaman kesitini kullanmakla Giraudoux görünmeyeni görünür hale getirmiştir :

“Cassandre : Barış mı? Çok kolay. O her kapının ardında konuşulanları dinleyen bir dilenci gibidir... İşte (Barış belirir)

(7) Pierre LARTHOMAS, *Le Langage Dramatique*, s. 175, Presses Universitaires de France yayınları, Vendôme, 1980.

Hélène : Ne kadar güzel!

Barış : Ne olur yardım et, Hélène, bana yardım et!

Hélèn : Ne kadar solgun.

Barış : Solgun muyum? Nasıl solgun ha! Saçlarımdaki altını görmüyor musun?

Hélèn : Gri altın mı? Bu yenilik mi acaba?

Barış : Gri altın! Benim altınım gri mi?

(Barış kaybolur) (8).

İnsan ve insanüstü ile soyut ve somut ilişkisinin **Electre** ve **Ondine** adlı piyeslerde de bir ölçüde sürdürülmüş olduğunu söyleyebiliriz, fakat kısaca değindiğimiz bu üç piyeste yazar oldukça başarılıdır, zira bu gerçek dışı kişilerin varlığı teknik olarak mesele yaratmamış aksine gerçek kahramanlarla tam bir uyum sağlamıştır. Jüpiter Amphitryon kılığına girmekle Alcmène'e yaşamış ve dünyayı tehlikelerden koruyacak Herkül'ün doğmasını sağlamıştır. Görevini bitirince Alcmène'nin yaşamış olduğu geceyi unutturmuş ve tekrar tanrı kılığına bürünüp bu çiftin mutluluğuna gölge düşürmemiştir. Jüpiter'in insan ilişkileri arasına girmesi kadın kahraman Alcmène'nin kocasına olan sadakatinin sağlamlık derecesinin ölçülmesine vesile olmuştur. Bu konu daha önce çok sayıda yazar tarafından işlendiği halde (9) **Amphitryon 38** ilginçliğinden birşey kaybetmemiştir.

Sonuç olarak şunu söylemek gerekirse, Giraudoux insan ve insanüstü ile soyut ve somut ilişkisini oyun içinde dengeli ve gerçeğe uygun bir biçimde temsil etmiştir, bunu yaparkende seyirciyi tedirgin etmeyen bir yumuşaklık içerisinde, ifrata kaçmadan, gerektiği yerlerde müdahale ederek başarmıştır. Bu üç eserde ve diğerlerin de insandan da büyük bir kaderin varlığını vurgulamak için böyle bir yola başvurulmuş olabileceğini düşünebiliriz. Alcmène Herkül'ü doğurmuş, Sodom ve Gomore cezalandırılmış, Truva savaşı yapılmıştır fakat insan bütün olanlara rağmen kendi çapında mücadelesini sürdürmüştür. Bir bakıma insan ile insanüstü karşı karşıya getirilmiş ve zor olan sahneye aksettirilmiştir.

(8) Jean GIRAUDOUX, *La Guerre de Troie...*, I x, s. 511.

(9) *Amphitryon 38*, Molière dahil olmak üzere birçok yazar tarafından işlenmiş mitolojik bir konudur. Alman yazar Heinrich von Kleist'in *Amphitryon*'u (1807) bu serinin 36 incisidir.

ALAIN ROBBE - GRILLET'İN ROMANLARINDAKİ FANTASTİK TİPLER

Yrd. Doç. Dr. Galip BALDIRAN (*)

Fransa'da özellikle 1950'li yıllardan sonra kendini hissettirmeye başlayan yeni roman akımı, kendisinden önce Balzac, Flaubert gibi büyük yazarlarca haklı bir üne kavuşmuş olan geleneksel romana tepki olarak doğar. Bu tepki öylesine yoğunlaşır ki, Balzac romanı, yeni romancılarca hedef tahtasına dönüşür. Hatta roman, Balzac romanından uzaklaştığı ölçüde roman özelliği taşıyacaktır. Bir yüzyıl önce yazılan ve tüm bir yüzyıla damgasını vuran geleneksel roman - ki buna Balzac romanı da diyebiliriz - artık modası geçmiş, basmakalıp kavramlar sunmaktan ileri gitmez yeni romancılar için.

Robbe - Grillet bu türden saldırılarda başı çeken ve Fransa'da olduğu kadar tüm dünyada da yankılar uyandıran, yeni romancıların en renkli simalarından, en önemlilerinden biridir. **Pour Un Nouveau Roman** adlı kitabı da her ne kadar tüm yeni romancılarca mutabık kılınan fikirleri kapsamasa da bu ekolün manifestosu olarak kabul edilebilir diye düşünüyoruz. Adı geçen bu eserde Robbe - Grillet, insanın artık "her şeyin nedeni, evrenin anahtarı, onun ezeli efendisi, ilahî hakkın sahibi" (1) olmadığını ileri sürer. Ona göre insan, artık önemini yitirmiş, anlaşılmaz, silikleşmiş, varlığı ile yokluğu arasında pek fazla fark olmayan bir siluet olmuştur. Yazar kişilerle ilgili hiç de önemli olmayan bir kaç küçük ayrıntıdan başka pek bir şey sunmaz. Oysa Balzac, romandaki kişileri geçmişi, çevresi, fizikî yapısı, ruhsal durumu ve tiklerine varıncaya kadar gözler önüne serer. Genellikle Balzac'daki tipler yıkıcı bir tutkunun esiri olmuş olarak sunulur. Yazar, bu tipleri okuyucuya sunarken geniş bir halk kesiminin sosyal ve ekonomik durumunu da sergilemekten geri kalmaz. Hatta yarattığı tipleri unutturmamak için değişik romanlarında karşımıza çıkararak ölümsüzleştirmeye çalışır. "**La Comédi Humaine**'deki en

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Ede. Öğretim Üyesi.

(1) Alain Robbe - Grillet, *Pour Un Nouveau Roman*, Edition de Minuit, 1963, Paris, s. 119.

tanınmış tiplerden biri olan Vautrin, **Illusions Perdues**'de karşımıza Carlos Herrera adıyla çıkar" (2). Balzac yarattığı tipleri değişik romanlarında yaşatmaya çalışırken Robbe - Grillet'de onları elinden geldiğince silmeye, yok etmeye çalışır. **La Jalousie** adlı romanı üç kişi arasında geçer. Bu üç kişiden en önemlisi de A. diye isimlendirilen bir kadındır. Bu kadın hakkında topuzlu saçları ve yeşil gözlerinden başka tanıtıcı hiç bir şey sunulmaz. Anlatıcı durumundaki koca da romanın bir diğer önemli kişisidir. Yine onun da adı yoktur ve hiç bir zaman "ben" demeden romanı anlatır. Söz konusu koca, karısının aklından geçenleri ve onun hareketlerini erotik bir biçimde sayfalarca anlatır durur. Romandaki mekân da bir teraslı evden ve bir otel odasından dışarı çıkmaz gibidir. **Dans Le Labyrinthe** adlı bir başka romanda ise romanın kahramanının adı yoktur. Yazar onu asker diye isimlendirmiştir. Robbe - Grillet için roman kişilerini isimlendirmek pek fazla önem taşımaz. O "sokakta adını bilmediğimiz bir çok insanla selamlaşır veya hiç tanımadığımız birisiyle bütün bir gece sohbet edebiliriz, tartışabiliriz" (3) der.

Yeni romanla birlikte, kişi kavramı gitgide önemini yitirmeye ve insan yürüyen, hareket eden bir görüntüden ileri gitmemeye başlar. Belki de bu yüzden olacak, Robbe - Grillet, asker, kadın, koca, çocuk gibi belirsiz adlandırmalara baş vurmakta sakınca görmez.

Kişilerde dikkatimizi çeken bir diğer özelliğin de hemen hemen hepsinin nereye gittiklerini bilmeden başlattıkları bir yürüyüşün sonunda yine benzer bir şekilde başarısızlığa düşmeleridir. **Les Gommés**'da Wallas bir cinayeti soruşturmak ve markasını hatırlayamadığı bir silgiyi bulmak için yürür ve bu yürüyüş sonunda baba katili olur. **Le Voyeur**'de Mathias saat satmak bahanesiyle çocukluğundaki unutamadığı çarpık düşünce ve hatıralarını tekrar yaşamak için yürür durur, o da sadistçe işleyeceği bir cinayetin sonunda küçük bir kızı öldürerek katil olur. **Dans Le Labyrinthe** adlı eserinde yine Robbe - Grillet, elindeki kutuyla kesin olarak adresini bilmediği, karlarla kaplı bir şehirde durmadan yürüyen ve kutuyu alıcısına ulaştıramadan ölen bir askerin alışılmışın dışındaki öyküsünü anlatır. **La Jalousie**'de Franck adlı adam, komşusu A.'yı baştan çıkarma girişimlerinde başarısızlığa düşer. İlginç olan şey de tüm bu başarısızlıkların kişileri rahatsız etmemesidir. Bir anlamda bu kişilerde kaderci bir anlayış sezmek de mümkün gibi görünüyor. Oysa Balzac'ın yarattığı tipler "yaratıcı iradenin parıltısını taşıyan, aktif bir şekilde yaşayan, arzu ve hırslarını tatmin etmeye çalışan kişilerdir. Bir çevreye girdiklerinde güçlerini

(2) Michel Raimond, *Le Roman depuis La Révolution*, Armand Colin, 1968, Paris, s. 45.

(3) A. Robbe - Grillet, *a.g.e.*, s. 119.

göstermek için yanan tutuşan, göz koydukları şeyleri elde etmek için bütün güçlerini harcayan, başarıdan ya da başarısızlıktan etkilenmeyen, yaşamak için savaş veren tiplerdir" (4). Balzac tüm bunları yaparken, kişilerin psikolojik tahlillerini en ince ayrıntısına kadar sunmaktan geri kalmaz. Bir anlamda onun sanatı anlatmaktan çok aydınlatmak, bilgi vermektir. Bu yönüyle Balzac, Robbe - Grillet'e taban tabana zıttır. Çünkü Robbe - Grillet'nin gerçeği, her şeyi bir bilinç akışının, bir hayalin ya da bir fantazmin oluşumuna katkıda bulunacak tarzda sunmasıdır. O, Balzac'daki her şeyi bilen, her şeyi gören anlatıcıya kesinlikle karşıdır: "bilincin ve yüzün hareketlerini kim görür, geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği kim bilebilir? Bu olsa olsa Allah'tır" (5) diye ilave eder. Ve yazar, psikolojik tahlillere girmekten kaçınarak, bilmeceli, karmaşık bir hikâye sunarken psikolojinin kendiliğinden oluşacağını savunur. Bu tür bir psikoloji de beraberinde, kişiliğin bölünmesini (dislocation du personnage) getirir. **Le Voyageur**'deki Mathias sadistçe işlediği cinayetten sonra şizofrenik bir krize tutulur, olayın geçtiği adayı terketmek ister. Bu arada bir şeyler içmek için bir birahaneye girer ve orada kendisini iki kişiymiş gibi görmeye başlar, hatta bu iki Mathias'ın arasına bir balıkçının gelip oturduğunu görür. Benzer bir kişilik bölünmesine **Dans Le Labyrinthe**'de rastlıyoruz. Romanın kahramanı asker anlatıcısının odasındaki bir tablodan çıkar ve yine odada bulunan bir bisküvi kutusunu alıcısına vermek için dolaşmaya başlar. Bu dolaşmalar esnasında bir kaç kez uyumak için askeri bir kışlaya girer. Bir seferinde kışlanın üst katından aşağıya doğru bakarken kendisini yolda elektrik direğinin dibinde, koltuğunun altındaki kutuyla görür. Mathias'inkine benzer bir kişilik bölünmesi, asker için de ortaya çıkmıştır.

Yeni romana öncülük etmiş olan Proust'da romanlarında kişilik bölünmesi olayına sıkça yer vermiştir. Proust'un en ünlü kahramanlarından olan "Marcel, çok değişken mizaçlı ve kendisinin tek kişi olmadığını farkında olan biridir. Onda erkek ve kadın özellikler birlikte görülür" (6).

Aşağı yukarı tüm yeni romancılarda sözünü ettiğimiz kişilik bölünmesine rastlamak mümkündür. Kişilerde belli bir karakter bulamamak, kişi hakkında, okuyucuda oluşacak izlenimi netleştirmeyi güç kılar. Nathalie Sarraute'da karakteri, yazar tarafından okuyucuya empoze edilmiş "kaba bir etiket" olarak niteler. Durum Robbe - Grillet için de pek farklı değildir. Klasik bir roman kahramanı "bir karaktere, onu yansıtan bir yüze, onu şekillendiren bir geçmişe" (7) sahip olması gerekir diye düşünür

(4) Michel Raimond, *La Crise du Roman*, Librairie José Corti, 1966, Paris, s. 485.

(5) A. Robbe - Grillet, *a.g.e.*, s. 118.

(6) Michel Raimond, *a.g.e.*, s. 438.

(7) A. Robbe - Grillet, *a.g.e.*, s. 27.

Robbe - Grillet. Ama ona göre böyle bir karakter kesinlikle tüm özgürlüklerden yoksundur. Bütün problemin burada odaklaştığını ilave eder ve çözümü de şöyle getirir: "tüm basmakalıp kuralları çiğneyen bir kahraman seçmek gerekir" (8) der. Klasik roman kahramanları Robbe - Grillet'nin gözünde, onları yaratan yazarların bile inanmadıkları "kuklalar" olmaktan ileri gidemez.

İlginç olan bir başka konu da Robbe - Grillet romanlarında aynı ismi aynı romanda birden fazla kişiye vererek elinden geldiğince kapalılığı (hermétisme) arttırmasıdır. Örneğin **Les Gommès**'da birbiri arkasından öldürülecek iki Dupont vardır. Ekonomi profesörü olan Daniel Dupont yerine bir başka Dupont öldürülür. Bu iki Dupont hakkında yeterli bilgi sunulmadığı için, zaman zaman okuyucu tarafından da birbirine karıştırılır. **Le Voyeur**'de ise durum yine buna benzerdir. Jean Robin adındaki kişi kimi zaman adının Pierre olduğunu söyler. Romanın kahramanı Mathias'da saatlerini daha kolay satabileceği düşüncesiyle adayı dolaşırken Jean Robin adını kullanır. Bu durumda birden fazla Jean Robin ortaya çıkar. Öte yandan öldürülen iki küçük kızın, Jacqueline ve Violette'in adları birbirine karıştırılır. **Dans Le Labyrinthe**'de karşımıza çıkan asker ve çocuğun gerçek ya da hayâl ürünü oldukları tartışma götürür. Romanın kahramanı olan askerle, çocuğun annesinin evine çıkıp gelen ve duvardaki resme benzeyen askerin aynı asker mi yoksa bir başka asker mi olduğu yine belli değildir.

Aynı ismi değişik kişilere verme tekniği yeni romancılarca çokça kullanılan bir tekniktir. Michel Butor, **L'Emploi du Temps** adlı eserinde "anlatıcıyı bazen bir halı işçisine bazen de bir vitray işçisi" (9) olarak sunar. Claude Simon, **La Route des Flanders**'da anlatıcı - kaptan Reixach'ı sık sık bir başka Reixach ile karıştırır.

Robbe-Grillet'nin romanlarında, pek insanın dilinin kahraman demeye varmadığı ama romanı işgal eden isimsiz tipler arasında hiç de önemi olmayan bazı kişilere isim vermesi bir başka ilginç durumdur. **La Jalousie**'deki Franck'ın karısı Christiane'da bunlardan biridir. Romanda hiç ortaya çıkmaz fakat adı geçer. Evinden dışarı çıkmayan bu tip için uydurulan bahane de onun tropikal iklimin sıcağına ve sivrisineklere tahammül edememesi ve sıkça çocuğunun hastalanması olarak gösterilir.

Genellikle tüm kahramanlarda dikkatimizi çeken bir diğer özellik, onların fiziksel veya ruhsal yönden yetersiz olmalarıdır. Mathias dikizcidir.

(8) A.e.

(9) Pierre A. G. Astier, *La Crise du Roman Français et Le Nouveau Réalisme*, Edition Debresse, 1968, Paris, s. 220.

Çocukken gördüğü sahneleri yeniden yaşamak için sadistçe girişimlerde bulunur. **La Jalousie**'deki koca iktidarsızdır ve kıskançlığı da buradan kaynaklanır. Wallas babasının kim olduğunu bilmez, romanın sonuna doğru öldürmek zorunda kaldığı adamın öz babası olduğunu anlar. Bu yönüyle roman Oidipus kompleksini değişik imajlarla anakronik bir tarzda işler. Wallas gibi Mathias'da babasını tanımaz. **Dans Le Labyrinthe**'deki çocuk için de aynı şeyler geçerlidir, bir kaç adamdan hangisinin babası olduğunu bilemez. Yine askerin geçmişi ile ilgili bilgilerden yoksunuz, kendisi hakkında da hiç bir şey söylemez. Tüm bu tipler yalnızdır ve kendilerine yabancı bir yerde yaşamaktadırlar. Robbe - Grillet'nin sunduğu bu fantastik tipler yaşadığı dünyaya yabancılaşan, dejenere bir yapının yansıması gibi görünüyor.

JOHN KEATS AND THE ROMANTIC ELEMENTS IN HIS ODES

Yrd. Doç. Dr. Yüksel USLU (*)

His Life

John Keats lived between 1795 - 1821. When he was still a child, his father was killed by a fall from a horse and his mother died of tuberculosis which later caused the death of Tom Keats, his brother, and John Keats himself. Even when his health was good, Keats felt a foreboding of early death and applied himself to his art with a desperate urgency. In acute distress and emotional turmoil, in 1819 masterpiece followed masterpiece.

Keats' life, like Beethoven's, served as a pattern for the Romantic artist.

Keats' Poetry

In Keats' poems we see a concreteness of description of the object he contemplates. All the senses - tactile gustatory, kinetic, organic, as well as visual and auditory - combine to give the total apprehension of his experience. His experiences often accord closely with his personal life and the disasters he had Keats is austere in poetry and yet he keeps high colouring and variety of appeal to the senses and the mind. He believes a simple style is essential. In accordance with wordsworth, Keats lists as an "axiom" that if poetry comes not as naturally as the leaves to a tree, it had better not come at all.

Keats is extraordinarily sensitive to the mingling of pleasure and pain, to the destructiveness of love, and to the erotic quality of the longing for death. His poems have little concern with contemporary social and political events. He is in his glory in the fields. The humming of a bee, the sight of a flower, the glitter of the sun seem to make his soul tremble.

(*) Selçuk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Keats' Odes in General

Keats' odes are on the irreconcilable conflict in basic human desires. The subjects of these odes show variations, and yet they have common characteristics: each presents an idea, an intellectual determination, and they are all written with the principle of artistic economy - "infinite riches in a little room."

Ode on a "Grecian Urn" - The Immortality of Beauty

Keats uses the Grecian urn to exemplify the immortality of beauty. His aim is to communicate his delight in the shape of a Grecian urn. So, out of his imagination and with the magic of words, he shapes a Grecian urn, etches it with scenes of men and maidens dancing and playing and of a priest leading a procession to an outdoor altar.

"Ode on a Grecian Urn" can be called the embodiment of his ideas about the influence of beauty upon life. To Keats, beauty is not a passing thing but immortal. In this ode, he affirms the immortality of beauty through an urn created centuries ago. The artist has long since died, but the beauty he created has lived on in the scenes he pictured. As with the scenes on the urn, in Keats' view, beauty is permanent as well as being the means of arriving at the truth about life.

In the urn, which captures moments of intense experience and freezes them into marble immortality - Keats finds the perfect correlation for his persistent concern with the longing for permanence in a world of change. He captures the immortal beauty through a 'sylvan historian' which is the urn itself. He likes the idea of something being there, something which cannot be changed forever :

'Fair youth, beneath the trees, thou cannot leave
Thy song, nor ever can those trees be bare.'

Keats' Powerful Imagination

Although Keats cannot hear the sweet melodies of the pipers on the urn, yet he finds delight in them thinking that the soft pipes are not singing to the sensual ear, but to the ear of imagination :

'Heard melodies are sweet, but those unheard
Are sweeter...'

These sweet melodies will forever be singing to the ear of imagination in all generations.

Keats is sent into raptures by the quietness of the pictures on the urn. In the well of his imagination, he feels a passion of ecstasy in the quietness of the peaceful little town with its peaceful citadel. This little town which will be forever empty and thus silent means more to Keats than one which is inhabited. The silence which hangs on the town will forever be there.

Keats is filled with envy at the immortality of the scenes described on the urn, while generations one after the other have been wasting away :

'When old age shall this generation waste,

Thou shalt remain...'

In these lines, we feel the fear of an early death which Keats' father and his brother had already suffered. The poet seems to put an underlying meaning into 'old age' but the suffering from foreboding death restrains him from terming 'old age' as 'tuberculosis'.

Vividness in Description

Keats' description of the pictures on the urn is so vivid that it appeals to all our senses and we can easily visualize the figures. The mysterious priest leading the garland dressed heifer lowing to the skies will embody itself into our imagination even if we are totally stranger to such a scene.

In the treatment of a simple thing, in an urn which is presented to us in an unusual aspect, Keats seems to weep that human beings are not immortal like the men, gods, and maidens on the urn.

"Ode to a Nightingale"

Keats' "Ode to a Nightingale" begins with a change of aspect in the natural scene. The poet feels as though he has drunk hemlock or opiate. This serves only as stimulus to raise an emotional problem or personal crisis. At the time when Keats wrote this ode, the personal problem was his brother Tom's early death. He finds consolation when he pours out his feelings called up by the nightingale. The nightingale is regarded to be a source of consolation.

Longing for Death

The predominant mood in the poem is the enjoyment of death. Keats feels the highest intensity of love for the nightingale as an approximation to death or the longing for death. Every stanza has either a direct

reference to death or some term associated with death. In the first stanza, for instance, Keats implies death by longing for hemlock or opiate which will sink him to Lethe, to the waters of forgetfulness. In the lines 18 - 20, there is an almost direct implication of death: he wishes to drink the beaker of wine to leave the world without being seen.

Away from the Troubles

Keats cannot find a spiritual home in his own flesh, bone and soul. He is seeking a region which is capable of providing the proper environment for his passionate melancholic and isolated soul. The voyage he longs for in "Ode to a Nightingale" is away from the known, conventional and dull environment - away from the troubles of his own soul - toward an exotic and mysterious place: toward the 'Warm Sout of France' with its sunburned mirth and provincial songs and dances. He wants to go to a place where his exhausted and troubled soul might discover peace and find a haven. He wishes he would be like the nightingale to disappear in the forest of peace, joy and true beauty, but he cannot fly as the nightingale can, so he urgently needs a beaker of wine with 'beaded bubbles winking at the brim' to disappear and be with his nightingale.

Variety of Appeal to the Senses

All through the ode, we discern a concreteness of description in which all the senses combine to give the total and full expression of the thing he writes about. In the description of a glass of wine:

'... the blushful Hippocrene

With beaded bubbles winking at the brim,

And purple stained mouth...' the poet appeals to our sense of taste, of sight, of smell and even to our sense of hearing with the bubbles dying away one after the other on the edge of the glass. Keats succeeds, in the ease, in conveying profound reflections by pictures and images and these profound reflections would not have been so visible and life-like even in a painting.

Pain and Misery - Immortality

In Keats' world, sadness predominates over happiness and his world is full of misery and heartbreak. Like many Romantics, Keats finds melancholy in delight and pleasure in pain, in "Ode to a Nightingale", in the heart of the moonlight, he sees no light at all. He is so wrapped up

in his dark mood that he cannot see the flowers at his feet. All his senses seem to have failed.

Keats yearns for immortality and immortal beauty. He reveals his envy for the nightingale's immortality in these lines: 'Thou wast not born for death immortal bird' and 'The voice I hear this passing night was heard in the ancient days by the emperor and the clown.' Keats reaches his aim and now both the nightingale pouring out her song and Keats embodying his poetry in lines which will be enjoyed forever are immortal.

"Ode on Melancholy" - Melancholy Everywhere

As mentioned before, Keats believes the world is full of misery, heartbreak, pain and oppression. Like the other Romantics, he rarely laughs. For the Romantics, "there is only one way to be happy, but there are millions of ways to be miserable." But even that 'only way' has hardly ever been experienced by any one member of the Romantic writers. Keats, who is not able to see and enjoy the beauty of the flowers at his feet, is now under an acute emotional sensibility and feels melancholy everywhere. The melancholy pours down like a 'weeping cloud', it fosters 'the droopheaded' flowers, but once the flowers 'hide the green hill' Keats still broods over melancholy and calls the flowers 'April shroud'. For Keats depression exists in the same way as beauty does. Wherever we have delight, we will have melancholy disguised :

'Aye, in the very temple of Delight

Veiled Melancholy has her sov'reign shrine..'

If we search for it, melancholy is there waiting to envelop everybody but only someone who is very sensitive and has a 'keen tongue' will taste melancholy. In other words, melancholy wins over the sentimental person and adds him to her collection as a trophy. It is obvious that Keats himself is such a person, as he tastes the sadness of melancholy when he squashes the grape against his sensitive palate.

Longing for Eternal Beauty

Keats' persistent theme, 'longing for eternal beauty' is reintroduced in "Ode on Melancholy" but only to weep for not being able to stop the inevitable end: "the tragic human destiny that beauty, joy and life itself are transitory and turn into their opposites."

Melancholy dwells with Beauty - 'Beauty that must die.

The grape of joy turns into melancholy when bursted.

"To Autumn" - Peace and Comfort in Nature

The Romantics move out from their private sitting rooms to the fields and hillsides. Keats, for instance, wrote his "Ode to a Nightingale" under a tree and wrote "To Autumn" after a Sunday walk. Because of the significance of nature, Romantic poetry has become almost synonymous with 'nature poetry'. Nature is regarded, by Romantics, to be consoling and morally uplifting. It is a kind of spiritual healer. Keats finds consolation - after his brother's death - in listening to the nightingale in the full moonlight. He finds peace and comfort in the plains with feathered rosy clouds touching the horizon. For the first time, with the Romantics, nature is no longer taken for granted. It is valued as something which might be lost. Everything about nature is taken as an equally fit subject for poetry. The subjects that are the meanest and most unpromising are the best subjects for poetry. Keats is one of the Romantics who experimented in the simple treatment of the simple subjects about nature. "To Autumn" has an abundance of these simple incidents and situations, but they are described with an accuracy of observation: the gourd swelling, the hazel shells plumping, the wheat sitting carelessly on a granery floor with its chaff soft - lifted by the winnowing wind, and the smell of the poppies making the uncut wheat drowsy, obviously need a complete and close observation of nature to be turned into fine poetry.

Bibliography

- 1 — Hugo Noward E., **The Portable Romantic Reader** Kingsport Press, Inc., Penguin Books, Kingsport, Tennessee, the USA, 1957.
- 2 — Abrams, Donaldson, Smith, Adams, Monk, Lipking: **The Norton Anthology of English Literature**, Volume 2, Third Edition, W. W. Norton and Company, Newyork, 1962.
- 3 — Newbolt, H., **Poems of John Keats**, Art Type Edition, The World's Popular Classics Books, Inc., Newyork.
- 4 — Blunden, E., **Selected Poems**, Collins - London and Glasgow, Clear - Type Press, 1967.
- 5 — Wright, D., **The Penguin Book of English Romantic Verse**, Hazell Watson - Viney Ltd., Aylesbury, Great Britain, 1978.

SOME FEATURES OF THE SOCIOLINGUISTIC SITUATION IN TURKEY

Yrd. Doç. Dr. Yüksel USLU (*)

a) Introduction, Background and Development of Turkish :

Turkish is a phonemic and agglutinative language having syllable-time rhythm. It is largely agglutinating, to some degree inflecting and is in part analytic. The words are typically composed of a sequence of morphs with each morph representing one morpheme. There is an unchanging root and one or more suffixes are used for derivation; hence the language has great word - building capacity. Turkish uses the Latin or Roman alphabet which was first introduced in 1928. Before that date Turkish was written in the Arabic script. The history of the Turkish people, to a large extent, is reflected in the Turkish Language. The historical contacts between the Turkish people with Arabs, Persians and others modified the Turkish Language. As the natural outcome of such contacts, the Turkish Language contains thousands of Arabic and Persian loan words. The influence of the Arabic loan words is dominant mainly in the field of religion and culture, whereas the Persian ones are mainly influential in the literary field. Like many other languages, the modernization of the Turkish Language implies the deliberate planning and the incidental expansion of its vocabulary in all fields of knowledge. Since time immemorial, the Turkish Language has continued to grow, as all the living languages have, in its vocabulary through trade and other cultural contacts with languages like French and English.

In more recent times, the growth and modernization of the Turkish Language is closely associated with the political ideals and educational policy of the Turkish nation. The political events and reforms in Turkey in the early decades of the twentieth century significantly also focus on the language factor. The reforms brought along the genuine indepen-

(*) Selçuk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

dence and nationhood of the Republic by ridding the Turkish Language of numerous Arabic and Persian words and replacing them by 'pure' indigenous Turkish words. Many words from different Turkish dialects (for example, 'Kırgızistan Türkçesi', 'Kırım Türkçesi' and some Turkish spoken in many parts of Russia) were reintroduced or repopularized. Many other words were coined from indigenous Turkish root words. These attempts for modernizing which were regarded synonymously as 'purifying' Turkish, were met by objections or resistance mainly from conservative groups. It was argued that the Arabic language, the language in which the Koran was revealed to Prophet Mohammed, must be preserved. Because of this, the Arabic language has managed to maintain a considerable influence on the Turkish Language, as have the Arabic loan words in Turkish.

Traditionally, the intellectual and commercial elites have felt great respect for the Arabic and Persian languages (and more recently for French, English and German). Children from such elite groups were educated in one or more of these languages which may even be counted as a 'second language.' Today most of the population of Turkey is educated in the Turkish medium of instruction. However there are French, English and German schools mainly for the rich. Moslems learn to 'read' the Koran in the Arabic script in mosques. The majority of those who can 'read' the Koran, however, do not understand the meaning of the holy verses which they read in Arabic. In recent years in Turkey, the English language has replaced French as the dominant foreign language. It is interesting to note that in the past when Persian and Arabic were the dominant languages of the courts, the Turkish language was actually excelling in form and function as the oral literary medium of the masses. In the literary and religious writings of the Ottomans, the Turkish language used by them contained very many Arabic and Persian loan words; however the peasant folk story tellers and folk poets would use only the indigenous Turkish language to express their art. Recent investigations in the oral tradition of the Turkish people have revealed this phenomenon. The following example illustrates this point:

The folk poet Karacaoğlan wrote in 'pure' Turkish with no Arabic or Persian loan words when his contemporaries produced works which contained a very high percent of foreign loan words. I make no attempt to translate this poem into English, which would do it great injustice :

Güzel ne güzel olmuşsun
Görölmeyi görölmeyi

Siyah saçın halkalanmış
Örölmeyi örölmeyi

b) The Usage and Status of Different Languages, Dialects and Accents :

In Turkish, there are a lot of phonological variations which we term 'accent'. However when these accents separate at the lexical, structural or stylistic levels, we consider them to have some importance. To distinguish dialects, we must take phonological, lexical, structural and stylistic differences into account. The Turkish people tolerate the differences of accents in various regions of the country. In fact, the various accents give rise to hundreds of jokes which enhance Turkish humour. There are, for instance, comic folk characters such as 'Karadenizli' from the Black Sea Coast and 'Hüsmen Ağa' representing an immigrant (originally Turkish) from one of the Balkan countries.

P. Corder defines a speech community as "made up of people who regard themselves as speaking the same language; it need have no other defining attributes. In other words, a speech community is defined in terms of its beliefs, not its language" (1). In Turkey there is one dominant speech community in terms of beliefs and language. Everybody believes he is the part of that speech community. For instance, Caucasian and Crimean immigrants who speak Circassian and Tartars respectively prefer to attempt to speak standard Turkish. For all that, some Arabic is used by Arab peoples living along the southern border, yet Turkish remains the dominant language.

"Whatever the linguists may say, they do not, in fact, describe languages, they describe dialects. The descriptions of what we call English are, in fact, descriptions of what we have called the standard dialect which has the widest distribution and highest social prestige" (2). As it is in English when we mean the description of Turkish, we mean the description of what is called standard Turkish, that is the Istanbul accent: Turkish used in spoken and written language, Turkish used on radio and TV, Turkish used for academic purposes.

Although an educated Scotsman uses standard vocabulary, good English structure and has a competence in lexical items, he still speaks standard Scottish English. His English is different, but the different items occur only in intonation, accent and sometimes in vocabulary.

(1) Corder, P., *Introducing Applied Linguistics*, Penguin 1973, P. 53.

(2) Corder, P., *Introducing Applied Linguistics*, Penguin 1973, P. 69.

Similar to this, an educated man from the very far end of Turkey speaks standard Turkish but he may experience difficulty with phonological elements of the Istanbul accent.

c) Some of the Register Variations in Turkish and Attitudes :

"We find most clearly a dimension of variability of language use associated with occupational roles... Thus we identify religious language, legal language, medical language or more exactly priest language, lawyer language and doctor language" (3). This judgement is valid for all languages. The register a lawyer uses in his professional role differs from the usage of his mother tongue at home, as a father or as the president of parents - teachers association. The register of his language is in fact role - related to situations. The language one uses shows register variations according to the particular field one is in. One speaks a different register identified mainly by lexical items and meaning markers. The register changes according to the topics specialized in and depending on purposes in every profession and that is why a 'simple minded' villager listens with his mouth wide - open to the conversation of two medical doctors consulting on his ulcer! One can often distinguish what a man is talking on by considering his vocabulary, intonation and the way he conveys himself. "Registers are usually characterized solely by vocabulary differences: either by the use of particular words, (jargon), or by the use of words in a particular sense" (4). The way a schoolmaster talks with his wife or children differs from the way he talks with the pupils in school. The situations in which this schoolmaster uses language are called use - related variations.

Register changes according to the formality, intimacy or seriousness of the speech and this phenomenon seems valid for all languages. Regularities and relationships between the kinds of people and the language they use change in Turkish as they do in other languages. Speech between individuals of unequal rank (due to status in a organization, social class, age, or some other factors) is likely to be less relaxed and more formal than that between equals, and in certain languages definite rules may exist as to which linguistic forms may or may not be used. It would definitely be offensive, for instance, in Turkish for a secretary to address her boss as she does her brother at home, because there are 'high' or 'low' status and roles as P. Corder says "Every role in society has a status given to it by society. Thus we speak of the role of a judge

(3) Corder, P., *Introducing Applied Linguistics*, Penguin 1973, P. 63.

(4) Trudgil, P., *Sociolinguistics*, Penguin 1974, P. 104.

as being 'high' status, while the role of a policeman is of a higher status than that of a convict" (5).

d) Failure in Register Variations :

Turkish cannot fully fulfil some of its role, for example the role it has in the commercial, medical and scientific fields without loaning words. Although Turkish can adequately fulfil most of the registers in the national life of the community, its failure is in its role as an international language. Finding itself insufficient in some fields, the Turkish language allows itself to be influenced by foreign loan words. The main reason for this is the negligence of the linguistics policy for centuries. In medical and scientific areas, English being the most important one, some western languages are used a lot, because it is rather difficult to find enough books on technical fields published in Turkish. Scientific and medical Turkish have a large foreign vocabulary. Similarly, political and legislative Turkish have a considerable amount of French words, because the Ottoman Empire was under French influence when these two fields gained importance. This development occurred earlier than it did in scientific and medical areas. In all those areas, foreign languages and Turkish are used together but Turkish is necessarily the dominant language used.

Turkish is claimed not to fulfil its duty perfectly in the religious field either though this is not a matter of inadequacy, but is a matter of religious beliefs which will be described in the section concerning government policy.

Parallel to the religious policy of some of the political parties, the press in Turkish falls into three groups roughly: one group uses a lot of Arabic and Persian words. The second group does not bother much about the language issue. The third one prefers 'pure' Turkish and they continuously try to create and add new words into Turkish. There is always a deep gap between the first and the third groups and discussions have continued for years and seem to continue. The following two sentences are taken from one of the history text books which was designed for secondary school pupils.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve yeni bir Türk devletinin teşekkülü üzerine ümmet ideolojisi tarihe karıştı. Artık ne din tarihi, ne de hanedan tarihi öğretim müesseselerinde ön plana geçemezdi. Bun-

(5) Corder, P., *Introducing Applied Linguistics*, Penguin 1973, P. 63.

ların yerini milli tarihin alması lâzımdı. Zaten Türk milletinin mazisi, mâdeni hüviyeti ve insanlık değerleri ile istilâya maruz kalmışt: " In this piece of writing, there are three words with Latin origin (The ones underlined with -----), twenty Arabic words (the ones underlined with ——), and one Persian word (the one underlined with). At the present time the Turkish language has three words for a lot of objects or actions as in the following example :

<u>Arabic</u>	<u>Latin</u>	<u>'pure' Turkish</u>	
unsur	eleman	öge	which

means 'element' in English.

e) Conflicts Between Official Policy and Actual Usage :

Since Turkish is the main language spoken in Turkey, it is the official language. It is a majority language spoken by 99% of the population. By and by, Turkish destroyed a few unimportant dialects but like most other languages it could never free itself from the influence of foreign languages.

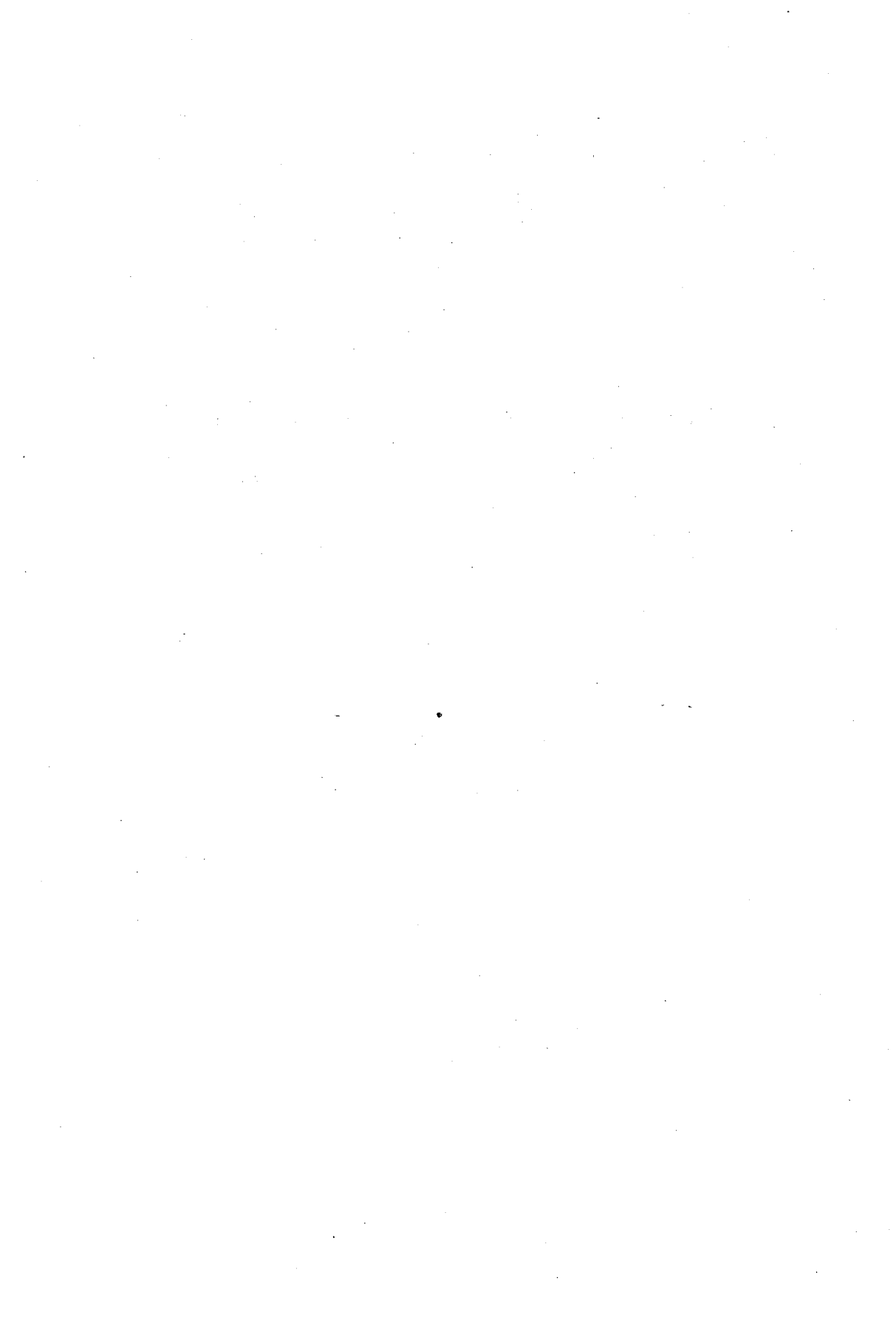
"Decisions about what language and dialects to use for what purpose in the community is a political matter for governments to decide. These decisions may be based on no more than political or racial prejudice, or they may be based on a careful survey of the various functions which the different languages and dialects actually fulfil in the community" (7). In official policy, Turkish is the sole official language. Being the only dominant language, the Turkish governments have had to consider neither the racial problems nor the problem of the presence of a colonial international language. Turkish was accepted automatically as the official language. The only discussion that arose between different political parties and between governments and people was the use of Turkish in the religious field. Whenever a certain political party takes power, one of the things that they are concerned with is the language used in the religious field; must Turkish be accepted as a language to worship in or must Arabic still continue to be the religious language as it has been used for centuries? Once, after the Republic was established, it was decided that worshipping must be done in Turkish, but then social and political uprising of the Moslems forced the government to withdraw its policy and to accept Arabic again. Now, the Turkish people still pray in

(7) Corder, P., *Introducing Applied Linguistics*, Penguin, 1973, P. 59.

Arabic. The Koran is in Arabic. Although it is translated into Turkish, a lot of people consider that by translation it loses its holy meaning. Since most people are strictly bounded by their religious beliefs and are conservative, they object to Turkish being accepted as the language of religion. They believe that religion will lose its meaning if prayers are past or religious knowledge is pursued in Turkish.

BIBLIOGRAPHY

- 1 — Corder, S. Pit. **Introducing Applied Linguistics**, Penguin Education, Penguin Books Ltd., Hazell Watson and Viney Ltd., Aylesbury, 1975.
- 2 — Giglioli, Pier Paolo, (Ed.) **Language and Social Context (Selected Readings)**, Penguin Books, Set, printed and bound in Great Britain by Cox and Wyman Ltd., Reading, 1983.
- 3 — Trudgill, Peter. **Sociolinguistics: An Introduction**, Penguin Books Ltd., Hazell Watson and Viney Ltd., Aylesbury, 1977.



i - UMLAUT IM DEUTSCHEN BIS ZUM 20. j. h.

Yrd. Doç. Dr. Aslıhan TOKDEMİR (*)

I. WAS IST i - UMLAUT

Der Wechsel der Stammvokale a, o, u zu e, ä, ö, ü, die unter dem Einfluß der unbetonten Folgesilbe i oder j stehen, heißt "i - Umlaut."

Die Erscheinung des i-Umlauts wurde in zwei Perioden betrachtet: Primär - und Sekundärumlaut (1).

Primärumlaut: Im Ahd. wird kurzes a vor ursprünglichem i, i oder j der Folgesilbe zu geschlossenem e, z. B. gast-gesti; krefti, kreftig; anst-ensti; lamb-lembir usw. Der Primärumlaut hat im Norden wahrscheinlich in vorliterarischer Zeit angefangen und ist von dort aus nach Süden vorgedrungen. Daher ist er in den niederdeutschen und mitteldeutschen Gebieten stärker verbreitet als im Oberdeutschen. Als Ergebnis der "allmählichen Ausbreitung des Umlauts in südöstlicher Richtung" (2) sieht man heute noch bei den bayrischen Wörtern unumgelautete Formen, z. B. Bruck, Insbruck, Rucksack, Martinsbruck usw., besonders beim Umlaut des u. Deshalb wird der Umlaut als eine "Neuerung der west - und nordgermanischen Sprachen" (3) bezeichnet.

Die umlauthemmenden Konsonanten sind der Grund gewesen, daß der Primärumlaut in Oberdeutschland langsam sich verbreiten oder ausbreiten konnte.

Wie der Konsonantengruppe hh ist der Umlaut im Bayrischen niemals zu sehen. Diesen Fall erklärte Hans Eggers folgendermaßen:

-
- (*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.
- (1) Diese Betrachtungsweise kommt mit Heusler auf. Heusler, Andreas: Schriften zum Alemannischen. Hrsg. von Stefan Sonderegger. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970, S. 133 ff.
 - (2) Tschirch, F.: Geschichte der deutschen Sprache, Bd. I, S. 182, Erich Schmidt Verlag, 2. Aufl. 19.
 - (3) Moser, H.: Deutsche Sprachgeschichte, S. 32, Curt E. Schwab, Stuttgart 1955.

"Aber wir finden im 'Abrogans' auch farsahhis, und in diesem Falle, vor hh aus germanisch k, tritt im Altbairischen der Umlaut niemals ein. Im fränkischen 'Tatian' dagegen lautet das bekannte 'Dreimal wirst du mich verleugnen' der Bibel (Matth. 26, 34) thriio stunt forsehhis mih, wo das gleiche Verbum den Umlaut zeigt. Es gibt im Oberdeutschen und besonders im Bairischen noch viele weitere umlautverhindernde Konsonantenverbindungen, z. B. l und r mit Konsonant, und wenn es im Fränkischen heltit 'er hält' und kelbir 'die Kälber' heißt, so lauten die Formen im Alemannischen oft, im Bairischen stets haltit und chalbir, und in südbairischen Mundarten ist dieser Zustand bis heute bewahrt geblieben." (4).

Sekundärumlaut: Unter dem Terminus "Sekundärumlaut" versteht man den Wechsel des a zu offenem e, das in der Schriftform mit ä bezeichnet wird.

Der Sekundärumlaut hat seinen Ursprung im 10. Jahrhundert. Im Frühdeutsch (1050 - 1170) breitet sich der i-Umlaut aus und fängt an, sich auch auf alle anderen umlautfähigen Vokale (o, u) als a auszudehnen und entfaltetete sich erst im Mittelhochdeutsch voll. Das Oberdeutsch weigert sich dem Umlaut von u durchgängig vor Nasal- und Liquidaverbindungen: antwurt, umbe, guldin.

Auch die Gutturale wie l, r (h ausgenommen) verhindern den Umlaut; oberdeutsch heißt es also weiter lügen und trügen, rücken und drücken, aber drücken in Norddeutschland. So stehen nd. / md. Brücke, Osnabrück, Brügge, Brückner, Brückmann gegen bairisch-österreichisches Bruck Innsbruck, Bruckner, Pruck(g)mann. Das unumgelautete Wort Rucksack ist als obd. Lehnwort erkennbar. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat dieses Wort das gesamte Sprachgebiet erobert. Dentale Spirans und Affrikata erhalten auch in diesem Gebiet (Südd.) u vor folgendem i, z. B. in (ichts) 'nutze' und im Gen./Dat. Sg. der i-Deklination 'bruste'. Bei u genügte sogar m als der umlautverhindernde Konsonant: rumen, sumen. Nasal oder Liquida in der Silbenscheide schützen im gesamten obd. wie md. Gebiet o vor der Umlautung: schon "schön", krone, horen "hören", toren. Am erfolgreichsten widersetzt sich ou dem Umlaut (5).

Im Mhd. haben die umlautverhindernden Konsonanten ihre bisherige Wirkkraft verloren.

"Der i-Umlaut dehnt sich zum Teil noch im Frühdeutschen

(4) Eggers, Hans: Deutsche Sprachgeschichte, Bd. I, S. 75.

(5) Vgl. Tschirch, F.: Geschichte der deutschen Sprache, Bd. II, S. 22 f., Erich Schmidt Verlag, 2. Aufl., Berlin 1975.

weiter aus auf alle umlautbaren Vokale und tritt auch vor hs und ht, vor i und j der übernächsten Silbe und vor i und ei ein: jetzt wird a > ä, o > ö, u > ü, â > æ, ô > œ, û > iu (ü), uo > üe, ou > öu (nähte Nächte, hiuser Häuser, ärweiz Erbse).” (6)

(6) Moser, H.: Deutsche Sprachgeschichte, S. 122.

II. DER UMLAUT IN HISTORISCHER SICHT

1) Klopstock, Adelung, Campe, Rask

Die ersten Studien über die Sprachen waren das Sammeln der Sprachen und Schöpfung der Grammatik, z. B. Port - Royal Grammatik (1).

Der Erscheinung des Umlauts hat Klopstock den Namen gegeben (2). Er begriff darunter freilich alle Arten der Wandlung des Wurzelvokals innerhalb der Flexion und Wortbildung, auch den Ablaut. In seiner Grammatik bezeichnete er die neuentstandenen Wörter als "Kunstwörter." ä aus a, ö aus o, ü aus u hat er "bestimmter Umlaut" und andere Wandlungen des Wurzelvokals innerhalb Flexion "unbestimmter Umlaut" genannt. Seine Erklärung für diese Erscheinung war folgende :

**"Man sieht, daß ich gut gemachte Kunstwörter vorausseze.
(Ob es die meinigen sind, darüber habe ich nicht zu entscheiden.)
Wem sollte es undeutlich seyn, wenn ich zum Exempel sagte : Das
Strom wird Ströme, und sañg aus singen, durch den Umlaut?
Wenn aus a ä, aus o ö, und aus u ü wird, als Kraft Kräfte, floß
flösse, Flu Flüsse, so ist der Umlaut bestimt: und wird aus irgend
einem Selbstlaute irgend ein andrer, als kommen, kam; laufen,
lief; fliehen, floh; so ist der Umlaut unbestimt?"**

Darin folgten ihm Adelung, Campe und Rask.

(1) Vgl. Arens, Hans: Sprachwissenschaft, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1955, S. 74.

(2) Vgl. Klopstock, Friedrich Gottlieb: Die deutsche Gelehrtenrepublik, S. 122, Bd. I: Tex Hsg. von Rose - Maria Hurlebusch, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1975.

2) Jacob Grimm

J. Grimm, der Schöpfer der vergleichenden Grammatik, hat untersucht, welche Veränderungen die indoeuropäischen Laute in germanischen Sprachen erlebt haben. Er unterscheidet sich von Klopstock und Adelung dadurch, daß er die germanischen Sprachen miteinander vergleicht, während sich die anderen beiden mit indogermanischen Sprachen beschäftigt haben. Da J. Grimm über die germanischen Sprachen Studien gemacht hat, kann man sagen, daß er der Begründer der Germanistik ist (1).

Jankowsky ist der Meinung, daß auch die Phonologie, in einem gewissen Sinne mit ihm begonnen hat.

"But it was through Grimm's work - not through that of Rask - that the notion of dealing with phonologie first was passed on to succeeding generations." (2).

Die Erscheinung des Umlauts wurde zuerst eingehend und methodisch von J. Grimm untersucht. Erst er begrenzte den Terminus auf die kombinatorische Veränderung von kurzem und langem a, o, u sowie den Diphthongen ahd ou und ou durch ein i der Folgesilbe. Damit schuf er den Begriff Umlaut in der seither geläufigen Bedeutung.

Beim Untersuchen des Umlauts hat er dessen Gesetze festgestellt, aber er hat dem Umlaut keine Gesetze vorgeschrieben :

"So weit die ältesten quellen alth. sprache hinaufreichen (gewiß ins 8te, vielleicht ins 7te jahrh.) erblicken wir den reinen a laut, sobald ein i der endung nachfolgt, nicht mehr ausschließlich, wie früher, sondern daneben den umlaut e. Das verhältnis schwankt, doch vielleicht nicht gesetzlos, sondern nach stufen. 1) wurzeln deren a bloß ein enifacher consonant folgt, mögen

(1) Vgl. Arens, Hans, S. 172.

(2) Jankowsky, Kurt R.: The Neogrammarians. Mouton & Co., Printers, The Magne, Paris 1972, S. 65.

höchstens noch im 7ten oder anfang des 8ten den vocal vor dem Umlaut geschützt haben, ... 2) ist hingegen position in der wurzel, so hegt sie den reinen laut länger, daher noch im 8. 9 ten jahrh. ... 3) über eine mittlere silbe kin wirkt das i früher noch nicht den umlaut in die wurzel, daher..." (3).

Eine andere Regel, die er festgestellt hat, war, daß kein Umlaut auslautet, außer göu, höu statt göuwe, höuwe (4).

Nach Grimm ist die Ursache des Umlauts Angleichung des Stammvokals an das in der Folgesilbe stehende i oder j, als eine Art der Assimilation (5). Nach dieser Betrachtung kennt das Gotische keinen Umlaut. Der Umlaut ist erst in den germanischen Sprachen entstanden. Diesen Fall hat er wie im folgenden erörtert :

"Dies sind die goth. vocale. Von einem Umlaut derselben keine spur; namentlich die wurzeln a, ê, û werden durch ein in der endung folgendes i oder ei nicht im mindesten getrübt, es heißt aha (mens), ahins, ahjan; balgs, balgeis, balgim; dêds, dêdja; rûna, garûni. Sollte aber doch eine veränderung des lauts eingetreten seyn, die Ulphilas nicht schrieb, oder nicht schreiben konnte? Unglaublich: jenes, weil seine schrift sonst so viel feines und genaues zeigt; dieses, weil er sehr wohl belgeis, belgim hätte schreiben und die unterscheidung eines e und ê eben so gut seinen lesern zutrauen dürfen, als die des u und û. Denn wäre ein umlaut vorhanden gewesen, so müßte das e der aussprache des ê immer näher gewesen seyn, als der des a und dieses hätte seinen lesern mehr unbequemlichkeit verursacht. Sich die laute, die man für umlaute des ê und û gelten lassen wollte, klar zu denken, wäre auch nicht leicht; vermuthlich lag die aussprache des goth. ê dem alth. æ näher, als dessen grundlaute, dem â. Das alth. û scheint manchmal offenbare abweichung aus einem älteren iu und daß es anderemahl in iu umlautet, gestattet noch keine gleichsetzung des letztern mit dem goth. iu, da vielleicht beiderlei diphthongen zu unterscheiden sind. Ich bilde mir also ein, daß der Gothe gar keinen umlaut hatte und erkläre es sehr whol aus meiner oben angeführten ansicht von dem wesen des umlauts überhaupt." (6).

(3) Grimm, J.: Deutsche Grammatik, Bd. I, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin 1870 (Zweite Ausgabe Neuer Vermehrter Abdruck, Besorgt durch Wilhelm Scherer), S. 63.

(4) Vgl. ebenda, S. 306.

(5) Vgl. ebenda, S. 97.

(6) J. Grimm, a.a.O., S. 42.

Et hat die voralthochdeutschen kurzen ("einfachen") Vokale in zwei Formen unterteilt :

1) "Reine" Vokale: a, i, o, u

2) "Getrübte" Vokale: e, ö, ü. Mit dem Terminus "getrübte" hat er die umgelauteten Vokale gekennzeichnet. Er blieb der einzige, der diesen Fachausdruck "getrübte" für umgelautete Vokale verwendete.

Nach J. Grimm lautete in voralthochdeutscher Zeit a, o, u zu e, ö, ü um. Er betrachtete das kurze voralthochdeutsche e, das im Gothischen nicht vorkommt, als kein "reiner" Vokal, sondern als Umlaut des a

"auf gründe die man hierwider aus ganz abstracten untersuchungen der sprachlaute oder aus der betrachtung fremder sprachen vorbringen wollte, laße ich mich jetzt nicht ein; in der deutschen sprache steht es historisch zu erweisen, daß das ë als umlaut, das è als ersatz für frühere andere laute zu betrachten sey, wie den auch die lätesten runen gar kein zeichen zu beiden besitzen. Ein anderer grund liegt mir in dem späteren entspringen und steigenden umgreifen der umlaute, welches auf frühere seltenheit und selbst abhandenseyn des einfachen e schließen läßt. Hierfür spricht endlich auch die in den neueren sprachen immer wachsende auflösung fast aller vocale der endungen in ein tonloses e, so daß das erlangte entschiedene Übergewicht dieser lauts seinen anfänglich geringeren umfang gleichsam zurückbe- deutet." (7).

Nach J. Grimm steht i in der "Mitte" und gilt als unumgelautet ("keiner trübung fähig"). (8).

Er verwendete außerdem die Termini "dichte" für "reine" Vokale a, o, u und "dünne" für "trübe" Vokale e, ö, ü, und definierte den Umlaut folgendermaßen: "Die von einem folgenden vocale bewirkte trübung (verdünnung) des vocals der wurzel heißt nun: umlaut." (9).

Er bezeichnete das in der Mitte stehende i, und seine Doppelung i und später das das i vertretende e und u im Nordischen als die den Umlaut bewirkenden Vokale (10), z. B. gasti - gesti und heute Gäste. Ein umgelautetes Wort ist im Normalfall mindestens zweisilbig; das i oder u aus der zweiten Silbe wirkt den Umlaut in die Wurzel hinein. Es gibt

(7) Ebenda, S. 5.

(8) Ebenda, S. 8.

(9) J. Grimm, a.a.O., S. 8.

(10) J. Grimm hat diesen Umlaut nicht als i-Umlaut und u-Umlaut bezeichnet.

Fälle, in denen die Vokale i und u hinten abgeworfen werden können, ohne ihre Wirkung zu verlieren. Dies nennt J. Grimm "versteckten Umlaut." Er ist auch der Meinung, daß die Umlautwirkung mit dem Wegfall des i aufhört und der ursprüngliche, unumgelautete Vokal zurückkehrt. Diesen Fall nennt er "Rückumlaut" (11), z. B. "...faran, ferit, ferjan (transpretare); ... daher farn (veho) und im imp. far!..." (12).

Dann erörterte er in seinem Buch die kurzen und langen Vokale im einzelnen :

Im Mhd. war der Umlaut $a > e$ schon längst entschieden. Einige Jahrhundert begegnet man keinem e als Umlaut des a, sondern ë oder ê. Nach dem 6. Jahrhundert fangen e-Laute an, zuerst in Silben ohne "position (daher die eigennamen eribo, negilo, reginhart...) dann auch in positionellen (engilrat, nendilo...)" (14). Noch im 8./9. Jahrhundert trifft man a neben dem Umlaut e, aber selten, z. B. bei Isidor pînamîn, angil; bei Kero pînemîn, engil (15). Vom 12./13. Jahrhundert an vertritt der e-Laut in jenem Fall das a. Er hat festgestellt, daß das e "offen und einfach wie im heutigen" (16) war.

Dieser Laut ist der sogenannte "Sekundärumlaut."

Im Mhd. war der Umlaut $a > e$ schon längst entschieden. Einige Konsonantenverbindungen aber verhinderten diesen Umlaut,

"ausnahme macht zuweilen die starke conj. in II. III. sg. praes. ind. vornämlich wenn dem a die verbindung ng, lt folgt, als hanget, haltet, spaltet etc. nicht hendet, heltet, speltet." (17).

Erst im Mhd. lauteten $o > ö$ und $u > ü$ um. Das ö, der Umlaut des kurzen o, kommt selten vor, "weil im falle des umlauts der ableitung gemeinlich das alte u ausbricht, folglich dessen umlaut ü eintritt." (18). Also das Schwanken zwischen o und u nennt er "Brechung". Folgende Beispiele hat er für die "Brechung" gegeben: horn, einhürne, hurnîn; dorn, gedürne, dürrîn usw. (19).

(11) Dieser Fall wird im Strukturalismus und in der Generativen Phonologie anders erörtert.

(12) J. Grimm, a.a.O., S. 67.

(13) Vgl. ebenda, S. 95.

(14) Vgl. ebenda, S. 65.

(15) Vgl. J. Grimm, a.a.O., S. 63.

(16) Vgl. ebenda, S. 66.

(17) Vgl. ebenda, S. 278.

(18) Vgl. ebenda, S. 283.

(19) Vgl. ebenda, S. 281.

Das ö und ü haben im Mhd. morphologischen Charakter gehabt. ö bleibt auf dem Konjunktiv: dörfte, möhte usw.; auf einigen Ableitungen mit Suffixe - in, - lîn, - chen, - el: götinne, töhlerlîn, hövischen, löckel usw. (da gibt es Ausnahmen wie: ahd. gutinna, mhd. hübschen); beim Plural: göte, töhter, röcke, flöcke, böcke, stöcke.

Im 14./15. Jahrhundert trifft man ö statt e: öpfel, frömde, mönsche (statt mensche) usw (20).

u hat man im Mhd. meistens statt ü bei den starken Konj., bei Plural der Substantive, z. B. brunne, truge statt brünne, trüge. nk, ng scheinen als den Umlaut verhindernde Konsonantenverbindungen, z. B. junge, swunge, gelunge. Das ahd. tumbo und tumbî ist im Mhd. unumgelautet geblieben (tumbe), aber dieses Wort lautete im weiblichen Substantiv in tümbe um (21). Daher versteht man, daß der Umlaut ü bei Femininbildung funktionierte.

J. Grimm war der Auffassung, das mhd. Schwanken zwischen u und ü im Nhd. aufhört.

Die ahd. langen bzw. "doppelten" Vokale hat J. Grimm in zwei Gruppen unterteilt :

1) "gedehnte vokale": â, ê, î, ô, û

2) "eigentliche diphthongen": æ, ai, au; ea, ei, eo, eu; ia, ie, io, iu; oa, oe, oi, ou; ua, ue, ui, uo.

Das ahd. â (langer a - Laut) lautete im Mhd. zu æ um, z. B. w æ ge, træge, næhe (22) usw., das im Ahd. unumgelautet blieb, z. B. stâhal, mâhal (23) usw. Dieser Umlaut (æ) funktionierte im Mhd. bei der Wortbildung mit Bildungsendung ære, z. B. sperwære, wischære (24).

Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß æ außer Ausnahmen, in Fremdwörtern nicht zu sehen ist. Ausnahme machen die Wörter, die in deutscher Form umgegoßen sind. Christæne ist ein Beispiel dieses seltenen Falles. Er behauptete, daß die nhd. Umlaute bei Bürger, Mörder, Engländer seit der Kürzung des ære in - er eingedrungen sind.

Im Mhd. lautete auch das gemeinalthochdeutsche ô zu oe um, z. B. bloede, schoene, hoehen (25) usw.

(20) Vgl. ebenda, S. 283.

(21) Vgl. J. Grimm, a.a.O., S. 282 ff.

(22) Vgl. ebenda, S. 292.

(23) Vgl. ebenda, S. 73.

(24) Vgl. ebenda, S. 288.

(25) Vgl. ebenda, S. 296.

Abgesehen von den deutschgewordenen Formen kroenen, koere (chori) (26) ist der Umlaut oe in fremden Wörtern nie eingetreten.

Der Diphthong iu, der der Umlaut des û ist, trat schon im 10. Jahrhundert ein (27). Aber im 8./9. Jahrhundert trifft man ihn seltenerweise auch. Nokter zeigt diesen Umlaut: shrût pl. chriuter, brût gen. briute. Vor Notker trifft man den Umlaut iu nicht. Auch bei Nokter war dieser Umlaut unsicher, da Nokter schrieb: chrûter neben chriuter (28).

J. Grimm behauptete, ein weiterer iu, das kein Umlaut des û ist, ist "organischer" iu, z. B. bei dem Wort: ahd. liuni, mhd. lûne, ist iu "organisch". Da man in seiner Wurzel kein ahd. u trifft, kann das iu nicht die umgelautete Form des u sein. Das ist die Begründung von J. Grimm.

Manche Wörter wie triuten, liuten sind im Prät. trûte, lûte geworden. Da hat er "Rückumlaut" betrachtet, weil die Wurzeln trût, lût û haben (29).

Er hat es bestimmt, daß die Aussprache des organischen und des Umlauts iu gleich war. Der Umlaut iu wurde im Mhd. mit ü, Umlaut des kurzen u oft in der Schreibung vermischt, aber nicht in der Aussprache. Der Umlaut iu findet sich in Fremdwörtern selten. In manchen Fremdwörtern traf man manchmal iu und manchmal û vor: liquade r, z. B. nâture, creatûre, aventure, creature (30).

Im Ahd. hat man fälschlich in den Namen ui statt iu gebraucht, z. B. der Geschichtsschreiber Liutprand wurde häufig fälschlich Luitprand genannt (31).

Das ahd. ou, das aus früherem au stammte, lautete im Mhd. in öü um, z. B. fem. töufe neben mask. touf (32).

Ein anderer Diphthong, der im Mhd. umlautete, ist uo > ue, z. B. neben, buege, fuegen usw. Bei diesem Umlaut betrachtet er auch Rückumlaut bei Kontraktionen und oft im schwachen Präteritum: muon: erbluon. Grimm meinte, daß ü ue berührt, nur wenn uo auf u reimt, z. B. stuende: künde (33).

Eine Art Umlaut will J. Grimm auch im Bereich der Konsonanten betrachten:

(26) Vgl. J. Grimm, a.a.O., S. 296.

(27) Vgl. ebenda, S. 93.

(28) Vgl. ebenda, S. 89.

(29) Vgl. ebenda, S. 291.

(30) Vgl. ebenda, S. 296.

(31) Vgl. ebenda, S. 91.

(32) Vgl. J. Grimm, a.a.O., S. 299.

(33) Vgl. ebenda, S. 301.

“Endlich muß hemerkt werden, daß nicht weniger bei den consonanten ein gewisser umlaut einzutreten pflegt, ein übergang in verwandte laute, dessen bedingungen sich doch im allgemeinen nicht darlegen laßen. Nur soviel kann vorläufig gesagt werden, daß der consonantumlaut hängt nicht von der endung, sondern meistens davon ab, daß der inlaut zum auslaut wird.” (34).

Er meinte, daß der Umlaut noch vor dem 9. Jahrhundert existiert hat, er verbreitete sich im Mhd. und im Nhd. herrscht überall, obwohl in der Wirklichkeit der Umlaut im Nhd. in vielen Fällen seine bisherige Wirkungskraft verloren hat.

Für J. Grimm waren die Umlaute nicht nur lautliche Varianten, sondern sie spielten auch eine funktionenunterscheidende Rolle, z. B. zwischen S. - Pl. oder Ind. - Prät. Konj. (Konj. II) :

“Die mittelh. sprache beobachtete die eingeführten umlaute und rückumlaute mehr traditionell fort, als daß sie ihren grund gefühlt hätte; da wo der umlaut noch im 13. jahrh. ausdehnung erhielt, wirkten äußere analogien, wie der gegensatz des praet. conj. zum ind. oder der des pl. subst. zum sg.” (35).

Sowohl bei Flexion hat er die selbe Funktion als auch bei der Wortbildung betrachtet: “...die erkannten mittelh. umlaute können aber selbst der wortbildungslehre wichtig werden.” (36).

Also er war der Meinung, “die sprache bedurfte dieses Umlauts zur sonderung einer menge von formen.” (37).

(34) Vgl. ebenda, S. 10.

(35) Vgl. ebenda, S. 303.

(36) Vgl. J. Grimm, a.a.O., S. 283.

(37) Vgl. ebenda, S. 284.

3) Junggrammatiker (Positivismus)

Im 19. Jahrhundert war der Positivismus die vorherrschende Wissenschaftstheorie. In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts trat diese Anschauung auch in die Sprachwissenschaft ein. Eine Gruppe von Sprachwissenschaftlern, die "Junggrammatiker" genannt wurden, waren Vertreter dieser Anschauung. "Originale" Junggrammatiker waren August Leskien, Karl Brugmann, Berthold Delbrück und Hermann Osthoff (1). Sie waren Indogermanisten. Karl Brugmann spielte eine führende Rolle (2). Als Germanisten gehören Hermann Paul, Wilhelm Braune, Otto Behagel und Friedrich Kluge zu den Junggrammatikern (3).

Wie J. Grimm haben sie die Sprache historisch betrachtet. Sie wollten alle Sprachereignisse von ihrem Beginn bis zur Gegenwart beschreiben.

Wie G. Helbig auch meinte, haben sie die Entwicklung eines Lautes von der althochdeutschen bis in die neuhochdeutsche Zeit betrachtet. Im Gegensatz zu ihren Nachfolgern (Strukturalisten) haben sie die Rolle dieses Lautes im System der betreffenden Sprachstufen nicht untersucht. Das Verhältnis eines Lautes zu anderen Lauten trat für sie in den Hintergrund (4). Wie J. Grimm haben sich die Junggrammatiker um die Gesetze der äußeren Sprachformen gekümmert. Das beste Beispiel für die äußere Sprachform war der Lautwandel. Daß für sie erst Formanalyse, dann Inhaltanalyse kommt, zeigt ihre positivistische Anschauung (5).

Im 19. Jahrhundert trat Darwins Evolutionstheorie in allen naturwissenschaftlichen Bereichen, besonders in dem Bereich der Biologie, auf. Im Linguistikkreis wurde behauptet, daß auch die Junggrammatiker unter

(1) Vgl. Jankowsky, K. R., S. 127.

(2) Vgl. Arens, H., S. 303.

(3) Vgl. Schmidt, W., S. 12: Grundfragen der deutschen Grammatik.

(4) Vgl. Helbig, G.: Geschichte der neueren Sprachwissenschaft Max Hueber Verlag, München, 2. Aufl. 1973, S. 17.

(5) Vgl. Jankowsky, K. R., S. 183.

dem Einfluß dieser Theorie standen. Claus Heeschen meinte, daß nach den Junggrammatikern die Sprachen "ihre Jugend, ihre Reife, ihr Alter haben, Mutationen erleiden, sich fortpflanzen, degenerieren usw." (6). Aber dieser Gedanke wurde von Jankowsky abgelehnt. Er behauptete:

"Schleicher theory that languages, like plants grow and decay had never been accepted by the Neogrammarians ... the same conditions for language production existed at the beginning of historical times as at the present time." (7).

Sie haben die Sprachereignisse durch ihre "Gesetze" erklärt. Weiter haben sie Sprache Gesetze vorgeschrieben. Aber im Gegensatz zu diesen Behauptungen verstanden sie die sprachwissenschaftlichen Gesetze nicht als feste Gesetze wie in den Naturwissenschaften. "In dem Sinne, wie wir in der Physik oder Chemie von Gesetzen reden ... ist der Begriff 'Lautgesetz' nicht zu verstehen." (8).

Die Quelle der Behauptungen, daß Junggrammatiker die lautlichen "Gesetze" mit naturwissenschaftlichen Gesetzen vergleichen, kann ihre Theorie von Atomismus sein. Mit Atomismus meinten sie, daß die Sprache "in eine Fülle von formalen und lautlichen Einzelheiten" (9) zerfällt.

Man darf aber nicht übersehen, daß viele Sprachereignisse mit ihnen eine Erklärung gefunden haben. Nach ihnen hatte eine Sprache beispielsweise keine Ausnahmen (10).

Die Ausnahmen der Sprache haben sie durch ihre Gesetze erklärt. Hermann Paul aber löste sich von der These der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze:

"Das Lautgesetz sagt nicht aus, was unter gewissen allgemeinen Bedingungen immer wieder eintreten muß, sondern es konstatiert nur die Gleichmäßigkeit innerhalb einer Gruppe historischer Erscheinungen." (11).

Das beste Beispiel des Lautwandels, das ein wichtiges Lautgesetz war, ist der Umlaut.

(6) Heeschen, C.: Grundfragen der Linguistik, Verlag W. Kohlhammer, 2. Aufl., Stuttgart 1974, S. 12.

(7) Jankowsky, S. 136.

(8) Paul, H.: Prinzipien der Sprachgeschichte, Halle 1898.

(9) Helbig, G., S. 17.

(10) Dieser Begriff wurde zum ersten Mal 1876 von Leskien genannt. Leskien, A.: Die Deklination im Slawischen, Litauischen und Germanischen, Leipzig 1963.

(11) Paul, H.: Prinzipien der Sprachgeschichte, S. 861.

Behaghel hat die Bedingungen, wodurch der Umlaut in einzelnen Dialekten bewirkt wurde, wie im folgenden klassifiziert: (12)

1) durch i oder j: z. B. krafti > krefti

2) durch iu: al > elliu, ander > endriu (in der Nordhälfte des Schwäbischen)

3) durch ei: mhd. erbeit neben arbeit, erweiz neben arweiz

4) durch öü: (schweizerisch) das Ergw (Aargau)

5) durch ü, üe: entwürte neben antwürte, mhd., mehrfach ermoute, ermute, ermet aus armüete.

6) Auf bayrischem, ost- und mittelfränkischem und westfälischem Boden durch ein dem Vokal nachfolgendes sk (sch) : Äsche, Däsche statt Tasche, Mäsch neben Masche.

7) Im Osten des Siegerlandes durch t: glat > glet.

Weitere Regeln bei den Junggrammatikern waren, daß der umlautwirkende Vokal in folgenden Positionen stehen kann :

1) Im selben Wort mit dem umgelauteten Vokal :

a) In der unmittelbar nachfolgenden Silbe, z. B. ahd. benin, nemin, scedin. Dieses Bedürfnis hatte frühher auch J. Grimm genannt: "jeder umlaut setzt also wirkliche oder wenigstens früher vorhanden gewesene zweisilbigkeit voraus; das i oder u aus der zweiten silbe wirkt den umlaut in die wurzel hinein." (13).

b) In der zweitfolgenden Silbe: Gunthari > Günther. Dieses Bedürfnis erörterte J. Grimm als "Umlaut in dreisilbigen Wörtern." Er war der Meinung, daß das i der dritten Silbe den Wurzelvokal nicht umlauten kann, weil es der zwischenstehende Konsonant hindert. Aber der Wurzelvokal der dreisilbigen Wörter lautet mittelbar um, nur wenn das i der dritten Silbe den Vokal der zweiten Silbe assimiliert (14).

2) "In einem nachfolgenden Wort, das mit dem vorhergehenden zu einer Einheit sich zusammenschließt", z. B. ahd. gifregin ih, meg ih, meg iz, drenk ih (= trank ich) (15).

Grimms phonetische Definition des Umlauts findet man auch bei den Junggrammatikern :

(12) Behaghel, Otto: Geschichte der deutschen Sprache, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig, 5. Aufl. 1928, S. 288 f.

(13) J. Grimm, Deutsche Grammatik, S. 8.

(14) Vgl. ebenda, S. 304.

(15) Vgl. Behaghel, S. 292.

“Seiner phonetischen Natur nach ist der Umlaut eine Assimilation, und zwar eine direkte oder über dazwischenstehende Konsonanten indirekte Palatalisierung des Vokals durch das folgende palatale i.” (16).

Von den Junggrammatikern wurde angenommen, daß der Primärumlaut, Wechsel des a zu geschlossenem e, seit 750 vorhanden war und im 9. Jahrhundert eine schriftliche Bezeichnung gehabt hat. Im Ahd. wurde dieser Umlaut φ geschrieben. Und im 12. Jahrhundert wurde das a zu offenem e, das mit ä geschrieben wird. Dieser offene e-Laut wurde im Ahd. a geschrieben, also nicht umgelautet. Hermann Paul behauptete, daß in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Verwendung dieses Sekundärumlauts (a > ä) noch selten war (17).

Paul weist darauf hin, daß der mhd. Umlaut æ von langem â heute auch schriftlich mit ä bezeichnet wird, aber die ursprünglich offen lauteten e iu Wörter wie 'bequem, genehm' werden heute mit e geschrieben (18).

Sie meinten auch, daß die anderen Umlaute der kurzen Vokale o > ö, u > ü und auch die Umlaute der langen Vokale erst im Mhd. eingetreten sind. Aber sie wurden erst später in Schriftsprache getroffen. Dieses Verhältnis begründen sie mit der Anwendung des lateinischen Alphabets: "... die mhd. und mnd. Handschriften gewöhnlich keine Umlautbezeichnung anwenden, also beim lat. Alphabet geblieben sind." (19).

Der Plural hat sich "allmählich zu einem charakteristischen Kennzeichen des Pl. ausgebildet", während er ursprünglich nur zufällig als Sg. und Plural unterscheidendes Element funktionierte (20). Und dadurch wurde "der zufällig entstandene bedeutungslose Unterschied zu einem bedeutungsvollen" (21). In Zusammenhang hiermit weist Paul darauf hin, daß es in der Sprache "überhaupt keine absichtliche zur Bezeichnung eines Funktionsunterschiedes gemachte Lautdifferenzierung" gibt (22).

Die Substantive, die im Plural umgelautet werden, sind die ursprüng-

(16) Braune, W./Mitzka, W.: Althochdeutsche Grammatik, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 11. Aufl. 1963, S. 52.

(17) Paul, Hermann: Deutsche Grammatik, Bd. I, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1955, S. 176 f.

(18) Vgl. Paul, H. und Stolte, H.: Kurze deutsche Grammatik. 2. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1951.

(19) Braune/Mitzka, S. 15.

(20) Paul, H.: Deutsche Grammatik, Bd. II, S. 9, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1959.

(21) Paul, H.: Prinzipien der Sprachgeschichte, S. 210.

(22) Paul, H.: Prinzipien der Sprachgeschichte, S. 215.

glich i - stämmigen Maskulina, und die o - stämmigen bleiben im Plural umlautlos. Paul meinte, daß der heutige Unterschied sich nicht mit dem alten Unterschied zwischen o - und i - Stämmen deckt, und er teilte die Substantive in zwei Gruppen ein :

- 1) mit Umlaut im Plural
- 2) ohne Umlaut im Plural.

Zur ersten Gruppe gehören die alten i - Stämme: Bach, Gast, Geruch, Sprung, Wunsch usw. Aber die alten i - stämmigen Wörter ohne "umlautfähigen" Vokal haben keinen Umlaut im Plural: Biß.

Zur zweiten Gruppe gehören die "nicht umlautfähigen" Wörter der alten o - Deklination. Auch die "umlautfähigen" o - stämmigen Wörter haben keinen Umlaut im Plural: Arm, Krach, Ruf, Bau usw. Nur die ursprünglich o - stämmigen mit Suffixe - el, - er, - en haben Umlaut im Plural: Mantel - Mäntel, Acker - Äcker, Hafen - Häfen. Da die Neutra o - Stämme Neutra, die ursprünglich Maskulina sind: Flöße, Chöre (23). Die weiteren Funktionen des Umlauts bei Flexion und Wortbildung wurden von den Junggrammatikern wie im folgenden klassifiziert :

1) Die i - stämmigen Nomen: Gast - Gäste, ahd. gesti; die Plurale auf - er ahd. - ir: Lämmer, ahd. lembir.

2) 2./3. Sg. Ind. Präs. der starken Konjugation: trägst, trägt; Konj. Prät.: ich nähme und "das mit - t gebildete Präteritum hatte früher nur Umlaut, wenn es von Haus aus zweisilbig war (möchte, dächte)." (24).

3) Wortbildungen mit Suffixe - lein, mhd. lîn: Hündlein; - chen mhd. kîn: Hündchen.

4) Feminina auf - in: Gräfin. Hier gibt es Ausnahmen wie Malerin, Spanerin. Diese Ausnahmen erklärte Paul wie folgt: Feminina auf - in haben keinen Umlaut bei den Ableitungen aus er - Bildungen, wenn das Grundwort umlautlos war.

5) Kollektivbildung mit Ge-: Gewürm.

6) Aus Adjektiven abgeleitete substantivische Eigenschaftsbezeichnungen auf - e ahd. i : Güte.

7) Bildungen auf - de ahd. - ida, - idi: Gemälde, - nis: Begräbnis, - ling: Jüngling.

(23) Vgl. Paul, H.: Deutsche Grammatik, Bd. II, S. 9 ff.

(24) Vgl. Paul, H.: Kurze deutsche Grammatik, S. 79.

8) Adjektiva auf -lich: häßlich; auf -isch: zänkisch; auf - (e)n mhd. -în: gülden.

9) Schwach konjugierte Verben: grüßen, küssen (Inf. got. -jan).

10) Bildungen auf -er mhd. -ære ahd. -ari: Gärtner.

11) Adjektive mit Suffix -ig: mächtig.

12) Komparativ und Superlativformen der Adjektive (25).

Die Ausnahmen bei diesen Gruppen wurden von den Junggrammatikern durch Analogie erklärt.

Nach bisheriger Erörterung des i-Umlauts im Positivismus können wir die Anschauung der Junggrammatiker über a-Umlaut kurz zusammenfassen.

Braune beschränkte den a-Umlaut, der von J. Grimm "Brechung" genannt wurde, auf die Wandlung von u zu o, von eü zu eo und nur auf die wenigen Fälle der Wandlung von germ. i zu ahd. e. Er meinte, daß ahd. e nicht aus got. i entstanden ist, "sondern es ist altes germ. ë - ë > i vor i ..." (26). Also lehnte er Grimms Regel ab, daß durch folgendes a, e, o got. i zu ahd. ë geworden war (27).

Grimms Bezeichnung "Rückumlaut" wurde von den Junggrammatikern auch nicht akzeptiert. Behaghel erklärte diesen Fall wie folgt:

"mhd. hoere - Prät. hörte, Adj. veste - adv. vaste. Tatsächlich ist in solchen Fällen niemals Umlaut vorhanden gewesen; der falsche Schein kommt daher, daß unsere grammatische Schulung gewöhnt ist, von bestimmten Formen als von Normalformen auszugehen, das Präteritum als Ableitung vom Präsens, das Adverb als Ableitung vom Adjektiv aufzufassen." (28).

Eine wichtige Betrachtung der Junggrammatiker war, daß sie die Lautgesetze nicht unabhängig vom Mensch verstanden. Diese Betrachtung der Junggrammatiker hat Jankowsky zusammengefaßt:

"One fundamental item connected with the sound law is the assumption that language cannot be thought of as separated and separable from man." (29).

(25) Vgl. Paul, H.: Kurze deutsche Grammatik, S. 79 und Behaghel, S. 444 ff.

(26) Braune/Mitzka, S. 54.

(27) Vgl. J. Grimm: Deutsche Grammatik, S. 32.

(28) Behaghel: Geschichte der deutschen Sprache, S. 297.

(29) Jankowsky, S. 137.

Mit dieser Betrachtung trennen sie sich von ihren Nachfolgern, den Strukturalisten, aber diese Meinung haben sie mit den Generativisten gemeinsam, die glauben, daß der Mensch von Geburt die Begabung hat, eine Sprache zu lernen.

Von den bisherigen Erklärungen versteht man, daß die Studien über die Sprache bis ins 20. Jahrhundert aus diachronischem (30) Aspekt war. Mit anderen Worten hat man die Sprache bzw. den Umlaut im Laufe der Zeit untersucht und festgestellt, welche Veränderung der Umlaut vom Anfang bis dahin im Rahmen der evolutiven Sprachwissenschaft erlebt hat.

Im 20. Jahrhundert beginnt die moderne Sprachwissenschaft, also strukturalistische Sprachbetrachtung mit Ferdinand de Saussure.

Ein anderer und wesentlicher Punkt ist, daß die Studien über den Umlaut bis zum Strukturalismus nur im Rahmen der Schriftsprache, nämlich orthographisch waren.

(30) Die Termini "Diachronie" und "Synchronie" entstanden erst mit de Saussure. Vgl. de Saussure, F.: Grundfragen der Allgemeinen Sprachwissenschaft, 2. Aufl., Walter de Gruyter & Co, Berlin 1967.

VİLFREDO D. PARETO

Doç. Dr. Nilgün ÇELEBİ (*)

HAYATI (1) :

Marquis Vilfredo Pareto 1848'de Paris'te doğar. Cenova'nın köklü ailelerinden birine mensup olan baba Pareto 1830'larda cumhuriyetçi görüşleri yüzünden Fransa'ya yerleşmiş ve orada bir Fransızla evlenmiştir. Aile 1855'lerde İtalya'ya geri döner. Pareto öğrenimini İtalya'da mühendis olarak tamamlar. Tezinin adı 'Katı Maddelerdeki Equilibrium'un Temel İlkeleri'dir. Roma demiryolu ve Floransa demir üretimi şirketlerinde yönetici olarak çalışırken babasının izinden giderek demokrat, cumhuriyetçi, ve pasifist bir tutum sergiler. Pareto Floransa'da D. Comparetti, A. Linnecher, S. Sonnio gibi yazar ve devlet adamlarıyla arkadaşlık eder, Emilia Toscanelli - Peruzzi'nin salonlarındaki toplantılara katılır.

1876'da İtalya'daki serbest ticaretten yana olan Liberal rejim gücünü yitirir. Ülke uzun bir süre iç karışıklıklara sahne olur. Bu dönemde siyasal yaşantıya aktif olarak katılmak için adaylığını koyarsa da (1882) seçimleri kaybeder. 1882'de babasının ve birkaç yıl sonra da annesinin ölümü üzerine Pareto yaşamının akışını değiştirmeye karar verir. Rus asıllı Alessandrina Bakunin ile evlenir, Fiesole'de bir villaya yerleşir. 1889-1893 yıllarını kapsayan bu dönemde Pareto hükümetin dış ve iç siyasetini serbest ticaret ve liberalizm adına eleştiren makaleler yazar. Klasiklerden çeviriler yapar. Çalışmalarını 6 - 7 dilde yürütür. Yarı emeklilik yılları olarak geçen bu dönemde kendisi ile yakın görüşleri paylaşan bazı İtalyan ekonomistleri ve gazetecileri ile dostluk kurar. Pantaleoni ve Walras bunlar arasındadır.

1893'te Lozan Üniversitesi'nde Siyasal Ekonomi dersleri vermeye başlar. Üniversitedeki konferanslarından oluşan 2 ciltlik Cours d'Economie Politique adlı çalışması onu modern ekonominin baş kişilerinden biri du-

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

(1) Pareto'nun hayatıyla ilgili bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: (Coser. 1971 : 402 - 418), (Zeitlin, 1968 : 193 - 194) ve (Quayshik, 1981 : 76 - 85).

rumuna getirir. Ancak Pareto Lozan'da aradığını bulamaz. Lozan'ın taşra havasından sıkılır. Bu arada Walras ile birlikte 'matematiksel ekonomi'yi geliştirmek isterlerse de görüşleri uyuşmadığından ayrılırlar. O sırada Lozan'da sistematik olarak öğretilen tek sosyal bilim dalı Siyasal Ekonomi'dir. Bu durum Pareto'nun sosyolojik bir teori geliştirerek ekonomik araştırmalarına bilgi temin etme isteğini engelleyen güçlükler doğurur. 1896'da Fakülte'nin dekanı olur. Ancak sosyal bilim öğretimi için getirmek istediği reformlar İsviçre asıllı öğretim elemanlarınca engellenir. Bir süre sonra da Vaud Kantonu'nun yöneticileri tarafından başarısızlık gerekçesiyle pasifleştirilerek dekanlıktan ayrılma durumunda bırakılır.

Pareto Lozan'daki ilk yıllarında liberal bir solcu olarak tanınır. Ancak 1898'den sonra görüşlerinde ani ve kesin bir değişim olur. Aile ve öğreticilik yaşantılarında sarsıntıların başgösterdiği bu dönemde Pareto İtalya'nın ekonomik sorunlarının liberal açıdan düzenlenebileceği umudundan vazgeçer ve demokratik düşüncenin her biçimine şiddetle karşı çıkar. 1900'lerde arkadaşı ekonomist Pantaleoni'ye yazdığı bir mektupta bir zamanlar aksaklıkları düzeltmeyi istediğini, ama artık insanların karsızlıklarıyla alay etmeye başladığını belirtir. Eşinin kendini terk etmesi üzerine Lozan yakınlarındaki Ceigny'ye yerleşir. Celigny'de Jane Regis adında bir kadına bağlanır. Onun bakımı ve çok sayıdaki Ankara kedileri arasında yaşamayı sürdürür. Bu dönemdeki yaşantısını 'kabuğundaki bir salyangoz'a benzetir. Kendini ziyaret eden arkadaşlarından görüşlerini paylaşmayanlara kırıcı olmayı başlar. 1902'de yayınladığı Les Systemes Socialite'de sosyalist öğretiyi eleştirir. 1907'de Üniversite'den tamamen ayrılır. Sosyoloji konferansları verir. Kalbi hastadır. Celigny'deki villasında kedileri ve şarapları arasında kendini bilimsel çalışmaya bırakır. Treatise'yi yazmaya bu dönemde başlar. Kitap 1912'de biter ama kitabın editörlerce düzenlenmesine karşı çıkar. İlk basımı 1916'da yapılan Treatise başlangıçta çok az bir ilgi uyandırır. Kitabın satışının artması ancak ölümünden sonra faşistlerin Pareto'ya sahip çıkmasıyla gerçekleşir.

Pareto'nun yaşamının son döneminde İtalya'nın sosyal ve siyasal karışıklıkları yoğunlaşmıştır. Aydınların insanın mükemmelliğine ve bilim aracılığıyla insanın özgürleşebileceğine duydukları inanç kaybolmaya yüz tutmuş, geleneksel makyavelci görüşler önem kazanmaya başlamıştır. Parlamenter kurumlara, serbest ticarete ve pazar ilişkilerine duyulan güven azalmıştır. Aydınlar topluma yabancılaşmış, güvensiz ve kötümser kişiler haline gelmiş, budizm, mistisizm, futurizm dönemin önemli inanç alanları olmuştur. İşte Mussolini bu gidişi durdurmaya söz vererek Roma'ya yürür. Kasım 1922'de kendi rejimini kurar. Yaşamının son yılında

Mussolini kendini Pareto'nun izleyicisi olarak ilan eder. Senatör yapılır. Cenova'daki Silahsızlanma Konferansına İtalyan delegesi olarak gönderilir. Tüm bunlar Pareto ile faşizm arasında bir yakınlığın kurulmasını kolaylaştırmaktadır. Mussolini liberalizme ve işçi hareketlerine karşı çıkarırken bir yandan da özel sektöre ağırlık verir bir ekonomi politikası izler. Bu, Pareto'nun zaten istediği bir şeydir. Pareto bir keresinde İtalya'yı sayısız kötülüklerden koruyabilecek tek yol olduğundan dolayı faşizmi memnulukla karşıladığını ve Fransa'nın da kendi Mussolini'sini bulduğu zaman kendini koruyabileceğini söyler.

Pareto 1923'ün ilk aylarında Kanton'unu değiştirerek ilk eşinden resmen boşanır ve Jane Regis ile evlenir. 19 Ağustos 1923'te ölür.

PARETO'YU ETKİLEYEN DÜŞÜNCE AKIMLARI

Pareto'nun görüşleri üzerinde İtalyan düşünce geleneği ve Makyavelizm, Comte'cu pozitif düşünce ve Spencer'ci evrimciliğin yanısıra matematik ve ekonominin de etkisi olmuştur. Şimdi bunlar üzerinde durulur :

Vico hariç, İtalyan düşünce geleneğinde toplumu nesnel bir gerçek olarak alma ve toplumun bilinebilir yasalara sahip olması düşüncesi yer edinmemiştir. İtalyan geleneksel düşüncesinin hareket noktası ilişkiler içinde ve kurumlarla biçimlenmiş bir sosyal kişi yerine, doğrudan doğruya insan tabiatıdır. İtalyanlar insanın belirli, değişmez nitelikleri olduğunu kabul eder. Ayrıca bu gelenekte toplumdan çok devletle ilgilenilir. Sosyal düzen devletin bir eki, uzantısı olarak görülür. Makyavel bu geleneğin tipik bir temsilcisidir. (Coser, 1971 : 407 - 410). Nitekim Pareto'nun sosyoloji anlayışı temel, evrensel, sürekli psikolojik güçler aracılığıyla sosyal ilişkilerdeki equilibrium'un analizini yapmaktır. Pareto tüm toplumlardaki sosyal ve kültürel oryantasyon çeşitlerinin altında yatan, insan zihninin temel psikolojik özelliklerinin koşullarını ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle Fletcher Pareto'nun sosyolojiye en önemli katkısının toplumun psikolojik vechesine dikkat çekmesi olduğunu belirtir. (Fletcher, 1972 : 579).

Fletcher Pareto'nun, sosyal yapının karşılıklı bağımlı olan ögeleri ve bunların işlevleri aracılığıyla sosyal sistemin analiz edilebileceğini kabul ettiğini, bunun ise organizmanın anatomik yapısı ve fizyolojik süreçlerinin analizi ile paralellik gösterdiğini belirterek, Pareto'nun Spencer'in izinden giden bir evrimci olduğunu ileri sürer. (Fletcher, 1972 : 582). Coser'de Pareto'nun Spencer'in toplumların homojenlikten heterojenliğe doğru farklılaştıkları görüşünü benimseyerek sözgelimi, Romalılardan bu

yana sosyal farklılaşma derecesinin birikimli olarak arttığını ileri sürdü-
ğünü belirtir. (Coser, 1971 : 407 - 410). Coser'in yazdığına göre Pareto-
nun sosyal olguların birbiriyle karşılıklı bağımlılığı anlayışı fizikteki çalış-
malarının da etkisini taşımaktadır. Öte yandan Pareto çevrenin sosyal
formları determine ettiği yolundaki Darwinci evrimciliği eleştirir ve çevre-
nin, hayatta kalış gücünün değişkenlerinin sınırlarını düzenlediğini, do-
layısıyla sosyal aksiyonun çevre tarafından açıklanamayacağını belirte-
rek, insan aksiyonunun karakteristiklerinin analiz edilmesi gerektiğini
ifade eder. (Coser, 1971 : 408).

Treatise'de Comte'den pek çok alıntı yaparak, Comte'un görüşlerin-
den büyük ölçüde yararlandığını gözler önüne seren Pareto, kitabında hiç
değmemesine rağmen, St. Simon'dan da etkilenmiştir. St. Simon kişi-
lerin eşit olmayan olanaklarla doğduğunu bu nedenle toplumun en üst
kapiteli kişileri yönetici yapmak üzere hiyerarşik bir düzenle örgütlen-
mek zorunda olduğunu söyler. Nitekim Pareto da sosyal hareketlilikteki
max. fırsatlar ve yükselmeye açık olma noktaları üzerinde durmuştur.
(Coser, 1971 : 409).

Öte yandan S. Lukes Pareto'nun seçkinler kuramının Mosca'nın (The
Ruling Class) adlı çalışmasıyla ortaklıklara sahip olduğunu belirtir. (Lukes,
1979, 660 - 1).

Equilibrium anlayışının, matematikteki ve ekonomideki çalışmaların-
ın izlerini taşıdığı söylenen Pareto, sosyolojiyi sosyal sistemlerin, eko-
nomiyi de pazar sistemlerinin bilimsel analizi olarak görmüştür. Pareto
Marx'ı sınıfsız toplumun peygamberi olarak görür. Marx'ın kuramının sı-
nıf analizi dışındaki kısımlarını mantıksal olmayan kategorisine sokar.
Pareto sınıf mücadelesini 'bilimsel' olarak görür ama, bu mücadelenin as-
la bitmeyeceğini, hep var kalacağını ileri sürer. "Kapital ortadan kalkın-
ca o zaman sınıf mücadelesinin sadece bir biçimi yok olacak, ve yeni bir
mücadele onun yerini alacaktır: işçilerle sosyalist düzen, aydınlarla halk,
siyasetçilerle yöneticiler, yenilikçilerle tutucular arası çatışma gibi" der.
Pareto Marx'ı genel çizgilerle 'önbilimsel' olarak niteler. Onun üretim
ilişkileri ile üretim biçimlerindeki değişmelerin son analizde insanın psi-
kolojisini değiştireceği biçimindeki iddiasına da katılmaz. Pareto değiş-
mezliğe, veya çok yavaş bir değişmeye inanır. (Coser, 1971 : 412) ve
(Zeitlin, 1968 : 164 - 8).

Gabriel Tarde ve G. Le Bon'un sosyal psikolojisinden, Levy - Bruhl'-
un ilkelerin mantıköncesi düşüncesini işleyen çalışmalarından da etki-
lendiği söylenen Pareto'nun, Freud ile M. Weber ve tüm bir Alman sos-
yal bilim düşünce geleneğini küçümsediği de belirtilmektedir.

Öte yandan Coser Pareto'nun Amerikan sosyal bilim çevrelerinde geniş yankılar uyandırdığını olumlu - olumsuz eleştirilere hedef olduğunu belirtir: Pareto'nun olumlu eleştirilerindeki en önemli etken Marx'a olan tutumudur. Pareto burjuvazinin Marx'a cevabi olarak algılanmıştır. Örneğin Homans 'Cumhuriyetçi bir Boston'lu ve varlıklı bir aileden gelen bir genç olarak Marxistlere karşı Pareto'ya inanmaya hazırdım, o bana bir savunma temin etti' derken, E. Faris Pareto'ya 'orta sınıfın Makyavel'i olmaya çalışan ihtiyar adam', W. McDougall'da onu 'faşizmin Marx'ı' olarak niteler. Parsons ise Pareto'ya büyük önem vermiştir. (Coser, 1971 : 422 - 25). Moore Pareto'nun Durkheim ve Weber ile birlikte, Parsons'ın değer sistemi ve normatif düzenin önemine ilişkin görüşleri üzerinde büyük etkide bulunduğunu belirtir. (Moore, 1979 : 329).

PARETO'NUN GÖRÜŞLERİ

GENEL

Pareto 'Genel Sosyoloji Üzerine İncelemeler' (The Treatise on General Sociology) adlı eserinin başında amacını şöyle belirtir: 'Biricik amacım fizik, kimya, biyoloji, astronomi ve benzeri bilimlerde geliştirilmiş olan yöntemleri sosyal bilime uygulayarak gerçeği bulmaya çalışmaktır' (Aron, 1973 : 125). Coser'e göre Pareto, Gibbs'in termodinamikte formüle ettiği fiziko - kimyasal sistemle analogi kurarak, sosyolojik bir sistem kurmak ister. Sosyal sistemde molëküller yerine çıkarları, dürtüleri ve mental duyguları ile (sentiment) bireyler bulunmaktadır. Gerek fiziko - kimyasal bir sistemi gerek sosyal sistemi karakterize eden faktörler karşılıklı olarak bağımlıdır (interdependent). Böylece sistemin bir parçasındaki değişme diğer parçalarında da değişmeye yol açar. Fletcher'e göre Pareto'nun asıl ilgisi sosyal sistemlerin equilibrium koşullarının analizi- dir. Bu nedenle 'orijinler'e pek önem vermez. Yine Fletcher'e göre Pareto'nun temel sayıtları şunlardır :

İlki, Pareto sosyal sistemin oluşturucularının etkileşim (interaction) ve karşılıklı bağımlılık (interdependency) içinde olduğunu kabul eder. İkincisi, sistemin çok sayıdaki oluşturucuları arasında sürekli bir etkileşim olduğundan, tarihsel toplumların açıklanmasında mono - kozal hipotezler kurulamayacağını sayıtlar (Fletcher, 1972 : 585). Bu noktaya ilgili olarak Freund Pareto'nun Weber'le birlikte, kozal pluralizm kavramı ile metodolojiye katkıda bulunduğunu belirtir. (Freund, 1979 : 169). Üçüncüsü ekonomide olduğu gibi sosyal sistemde de equilibrium - disequilibrium analizlerinin yapılabileceğini varsayar. Dördüncüsü, her ne kadar toplumun fiziki çevresiyle equilibrium içinde olduğunu görürse de toprak, ik-

lim, vb. faktörlerin öneminin az olduğunu sosyal sistemin asıl önemli oluşturucularının dışsal değil, içsel karakterde olduğunu ileri sürer. Beşincisi, sosyal sistemlerin analizinde her ne kadar yapı ve fonksiyonlardan söz etse ve sosyal evrimi anlatırken organik analizler yapsa da, equilibrium analizinin temeline organik toplum konsepsiyonunu değil de, onun yerine daha esnek olan mekanik toplum konsepsiyonunu koyar. Altıncısı, dinamik equilibrium üzerinde durur ve toplumları tarihsel fenomenler olarak görür. Başka bir deyişle kümülatif bir gelişme süreci boyunca hareket eden kurumsal parçaların karşılıklı bağımlılığını kabul eder. Yedincisi, sosyal sistemin pek çok oluşturucusunun varlığını kabul etmekle birlikte insan doğasının temel psikolojik özellikleri ile bunların seçkinler arasındaki dağılıma tarzları üzerinde durmanın daha yararlı olacağına inanır. (Fletcher, 1972 : 586).

Pareto insanın aksiyonlarını temelde ikiye ayırır : Mantıksal aksiyon (eylem) ve mantıksal olmayan aksiyon olarak. Mantıksal aksiyon Weber'in sosyal eylem'ine benzer. Araç - amaç ilişkisi üzerine kuruludur. Pareto Weber'den farklı olarak bu ilişkiye 'Objektif olarak doğru olma'yı da ekler. Pareto insanın mantıksal ve mantıksal olmayan aksiyonlarının mantıksaldeneysel yöntemle bilimsel olarak incelenebileceğini kabul eder. Mantıksaldeneysel yöntem, aksiyonlardaki mantıksal tutarlığı ve aksiyonun objektif olgularla bağını dikkate alır. (Fletcher, 1972 : 587). Pareto ekonomideki homo - economicus konsepsiyonunun mantıksal aksiyonda bulunan, başka bir deyişle, gözlem, deney ve mantıksal nedenler esasında hareket eden bireyden başladığını ve ekonominin de mantıksaldeneysel metodu kullanan bir bilim olduğunu belirtir. Ekonomideki mantıksal eylem kit imkanların elde edilmesi girişimidir. (Sorokin, 1964 : 61). Oysa yine Pareto'ya göre insan olayları büyük ölçüde mantıksal olmayan, akılcı olmayan aksiyonlar tarafından belirlenmektedir. Mantıksal olmayan aksiyon, mantıksal aksiyon dışındaki tüm aksiyonları kapsar: duygulara, subjektif tutkulara dayanan, belirli bir hedefe yöneltilmeyen ya da elde edilmesi olanaksız bir hedefe yöneltilen aksiyonlar buraya girer. Mantıksal olmayan aksiyonlar ne mantıksız ne de mantık - dışıdır. (Fletcher, 1972 : 588). Pareto sosyolojiye insanın mantıksal olmayan aksiyonlarını inceleyebilmek için geçer. (Aron, 1973 : 85). Bunun için de, mantıksaldeneysel metodu insanların eylemlerine uygular (Sorokin, 1964 : 61). Pareto'ya göre mantıksal olmayan aksiyonlar hakkındaki teoriler doğrulukları için (truth) değil ama, yararlılıkları (utility) için önemlidir. Örneğin felsefi ve dinsel teoriler böyledir. Bu tür teoriler insanın mantıksal olmayan aksiyonlarının altında yatan içgüdüleri maskelerler. Bu nedenle de türemler (derivations) olarak adlandırılırlar. (Fletcher, 1972 : 589).

Şimdi insanın mantıksal ve mantıksal olmayan aksiyonlarını Pareto'nun nasıl açıklığa kavuşturduğunu Aron'un yorumunu dikkate alarak inceleyelim :

Yukarıda da değindiğimiz gibi Pareto mantıksal eylemi araç - amaç arasındaki mantıksal birliğin sadece aktörün zihninde değil ama objektif gerçeklikte de kurulmuş olması, gerekliliğine dayandırarak tanımlamakta idi. "Eylemin mantıksal olması için nesnel gerçekteki araç - amaç bağıntısı zihindeki araç - amaç bağıntısına uygun olmalıdır. Mantıksal olmayan eylemler sınıfına ise, öznel ve nesnel bağıntının ya da bu iki bağıntı arasındaki uyumun ikili özelliğini taşımayan eylemler girer." Aron bu noktaya ilgili olarak şöyle bir çerçeve çizer :

Nesnel : Hayır Hayır Evet Evet

Öznel : Hayır Evet Hayır Evet

"Hayır - hayır kategorisi eylemin mantıksal olmadığını gösterir, yani araç - amaç arasında ne gerçekte ne de aktörün zihninde bir bağıntı vardır. Bu kategori seyrek görülür, zira insan rasyonelleştiricidir, eylemleri ne kadar saçma olursa olsun onlara birer neden bulmaya çalışır. Ama biz tam bir liste yaptığımızı göre bunu da olası bir kategori olarak gözönünde bulundurmalıyız. İkinci kategori çok yaygındır. Kullanılan araç ile ulaşılan amaç arasında bir bağ yoktur. Ama aktör yanılarak kullandığı araçların istediği amacı sağlayacağını sanır. Yağmurun yağmasını istedikleri zaman tanrılara kurban adayan ve duaların yağış üzerinde etkisi olduğuna inanan halkların aksiyonu bu kategoriye girer. Bu durumda öznel bir araç - amaç bağıntısı vardır ama nesnel bir bağıntı yoktur. Üçüncü kategori, kullanılan araçlarla mantıksal ilişkisi olan bir sonuç sağlayan ama aktörün araç - amaç bağıntısını kavramadığı aksiyonları içerir. Reflex hareketleri buna örnektir. Bir toz zerresi girmek üzereyken gözümü kapatırsam bu öznel değil nesnel olarak mantıksaldır. Önceden ve eylemim sırasında kullandığım araçlardan ve vardığım sonuçtan haberim yoktur. Dördüncü kategori, kullanılan araçlarla mantıksal ilişkisi olan sonuçlar doğuran, aktörün araçlarla amaçlar arsında nesnel bir bağıntı kurduğu, ama nesnel sıralamanın öznel sıralamaya uymadığı tipte eylemleri içerir. Pareto bu kategoriye örnek olarak insanlara yararlı olan kişileri, pasifistleri vb. verir. Bu kişiler kötülükleri düzeltmek, toplumu değiştirmek isterler. Ama varılan sonuç, aktöre göre olması gerekenden farklıdır. Öznel ve nesnel sıraların arasındaki uyumsuzluğun nedeni yanılıdır. Bu kategori özellikle düşlerin yönettiği siyasetçilerin ve aydınların eylemlerini içerir. (Aron, 1973 : 79 - 81).

İşte Pareto insanın mantıksal olmayan tüm bu aksiyonlarını mantık-

saldeneysel bilim anlayışıyla incelemeyi, böylece gerçeği bulmayı amaçlamaktadır. Öte yandan Pareto mantıksal olmayan aksiyonların mantıksaldeneysel yöntemle incelenmesinin belirli grupların hatta tüm bir toplumun çıkarlarına ters düşebileceğini de belirtir. Deney - dışı ya da deney üstü bilgileri yok etme görevi mantıksaldeneysel bilime düşmektedir. Ona göre kullandığımız tüm sözcükler gözlenebilir gerçeklere değinmeli, tüm kavramlar doğrudan algıladığımız doğrudan gözlenen ya da deney yoluyla yaratılan gerçeklerle tanımlanmalıdır. Pareto tüm dinsel ve felsefi kavramlar dahil doğal olaylar sınıfından olmayan tüm kavramların bilim dışına bırakılması gerektiğini belirtir. Ona göre deneyin üstüne çıkan hiç bir şeyin bilimde yeri yoktur. Mantıksaldeneysel bilim sadece gözlemlenebilir olaylarla ilgili kavramları kullanmalıdır. Deneyle gösterilemeyen ya da deneyle reddedilemeyen bir öneri bilimsel değildir. Pareto'ya göre tüm insanlar özden yoksun davranışlara mantıksal bir görünüm vermek isterler. Sosyoloğun amacı insanlara davranışlarının mantıksal olmadığını göstermektir. Böylece sosyolog insanlara görmek istemedikleri şeyleri göstermekte, bu nedenle de kendini sevilmeyen bir kişi haline getirmektedir.

Mantıksal olmayan eylemlerin mantıksal yoldan incelenmesi şöyle olacaktır :



Burada (A) aktörün akıl durumunu, mental duyularını, (B) aktörün aksiyonlarını, (C) aktörün değişik anlatımlarını, sözcüklerini simgelemektedir. B ve C bilinebilir, gözlemlenebilir. Buradaki temel sorun C ve B'yi yani aksiyon ve anlatımları A'yı yani aktörün akıl durumunu doğrudan kavramadan, nasıl açıklayabileceğimizdir. Pek çok yorumcu aktörün aksiyonlarını (B), (C) aktörün anlatımları, sözcükleri ile açıklamak eğiliminde olup, A'ya eğilme gereğini duymamaktadır. Böylece insanların mantıksallaştırma zayıflığının kurbanı olmuş oluruz. İnsanların rasyonelleştirici eğilimine kanmış oluruz. Oysa gerçekte hem aksiyonu hem de anlatımı belirleyen şey A, yani akıl durumudur. Biz buna mental duyuş (sentiment) da diyebiliriz. İşte sosyoloji asıl bununla ilgilenmelidir. Bu nedenle, nesnel bir tutumla empirik esaslara dayanarak gerçeğe tümevarımla ulaşmak gerekir. Bilim adamı indüktif tarzda olguları sıralayarak bunların gerçekleşmelerinin olasılık derecelerini düzenler.

SOSYAL SİSTEMİN ÖGELERİ

Fletcher'in belirttiğine göre Pareto her ne kadar toplumda son dere-

ce yaygın olan mantıksal olmayan aksiyonların altında yatan zihinsel ögeleri inceleyerek sosyal ilişkilerdeki equilibriumu ortaya koymayı isterse de, analizine başlarken önce, sosyal düşünce ve sosyal aksiyon düzenini ele alır, sonra bunları alt ögelerine ayırarak her bir ögeyi titizlikle inceler (Fletcher, 1972: 591).

Pareto'ya göre somut bir toplumda birbiriyle karşılıklı ilişkili faktörler şu 3 gruba ayrılabilir: 1 - Toprak, iklim, bitki örtüsü vb., 2 - Dış etkenler: diğer toplumlarla karşılıklı etkileşim gibi, 3 - İç etkenler: toplumda bulunan insan moleküllerine özgü olan nitelikler: sentimentler, çıkarlar, ideoloji gibi. Pareto bunlardan ilk ikisine daha az bir önem vererek analizini üçüncüsü üzerinde yoğunlaştırır. Ve iç etkenlerin oluşturduğu sosyal sistemin equilibrium koşullarını anlayabilmek için, insanın aksiyonlarının büyük kısmını oluşturan mantıksal olmayan aksiyonların özünü oluşturan ve insan zihninin içgüdüsel olarak köklenmiş ögelerini incelemeye başlar (Fletcher, 1972 : 592).

"Sosyal sistemin ögeleri olarak Pareto şu dört öge üzerinde durur: Kalıntılar, Türemler, Çıkarlar, Sosyal heterojenlik. Pareto bunlardan kalıntılara büyük önem verir ve kalıntıların yavaş değişmelerinden dolayı sosyal equilibriumun sürekliliğini güvenceye aldıklarını, çıkarların da aynı şekilde toplum için son derece önemli olduğunu, türemlerin ise kalıntı ve çıkarların adeta hizmetkârı olduğu için daha az önemli olduğunu, sosyal heterojenlik içindeki elitlerin dolaşımının da sosyal sisteme dinamizm boyutunu getirmelerinden dolayı incelemeye değer bulduklarını belirtir: (Fletcher, 1972 : 608 - 9).

KALINTILAR (RESIDUES)

Kalıntılar Pareto'ya göre insan zihninin temel değişmez bir ögesidir. Her toplumda ayrı bir elbise (türem) giymiş olarak karşımıza çıkarlar. Aron'un aktardığına göre kalıntılar mental duyuş (sentiment) ve akıl durumu olan A değil, fakat C ve B dediğimiz anlatımlar ile aksiyonlar arasında birer aracıdır. Kalıntılar insanın bazı içgüdüleriyle bağlantılıdır. Tüm içgüdüleri kapsamazlar. Kalıntı ile akıl/sentiment arasındaki ilişkiye bakınca şunları görürüz :

— Kalıntılar aksiyon ve anlatımlara daha yakındır.

— Kalıntılar somut gerçeklikler değil fakat fenomenleri açıklamak için gözlemci tarafından yaratılan analitik kavramlardır. Kalıntıları bir masayı gördüğümüz gibi kavrayamayız. (Aron, 1973 : 95). Pareton kalıntıları şu altı sınıfa ayırır :

1 — Kombinasyon içgüdüğü : En genel anlamıyla şeyler/nesnelere

arasında ilişki kurma, konular bir ilkedan sonuç çıkarma, akilyürütme eğilimidir. Kombinasyon içgüdüğü ile entellektüel gelişmenin, zekanın ve uygarlığın evriminin arasında yakın bir ilişki vardır. Ahlak yönünden en üstün olmamakla birlikte, en parlak toplumlar bu kalıntı türünün en çok bulunduğu toplumdur. Sözelimi 5. yüzyıl Atina'sı, 20. yüzyıl başlarında-ki Fransa bu kalıtım türü ile dolu olan toplumdur. Büyücülükten bilime kadar pek çok faaliyet kombinasyon içgüdüleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla rasyonel olma zorunda değildir. İnsan zihni kalıntıları kendi arasında birleştirme eğilimine sahiptir.

2 — Yığınların Dayanıklılığı : Kalıntıların ikinci sınıfını oluşturan 'yığınların dayanıklılığı', kısaca insanların diğer insanlarla ve çevreyle olan ilişkilerinin devamını sağlayan eğilimler olarak tanımlanabilir. Yığınların dayanıklılığı bir anlamda kombinasyon içgüdüünün karşıtı olarak alınabilir. Zira biri değişmeye diğeri durgunluğa, biri yeniliğe diğeri tutuculuğa, biri insanı entellektüel yapılar kurmaya diğeri sentezlere bir denge kazandırmaya yönelir. (Aron, 1973 : 97). Kombinasyon içgüdüleri insanın zihninde bir kez kurulunca, artık onların korunması dönemi başlar (Fletcher, 1972 : 600). Pareto bir ihtilalin tutum ve inançları değiştirmekten çok, sadece yöneticilerin adını değiştirdiğine dikkati çeker. Zira aile, dinsel inanç ve tutumlar 'yığınların dayanıklılığı' sayesinde varlıklarını sürdürürler. Siyasetçiler tarafından özlenen hızlı değişmeler, 'yığınların dayanıklılığı' kalıntısının direnciyle karşılaşılır. Ölülerle yaşayanlar arasındaki ilişkiler, mezarlık ziyaretleri, kişilerin toprakları ve mallarıyla ilişkileri bu kalıntı tipinin örnekleridir. (Aron, 1973 : 98). Sadece kombinasyon kurmak değil fakat kurduğunu sürdürmek de insanın, insan zihninin bir karakteristiğini yansıtır, (Fletcher, 1972 : 600).

3 — Duyguların Aktivitelerle Manifestasyonu : Zihnin diğeri bir yansıması da mental duyguları (sentiment) belirli, tekrarlanan akt'lerle güçlendirmektir. Törenler, alkışlama aksiyonu, dans buna örnektir. (Fletcher, 1972 : 601).

4 — Sosyalite Kalıntısı : İnsanda, onaylanan, sevilen aktiviteleri başkalarıyla paylaşma isteği, başkaları gibi olma, kabul edilme isteği vardır. Bu istek insanın en güçlü ve evrensel duygularından biridir. Her birimiz yaşamakta olduğumuz hayatın yaşanması gereken hayat olduğuna inanmaya hazırızdır. Hiç bir toplum üyelerine belirli düşünme, inanma ve davranma yollarını kabul ettirmedikçe var olamaz. Ama bu arada insanlarda aykırı düşünce eğilimi de vardır. İşte sosyalite kalıntısının bu tipi aykırı düşüncenin baskı altında tutulmasına neden olan kalıntıdır. Tarihte örneklerine bol miktarda rastlanır. Pareto aykırı düşünceye baskı yapma eğiliminin inanç sahipleri kadar, özgür düşünenlerin de özelliği olduğu-

nu söyler: Ateistler rahiplere nefretle saldırır, rasyonalistler kör inançları mahkum eder. Ayrıca insanlar içine doğdukları gruplara ek olarak dernekler, örgütlenmeler yaratma eğimindedirler. Bu örgütler varlıklarını sürdürmelerine yol açan duyguları uyandırma eğilimindedir: Spor klüpleri gibi. (Aron, 1973 : 100). Öte yandan 'başkalarının iyiliği için acı çekme eğilimi' de buraya girer. Başkaları için kendini feda etme eğilimini Pareto mantıksal olmayan bir davranış olarak görür, ve bazı aşırı formlar dışında, tüm sosyalite kalıntılarının tutucu bir işlevleri bulunduğunu belirtirerek, bu kalıntılarla ikinci sınıf kalıntılar arasında bir ilişkinin varolduğuna dikkatleri çeker. (Aron, 1973 : 103).

5 — Bireylerin Kendilerine Bağlı Olan Kişilerle Bütünlüğü : Sosyalite kalıntılarının tamamlayıcısıdır. Pareto'ya göre en yüksek doyumunu elde etmek için uğraşan ve bu amaçla aracını birleştiren kişi mantıksal davranmaktadır. Ama kişi servet ve güç kazanma amacını açıkca belirtmeyip, başkalarını da ortaya atarak ve onlarla daha genel bir hedefe doğru çabalıyormuş gibi görünerek bencilliğini gizlediğinde bu, mantıksal olmayan bir aksiyon biçimi olmaktadır.

6 — Cinsellik Kalıntıları : Pareto'ya göre bir cinsel davranış felsefi bir metafiziği veya bir davranış ahlakını geliştirdiği sürece sosyoloğu ilgilendirir. Aron bu konuda şöyle yazar: Pareto altıncı sınıf kalıntılara ayırdığı sayfalarda hem erdemci din, hem de genel anlamıyla din ile ilgilenmiştir. Çünkü tüm dinler cinselliğe karşı belirli davranış formları geliştirip yaymışlardır. (Aron, 1973 : 99).*

Özetle Pareto, birbiriyle ilişkili sosyal olguları ve bunlarla ilgili teorileri karşılaştırarak incelemesi sonunda, insan zihninin şu ortak özellikleri sergilediğini ileri sürmüştür: Toplumdaki insanlar daima duyma, düşünme ve aksiyonlarında:

a — Yaşadıkları ögeler arasında düzenli kombinasyonlar kurmuşlardır,

b — Kurulmuş olanları korumaya yönelmişlerdir,

c — Çeşitli sosyal aktleri ile bu mental duyuşlarını güçlendirmişlerdir,

d — Çeşitli sosyalite biçimleriyle bir yandan düzene bir yandan çatismaya yöneltmişlerdir,

e — Bireysel güvenliklerini mülkiyet ve sosyal pozisyonlarıyla tamamlamışlardır,

f — Seksüel istekleriyle dürtülenmişlerdir. (Fletcher, 1972 : 603).

TÜREMLER (DERIVATIONS)

Pareto'nun terminolojisinde türemler (derivation) günlük dilde ideoloji, açıklama, teori olarak geçen şeylerdir. Türemler insanın gerçek dünyaya yakıştırdığı simgelerdir. Kalıntıların bir görüntüsünden başka bir şey olmayan türemler, kalıntılardan daha çeşitli ve akıcıdır. Belirli bir kalıntı farklı türemler doğurabilir. Sözgelimi öldürme kalıntısı şu türemlere kaynaklık edebilir :

Öldürme.

Öldürme, günahtır.

Öldürme, ahlaka aykırıdır.

Öldürme, yasalara aykırıdır.

Tüm bu türemler öldürme kalıntısının dile bağlı (verbal) görüntüleridir. (Kösemihal : 336).

Türemler karşımıza çeşitli formlarda çıkarlar: İlki olgulara ilişkin varsayımlardır. Yalın buyruk olarak ifade edilirler. 'Kadınlar erkeklerden daha güçsüzdür' gibi. İkincisi, otoritenin açıkça belirtilmesiyle ifade edilir, otoriteyi temsil eden bazan bir kişidir, bazan gelenektir. Üçüncüsü, soyut varlıkların, doğaüstü güçlerin, metafizik kavramların iradesine başvuran türemlerdir. Yasa, insanlık, vb. gibi. Dördüncüsü, sözlü (verbal) kanıtlardır. Sözlü kanıtlarda pseudo-rational açıklamalar getirilir. Görünüşte analitiklerdir. Siyasi söyleylerin çoğu buraya girer. (Fletcher, 1972 : 604). Kalıntı ve türemler konusunda Coser'in yaptığı özetleme şöyledir: "Pareto kalıntılarla türemler arası ilişkiyi şöyle bir prosedürle ayırır: Önce aksiyon ile birliktelik gösteren doktrinleri inceler: Hristiyan din doktrini veya liberal politik teori gibi. Bu teorilerde mantıksaldeneysel bilimin standartları ile tekabül yet gösteren öğeleri bir yana ayırır. Geriye kalan bilimsel - olmayan öğeleri de süreklilik ve değişkenlik temelinde kalıntılar ve türemler olarak iki ana kategoriye ayırır. Türemler sadece akıl yürütme ve ideolojik meşrulaştırma yapıldığından ortaya çıkarlar. İşte akıl yürütme veya ideolojik meşrulaştırmanın yapıldığı anda, Pareto bunların altında yatan ve süreklilik gösteren öğelerin (kalıntılar) neler olduğunu araştırmaya başlar. Pareto "Fikirleri asla dış görünüşleriyle almayın, insanların ağızına bakmayın, onun yerine insanların aksiyonlarının derindeki gerçek kaynaklarını sondalamaya çalışın" der." (Coser, 1971 : 75).

ÇIKARLAR (INTERESTS)

Pareto'nun üzerinde durduğu üçüncü öge ise çıkarlar ile, yine kalıntılarla ilgili olmayan iştiha, beğeni ve eğilimlerdir. Aron'un bu konuda ver-

diği örnek şudur: Çikolatalı tatlıdan hoşlanıyorsunuz diyelim, iştihanızı doyurmakla yetindiğiniz ve bunun üzerine bir felsefe kurmadığınız sürece, herhangi bir kanıtlayıcı kuram veya akılcılaştırmamanın yokluğunda, Pareto beğeninizi, bunu anlatımlarınızdan giderek keşfedemez. ... (ama bu konuda evet - evet kategorisine uyan bir kuram oluşturursanız) Pareto o zaman belirli kalıntıları izleyebilir..." (Aron, 1973 : 93 - 4). 'Çıkar' ise Pareto'ya göre, bireyin elde etmeyi amaçladığı bir sonucu algılamasından doğmaktadır. İster ekonomide, ister siyasette 'para'yı ya da 'iktidar'ı elde etmek isteyen kişinin zihninde bir çıkar kavramı vardır. Bu kişi çıkarını koruyucu bir biçimde mantıksal bir aksiyon koyar. Ki bu davranış, kalıntılarla belirlenen mantıksal olmayan davranıştan farklıdır. (Aron, 1973 : 95).

Pareto sadece akılcılaştırmaya yol açan, üzerinde teoriler, spekülasyonlar geliştirilen içgüdüleri keşfetmeye çalıştığı için, hakkında teori geliştirilmeyen iştihâ, beğeni ve eğilim ile çıkarları mantıksaldeneysel bilimin objeleri olarak almaya gerek görmemektedir. Ama bu onun, özellikle çıkarların sosyal equilibriumu sağlamadaki fonksiyonunu gözardı etmesine yol açmaz.

Pareto'ya göre bireyler ve topluluklar prestij ve onur kadar, yararlı ve zevk alınabilecek şeyleri de elde etmek için içgüdü ve rasyonelleştirme ile hareket ederler. En büyük mantıksallık olasılığına sahip aksiyonlarda ifade bulan tüm eğilimlere çıkar adı verilebilir. Bu aksiyon ekonomik ya da siyasal bireylerin kendine en fazla doygunluk sağlamayı amaçlayanların ve sosyal yaşamda maximum güç ve onuru sağlamayı hedefleyenlerin aksiyonudur. (Aron, 1973 : 119 - 20).

Buraya kadar anlatılanlar Pareto'nun sosyoloji anlayışının belkemiğini oluşturan evrensel, temel ve sürekli psikolojik güçler aracılığıyla sosyal ilişkilerdeki equilibrium'un analizinde kullandığı temel kavramlarının açıklanmasına yönelikti. Öte yandan Pareto toplumdaki equilibriumu dinamik bir süreç olarak alır. Bunun kaynağı ise bireylerin farklı yoğunluktaki kalıntılar, çıkarlar ve türemleri taşımakta oluşlarıdır. İşte bu olguyu Pareto Sosyal Heterojenlik olarak adlandırır. Pareto insanların fizik, entellektüel ve moral nitelikleri bakımından eşitsizlik sergilediklerini, ve bunun da bir hiyerarşıye yol açtığını ileri sürerek bir yandan sosyal heterojenlik ve dinamik equilibriumu temellendirirken bir yandan da seçkinlerin dolaşımı teorisini geliştirmiş olur.

Pareto kalıntılar, türemler, çıkarlar ve sosyal heterojenlik arasında karşılıklı bir bağlılığın varolduğunu belirtir ve bunlar arasındaki etkileşimi sistematik olarak şöyle inceler : (Feltcher, 1972 : 608).

- a — Kalıntılar çıkar, türem, sosyal heterojenlik üzerinde,
- b — Çıkarlar kalıntı, türem, sosyal heterojenlik üzerinde,
- c — Türemler kalıntılar, çıkarlar, sosyal heterojenlik üzerinde,
- d — Sosyal heterojenlik kalıntılar, çıkarlar, türemler üzerinde, aktte bulunurlar.

Pareto sosyal olayların açıklanmasında tek yanlı nedenselliğin yetersizliğini ileri sürerek karşılığında karşılıklı bağımlılık ilişkisinin incelenmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Pareto nedenselliğin araştırılmasına değil ama nedenselliğin tek yönlü basit nedensellik biçiminde alınmasına karşıdır. Öte yandan önerdiği 'karşılıklı bağımlılık' ilişkisinin incelenmesi de özü itibarıyla bir fonksiyonel ilişki incelenmesidir, ve fonksiyonel ilişkilerin de neden - sonuç ilişkisine dönüştürülebilmeleri imkanı her halü karda mevcuttur (Güvenç).

Aron bu konuda şu yorumu getirmiştir: Karşılıklı bağımlılık formülü Marxisme atfedilen toplumun tümünün ekonomik değişkene ya da 'çıkar' değişkenine dayanması formülüne karşı çıkmak için ortaya atılmıştır. Karşılıklı bağımlılık demek, bu terimlerin her birinin diğer üçünden etkilenmesi ya da bu üçünü etkilemesidir. Çıkar, kalıntı ve türemler üzerine etki eder. ... Ama kalıntı ve türemler, duygular ve ideolojiler de ekonomik davranışı ya da örgütlenmeyi etkiler. Son olarak, sosyal heterojenlik ya da seçkinlerin rekabeti ya da kitlelerle seçkinler arasındaki mücadele de çıkarlardan etkilenir, ama karşılığında onları etkiler. Soyut terimlerle söylemek gerekirse, tümün tek bir değişkenle belirlenmesi diye bir şey yoktur. Ancak tümün, değişkenlerin birbiri üzerindeki karşılıklı etkileri ile belirlenmesi vardır." (Aron, 1973 : 120).

SEÇKİNLERİN DOLAŞIMI

Seçkin, her aksiyon alanında en başarılı olan az sayıdaki bireyleri ifade etmek için kullanılan bir sözcüktür. Yönetici seçkinler ise siyaset alanında, toplumun yönetimi alanında sivrilmiş olan kimseleri işaret eder. Pareto toplumda tarihsel yönden en önemli şeyin yönetici azınlığın yaşamı ve ölümü olduğunu belirtir. Pareto tarihi yönetici azınlığın (ya da aristokrasinin) mezarlığı olarak adlandırır. Toplumların tarihi sahneye çıkan, mücadele eden, iktidara gelen, iktidarın keyfini sürdüren, gerileyen ve bir başka azınlıkça yenilene ayrıcalıklı azınlıkların tarihidir.

Aron Pareto'ya atfen aristokrasilerin ölümlülüklerinin nedenlerini şöyle sıralamaktadır :

- 1 — Aristokrasilerin çoğu askeri aristokrasiler olduklarından savaş-

larda yitip gitmişlerdir. Bunlar hayatlarını savaş alanlarında sık sık tehlikeye atmak zorunda olmalarından dolayı hızla yok olmuşlardır.

2 — Birkaç kuşak sonra aristokrasiler, doğal olarak, canlılıklarını ya da aynı şey demek olan şiddet ve zulüm yeteneklerini yitirmektedir. Pareto büyük bir olasılıkla hiç kimsenin şiddet kullanmadan insanları yönetemeyeceği görüşündeydi. Ancak iktidarı elde edenlerin oğullarının, torunlarının ve torun çocuklarının ayrıcalıklı bir durumdan yararlandıkları sık sık görülür. Bunlar birinci sınıftan kalıntıların artışı ile karşı karşıya gelirler. kendilerini entellektüel sentezlere, hatta bazan da uygarlık ve sanatın en yüksek zevklerine adanlar, ama bu nedenle sosyal düzenin gerektirdiği zor uygulamalarına daha az yatkın duruma gelirler.

3 — Sosyal dengesizliğin üçüncü ve en önemli nedeni ise bireylerin doğal yetileriyle buldukları sosyal katlar arasındaki sürekli uyumsuzluktur. Her insanın bulunduğu kat, geniş ölçüde, başlangıçta sahip olduğu imkanlara, diğer bir deyişle ana babasının toplumdaki yerine dayanır. Ancak kalıtım yasaları yönetim yeteneğine sahip kişilerin oğullarının da bu yeteneğe sahip olacaklarını kesin kılmaz. Seçkinlerin içinde de her zaman seçkin olmayı hak etmemiş bireyler olduğu gibi, kitlelerin içinde de seçkin olmaya yeterli bireyler vardır.

Bu şartlar altında sosyal denge sağlanabilir mi? Sağlanabilirse nasıl? Eğer her seçkin, kitlelerde seçkin sınıfa dahil olmayan, ama böyle olmaya yeterli bir azınlıkla karşılaşır ne yapabilir? Pareto'ya göre değişik oranlar içinde aynı anda kullanılabileceği iki temel yöntem vardır: Seçkin adaylarını (doğal ihtilalcileri) aradan çıkartmak ya da bunları özümlemek. Açıkça görülüyor ki en insani yöntem özümlemektir. İngiliz seçkinleri bir kaç yüzyıldır kapılarını imtiyazsız sınıftan yetenekli kişilere açarak, ihtilalcilerin özümlemesine parlak bir örnek vermişlerdir. Yok etmek ise değişik yöntemleri içerir. En insani yöntem sürgündür.

Bireylerin hiyerarşi içindeki yerleriyle kalıtsal yetileri arasında tümenden bir uyumun olamamasından dolayı, her toplum dengesizlik ve uyumsuzluk tehlikesi yaratan etkenler içerir. Üstelik tüm toplumlar birinci ve ikinci sınıftan kalıntıların dalgalanmalarından rahatsız olurlar. Bir seçkin uzun bir süre iktidarda kalırsa, genellikle birinci sınıf kalıntıların çokluğundan etkilenir. Böyle bir seçkin fazlasıyla entellektüel (zeki anlamında değil) olur ve zor kullanmakta fazlasıyla çekingen bir duruma gelir, bu yüzden de zayıflar. Kitlelerin coşkun parçaları kitleleri seçkine karşı harekete geçirir. Sosyal dengeye en yaklaşan durum, seçkin sınıf içinde birinci sınıf kalıntıların görece çokluğu ile kitlelerin içinde ikinci sınıf kalıntıların bolluğudur. Bununla birlikte seçkinlerde bile birinci sınıftan kalıntıların fazla olmaması gerekirken, yığınların dayanıklılığı, sosyalite kalın-

tır, bireylerin kendilerine bağlı olan kişilerle bütünlüğü kalıntıları da tüm-
den yok olmamalıdır. Çünkü Pareto'nun gözünde birinci sınıf kalıntılar
çoğaldıkça, bireyler gitgide artan bir bencilliğe düşmekte, çıkarların, her
şeyin üstünde de kişisel çıkarlarının kölesi olmaktadır. Bir siyasal sı-
nıf varlığını sürdürebilmek için planlama yeteneğinin yanında, yeni şart-
lara tepki gösterebilmeye yeterli zekaya, görev duygusuna, sahip olmalı
ve iç dayanışmasını iyice kavramalıdır. (Aron, 1973 : 121 - 123 arasından
özetlenmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

- Aron, Raymond (1973) Toplum Bilim Düşüncesinde Ana Akımlar (Çev. Fey-
zi Yalın), Ankara: Ağaç - İş Matbaası.
- Coser, Lewis (1971) Masters of Sociological Thought, Harcourt Brace
Jovanovich Inc.
- Fletcher, Ronald (1972) The Making of Sociology Vol. 2, Exeter: Nelson.
- Freund, Julien (1979) "German Sociology in the Time of Max Weber"
A History of Sociological Analysis (ed. Tom Bottomore ve Robert
Nisbet) içinde, London: Heinemann.
- Güvenç, Bozkurt (1976) Sosyal ve Kültürel Değişme, Ankara: Hacettepe
Üniv.
- Kösemihal, Nurettin Şazi, (Sosyoloji Tarihi), İstanbul: Remzi.
- Lukes, Steven (1979) "Power and Authority" A History of Sociological
Analysis (ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet) içinde, London:
Heinemann.
- Moore, Wilbert (1979) "Functionalism" A History of Sociological Analysis
(ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet) içinde, London: Heinemann.
- Ouayshik, Juliette (1983) Studies on Sociological Thought, Damascus:
Khaled Ibn Al - Waleed.
- Sorokin, Pitrim (1964) Contemporary Sociological Theories, New York :
Harper and Row Publishers.
- Zeitlin, M. Irwing (1968) Ideology and the Development of Sociological
Theory, New Jersey: Prentice - Hall Inc.

LEOPOLD VON WIESE

Doç. Dr. Nilgün ÇELEBİ (*)

Alman sosyoloji geleneğinin önde gelen iki kurucusu vardır; Ferdinand Tönnies ve Georg Simmel. Toplum dediğimiz bütüne iki ayrı açıdan yaklaşmakla beraber, perspektiflerinin genişliği ve derinliğinden dolayı açıklamaları birbirini ne nakz eden ne de dıştalan, tersine pek çok noktada birbirini tamamlayan bu iki sosyologdan Georg Simmel'in görüşlerinin bir kısmı daha sonradan Leopold von Wiese tarafından daha olumlu olarak işlenmiş ve geliştirilmiştir. Fenomenolojik akımın da etkisini taşıyan L. von Wiese, döneminin bilgi birikimine kendisinden de önemli katkılarda bulunarak günümüz sosyolojisinin önde gelen yaklaşımlarından sembolik interaksyonizmin ortaya çıkmasını uyaran sosyologlardan biri olmuş ve sosyoloji tarihi içinde önemli bir fonksiyonu icra etmiştir.

Bu makalenin amacı Türk sosyoloji literatüründe adına bile zor rastlanan aksiyon teorisi ve sembolik interaksyonizm yaklaşımının ana dayanaklarından biri olduğunu düşündüğümüz Leopold von Wiese'yi kendi yazdıklarına dayanarak kısaca da olsa tanıtmak böylece bir yandan 'Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'ndan beri üzerinde durulmamış olan von Wiese'yi bir kez daha anmak bir yandan da sembolik interaksyonizmin sosyoloji tarihi içinde derin kökleri olan bir yaklaşım olduğuna dikkat çekmektir.

Alman formalist akımı içinde mütalaa edilen von Wiese Simmel'in fikirlerini tadil ederek sistematikleştirmiştir. (Bottomore ve Nisbet, 1978 : 589 - 90). Simmel Sociation kavramını von Wiese'den daha farklı bir tarzda tanımlamış, "Sociation formları" ile "Societal formların" bağımsız, objektif bir var oluşa sahip olduklarını ve gerçekliğin bir tabakasını oluşturduklarını ifade etmiştir. von Wiese ise aşağıda görüleceği üzere, Simmel'in yapısalcılığın işaretlerini taşıyan bu görüşlerine karşı, Weberyen Aksiyon

(*) S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

teorisine yakalanmaksızın, sembolik interaksyonalist yaklaşımın kabul-lerine daha yakın bir görüş sergilemiştir.

Ancak şurası son derece ilginçtir ki, Leopold von Wiese bütün bunlara rağmen, aksiyon teorisi ile holistik yaklaşımların arasında son bir kaç yıldır kurulmaya çalışılan integrasyonu, yarım yüzyıldan daha uzun bir süre önce kurmaya kalkışan bir sosyologtur da. von Wiese'nin bu girişiminin Talcott Parsons'inkinden farkı ve değeri "toplum"u fiktif, inşai bir bütün olarak görebilmesindeki isabetlilikten kaynaklanmaktadır.

Hakkındaki bu kısa açıklamalardan sonra Leopold von Wiese'nin fikirlerini kendi yazdıklarına dayanarak özetleyelim.

Leopold von Wiese'ye göre "toplum" sadece verbal bir kavramdır. Toplum sözcüğünün karşılığı olan bir töz gerçeklikte yoktur. Biz dünyayı objektif bir nesne/şey olarak algılamaya alıştığımız için dilimizde toplum diye bir sözcük oluşturmuşuzdur. Toplum, bir nesneye tekabül etmez, kendi yaratımız olan bir sözcüktür. Bilim ise var olandan hareket eder, zihinsel kurgulardan değil. Zihinsel kurguları algılanabilir gerçekler olarak görürsek yanılmış oluruz. Gerçeklikte var olan toplum değil fakat sociation'dur. Dolayısıyla sosyolojinin odak noktası da toplum değil fakat sosyal, başka bir ifadeyle interhuman (insanlar arası) olmalıdır.

Sosyal, başka bir deyişle interhuman, insanlar arasındaki ilişki ağından oluşur. Biz bu ağı statik ve dinamik olarak iki ayrı açıdan görebiliriz. Bir sosyal aktivitenin bir an için durduğunu varsayalım. Karşımıza A - B, B - C, A - C arası ilişkiler ve bir de A, B ve C'yi çevreleyen bir çember çıkacaktır. İşte buradaki her bir çift arasındaki bağlantılar (A kişisi ile B kişisi, B kişisi ile... gibi), sosyal ilişki olarak adlandırılır. Bunları çevreleyen çember ise sosyal ilişki sistemidir. Bu ağın/çemberin dışında, altında ve üstünde sosyal olan hiçbir şey bulunmaz. Öte yandan sosyal aktivite zamanda akan bir vukubuluşlar zinciridir. Dolayısıyla dinamik bir interhuman konsepsiyonu bize olan biteni daha tatminkar bir biçimde resmedebileceklerdir. Sosyal, bize, sosyal süreçler halinde görülür. Sosyal ilişki işte bu sosyal süreçlerin sonucudur. Başka bir ifadeyle sosyal ilişki akış içindeki bir duraktır. Sosyal ilişkinin değişmesi de yeni sosyal süreçlerin sisteme dahil olmasıyla gerçekleşir.

Sosyal süreç, von Wiese'ye göre, interhuman alandaki bir vukubuluştur. En yaygın sosyal vukubuluş formu "--a doğru" ve "--dan bu yana"dir. Başka bir deyişle her sosyal vukubuluş "birbirine doğru yaklaşma" ve "birbirinden uzaklaşma" süreçlerinden müteşekkildir.

Her sosyal süreç kişiler arası mesafede bir değişme yaratır. Sosyal yaşam bize sonsuz bir sosyal süreç zincirinin varlığını gösterir. İnsanlar

bu zincirde birbirine yaklaşırlar, uzaklaşırlar. İşte sosyolojinin konusu sosyal alandaki bu yaklaşım uzaklaşmalardır. Sistematik/genel veya teorik sosyoloji bu vukubuluşların formunu belirlemeye yönelir. Sosyal süreçlerin sosyal ilişkileri öncelemesinin kabulü ve sosyal süreçlerin böylece sadece kişiler arası mesafelerin/uzaklıkların değişmesi olarak görülmesi sonunda zihnimizde tüm bir sosyal yaşam kavramı oluşur. Bu sosyal yaşam kavramı tekbiçimli, sistematik ve dedüksiyona dayalıdır. Öte yandan bu sosyal yaşam kavramı yapay bir inşa değildir, tersine, insanlar arasındaki değişen mesafelerden hareket etmek, yaşamdaki realiteye atıfta bulunmak, ondan haberdar olmak demektir.

Söz konusu mesafe sadece çiftler, gruplar, birey - grup arasında bulunmaz. Devlet, şirket gibi büyük kolektivitelerde de bulunur. İnsanın corporeal, ruhsal ve entellektüel güçleri ancak sosyal alanda verimli ve aktif hale gelebilir. **Ben, sen**'i gereksinirim. **Biz** oluruz. **Biz** izole **ben** ve **sen**'den daha etkilidir. İşte sosyoloji bu tek tek bireylerin birbirinden uzaklaşmalarını ya da birleşmelerini, **biz** oluşlarını, ve bu mesafelerdeki varyasyonları inceler. Ben'in sen ve biz ilişkisine girmek için önceden ne gibi hazırlıklar geçirdiğini keşfetmek, ben'in sen'le ilişkiye hangi gerekçelerle girdiğini saptamak ise psikoloğun işidir. von Wiese'nin bu noktada karşıdan ya da empatik hangi tarzda olursa olsun, aktörlerin niyetlerini keşfe yönelik her tür anlama biçimine karşı bir tavır içinde olduğunu görüyoruz.

Sosyal alandaki temel süreçleri mesafelerin değişmesi olarak görmemiz mekansal ilişkileri de bir dereceye kadar incorporeal sosyal interconnectionları yansıtan ilişkiler olarak görmemize yol açar. Kuşkusuz fizik mesafe ile sosyal mesafe aynı şey değildir. Birleştikleri örnekler kadar ayrıldıkları örnekler de vardır. Öte yandan bir de 'içsel mesafe' vardır. von Wiese içsel mesafe'nin varlığını ve önemini kabul etmekle birlikte bu konuda Pieper'in "insanlar arası gerçek mesafe ilişkisi içsel olanlardır" şeklindeki ifadesine karşı çıkar ve Pieper'in saptamasının psikoloji için doğru olduğunu, sosyoloji için doğru olmadığını, sosyolojinin ancak aksiyonlarda manifest edileni "gerçek" olarak görmek zorunda olduğunu belirtir.

von Wiese'ye göre bir bütün olarak sistem için sosyal süreçlerin iki önemli yanı vardır: Mesafenin yönü ve derecesi. Yön için önemli olan "--a doğru" ve "dan uzakta" olmaktır. Buradaki birleşme ve ayrılmalar farklı derecelerde gerçekleşebilir. Bu sosyal süreçlerin determinantlarına, özellikle sosyal süreçlerde her zaman mevcut olan maksat ve hedeflere dikkatimizi yönelttiğimizde ise genel sosyolojinin alanını terk etmiş ve hukuk sosyolojisi, endüstri sosyolojisi,... gibi özel sosyoloji dallarının

alanlarına girmiş oluruz. İki bireyin birlikte uyumu sürecinin hukuka, endüstriye, politikaya... hizmet etmesi genel sosyoloji için hiç önemli değildir. Aynı şekilde rekabetin işte ya da sporda ya da sanatta yer alması da genel sosyoloji açısından önemli değildir.

Görüldüğü gibi von Wiese bu görüşleriyle 19. yy'ın bilim anlayışını devam ettiren, başka bir deyişle doğa bilimlerinin titiz bilim anlayışını koruyan, ve sosyolojinin sistematüğini kurmaya çalışan, daha açık bir ifadeyle içerikten yoksun ve fakat her türlü içeriği kapsayabilme kapasitesine sahip, alanı ve sınırları belirli, yetkin bir sosyoloji kurma girişiminde bulunan bir sosyolog olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan sonra değineceğimiz görüşleri de nitekim bu saptamamızı güçlendirici niteliktedir.

von Wiese'ye göre sosyal alanda sadece sosyal süreçler ile onların sonucu olan ilişkiler mevcut değildir. Bunların dışında bir de devlet, klüp, dernek gibi sosyal yapılar bulunur. Dolayısıyla sosyal alan sadece insanlar arası ilişkilerden değil, fakat aynı zamanda sosyal yapılardan da müteşekkildir. Bu yapıların hücre birimi tek tek insanlardır, ama yapıların kendileri gayri maddi (immaterial) korporasyonlardır. Bu yapılar gözlenemezler. Biz bunları algılayabilmek için semboller kullanırız.

Sosyal yapılar mekanda bulunmazlar, zihnimizin ürünleridirler. Yapılara atfettiğimiz gerçeklik algılanabilir olanın gerçekliği değildir, fakat yaşamı etkileyen aktif bir güç anlamında bir gerçekliktir. Böyle demekle sosyal yapıların sosyal alanda gerçekten var olduklarını iddia etmiş olmaktadır. Sosyal yapılar sosyal alanda basit sosyal ilişkilerle belirli bir ilişki içinde, ve onlarla birlikte bulunurlar. Fakat sosyolojik açıdan bakıldığında bu yapıların sahte - tözsel karakterde olduğu, başka bir deyişle tözsel gibi görünmekle birlikte aslında mekanda bulunmadıkları asla akıldan çıkarılmamalıdır. Zira "sosyal" sadece süreçlerden oluşur.

von Wiese bu konuda daha sonra şunları yazar: Sosyal alan sadece süreçlerden, vukubuluşlardan oluştuğuna göre o zaman sosyal yapılar da, aslında zihnin yaratıları olmalarına ve algılanamamalarına rağmen, sosyal süreçlere indirgenebilirler. Bu indirgeme şöyle gerçekleşir: Öncelikle sosyal bir süreç sosyal ilişkiye yol açar. Bu sosyal ilişki değişken bir karakterdedir. Başka bir deyişle, başka bir süreç onun yerini alabilir veya onu değiştirebilir. Öte yandan yaşamın çeşitli durumlarında belirli sosyal süreçler sürekli bir tekrarlanma içinde bulunurlar. Bu demektir ki insanlar arası mesafe durumu bir kez kurulunca bunun çoğunlukla görelilik olarak istikrarlı olduğu ve nadiren değiştiği düşünülür. Böylece formlaşan ilişkiler tekbiçimli, düzenli ve standart bir karakter geliştirirler. Bu ise insanlar arası mesafelerden oluşan komplekslere açıkça tözsel bir karakter bağışlar. Yaşam ne denli değişken ve akışkan olursa olsun yine

de düzenlenebilecek ve belirli bir kanala sokulabilecek çeşitli yanlara sahiptir. Belirli sosyal süreçler sürekli olarak aynı tarzda ilerler ve her zaman benzer ya da yakın ilişkilere yol açarsa, orada sosyal yapılar oluşur. Statik bir çalışmada sosyal yapıların tanımlanması şöyle olmalıdır: Belirli sayıdaki sosyal ilişkiler birbirlerine öyle bağlanmışlardır ki, biz bunları günlük yaşamda birimler veya tözler olarak anlarız.

von Wiese bu akıl yürütmenin, kendini ilk söyledikleriyle çelişkiye düşmekten koruduğunu şöyle belirtir: Bu ifade bizim sadece ilişki ve süreç vardır ifademizi tersine çevirmez. Zira yapılar ilişkilerin yoğunlaşmasından başka bir şey değildir. İlişkiler ise süreçlerden kaynaklanırlar. En kısa ifadesiyle sosyal yapılar çok sayıdaki sosyal ilişkilerden mürekkeptir. Sosyal yapılar pek çok ve farklı yöndeki ilişkilere bağlı olmakla daha yoğun bir karşı koyma gücü elde eder ve basit bir ilişkiden de daha uzun yaşar. Daha uzun süreli ilişkiler zaten bir sosyal yapı karakterine sahiptir. Yeni sosyal süreçler ise, bir kural olarak, uzun süreli ilişkileri rahatsız eder ve bireyleri, bu uzun süreli ilişkileri diğer sosyal süreçler yoluyla yeniden stabilize hale getirmek için, araçlar araştırmaya zorlar. Sonuçta yeni sosyal yapılar oluşur. Yapısız bir ilişki olmadığı gibi ilişkisiz bir yapı da yoktur. Sosyal alanı sonsuz vukubuluşlara böldüğümüzde en derinde primal veya orijinal bir sosyal ilişkiye yol açan bir sürecin varlığını hayal ederiz. Çok kısa bir süre sonra ise bu ilişkilerin bazıları, orijinal bir sosyal yapı formlaştırmak üzere yeni süreçler tarafından birleştirilirler. Daha sonra bu çerçeve içinde diğer süreçler ortaya çıkar. Her sosyal süreç daha önceden var olan bir sosyal yapının çerçevesi içinde gerçekleşir.

von Wiese bu açıklamalardan sonra şu sonuca varır: Temel kavramlarımız sosyal süreçler, mesafe ve sosyal yapılardır. Bu durumda genel sosyolojinin görevi de şu iki alana ayrılır :

1) Sosyal süreçlerin analizi ve sınıflandırılması,

2) Sosyal yapıları sosyal süreçlere indirgeyerek analiz etmek, ve sosyal yapıların sınıflandırılması.

von Wiese genel sosyolojide oluşturulan bu çerçevenin farklı mak-satlarla hareket eden kimselerin ilişkilerini analiz eden özel sosyoloji dalları için de geçerli olduğunu, zira o dallarda da ilişkilerin altında düzenli sosyal süreçlerin yattığını ifade eder. Ayrıca karmaşık bir yapıdan başka bir şey olmayan "Toplum"un da, geliştirdiği teoride yerinin olduğunu, soyut bir kollektivite olan toplumun insanın spiritual yaratma gücünü gösterdiğini belirtir.

Sosyal ilişki teorisine, kozalite uğruna fonksiyonu ihmal ettiği yolunda yöneltilecek eleştirilere cevaben, böyle bir eleştirinin hatalı olacağını, her tekil sosyal süreçte şu soruların sorulduğunu belirterek karşı çıkar: Bu süreç insanın "sociation"ına ne kadar katkıda bulunmaktadır? Birleşmekte midir, ayrılmakta mıdır? İncelenen işte bu bütünleşen ve farklılaşan içeriktir. Fonksiyon da sociation'un totalitesi içinde gerçek yerini böylece bulur. von Wiese şöyle devam ediyor: Biz grup vs.yi her zaman daha büyük ve karmaşık bir çerçeve içinde görürüz. Ama kuşkusuz bu ilişkiyi sadece daha küçük ve daha istikrarsız yapının daha büyük ve daha istikrarlı yapıya hizmet ettiği şeklinde yorumlamayız. Tersinin de doğru olduğunu düşünürüz. Ayrıca görevimiz sadece ayrılmayı göstermek değil, ayrılmış parçaların bütünle birleşmesini de göstermektir.

von Wiese'nin değiştiği bir başka nokta ise teorisinin sadece insan-insan ilişkisinde odaklanmış olmasına yöneltilen eleştirilerin aslında geçerli olmadığıyla ilgilidir. von Wiese insan - obje ilişkilerinin (ülke, silah, makina vs.) diğer sosyal bilimlerin konuları olduğunu (hukuk, ekonomi gibi) sosyolojinin insan - obje ilişkisine ancak, insan - insan ilişkisinin aydınlanmasına katkıda bulunacaksa, başvurabileceğini belirtir. Sosyal ilişkiler teorisi fenomenlerin işleyiş mekanizması üzerine bir teori olmaktan çok, von Wiese'nin de kabul ettiği gibi sosyal alanın fenomenlerini doğru olarak gözleme metodunun teorisidir. Sosyal ilişkiler teorisinin tekbiçimliliğini ve tutarlılığını sağlamak için, geliştirdiği analiz tarzını von Wiese şöyle formüleştir :

$$S = T \times D$$

S = Sosyal süreç (social process)

T = Tutum (attitudes) (1)

D = Durum (situation)

Sosyal Süreç mevcut Durumun ve katılan insanların Tutumlarının sonucudur. Sözelimi yeni bir partinin kuruluşu, iflas, boşanma ve tarihî bir olayla ilgileniyor olabiliriz. Bu olayla ilgili bir sosyal süreç her zaman vardır, başka bir deyişle insanlar arası mesafenin değiştiği bir vukubuluş her zaman vardır. Sosyal ağ bundan dolayı sürekli değişir.

Bu formülasyonun açıklanmasını ve savunmasını von Wiese şöyle yapmaktadır: Formül, durumun yardımıyla tutumun yaratıldığına değil fakat sosyal sürecin **sadece** tutumdan kaynaklanmadığına işaret etmek-

(1) von Wiese tutumu, alışageldiğimiz dışında, dıştan gözlenebilen doğa olarak tanımlar.

tedir. İlaveten, sosyal sürecin **sadece** kişilerin içinde bulunduğu durumdan da kaynaklanmadığını göstermektedir. Formülümüz T'nin D üzerinde ve D'nin T üzerindeki oldukça keskin nüfuzunu da ifade etmektedir. Bu noktada psikolog ile sosyolog arasındaki bakış farkına da değinen von Wiese bir psikoloğun vukubuluşları sadece tutumlardan kaynaklanıyor gibi alma hatasına kolaylıkla düşebileceğini, böylece kişinin karakteristiklerinin ve tutumunun vukubuluşlara yol açtığını sandığını, giderek çevrenin etkisini azalttığını ileri sürer. Diğer yanda Spencer gibi bir çevrecinin de, ki von Wiese onların ruhsal oluşumları çevre veya duruma uyma süreci olarak aldıklarını belirtir, çoğu kez milieu'nun önemini gözardı ettiğini, oysa sosyoloğun ruh ve milieu arası interrelationu ve sonunda ortaya çıkan süreçleri yani sosyal olguları göstermekle yükümlü olduğunu ifade eder.

von Wiese sosyolog ile psikoloğun çalışmalarının bir noktada kesiştiğini, ve fakat bu kesişmeden sonra her iki araştırmacının da kendi yollarında ayrı istikametlerde ilerlediğini söyler ve bunu şöyle açıklar: İnsanın tutumu söz konusu olduğunda sosyoloğun güdü (motive) ve eylem arası bağ ile ilgilenmesi gerekir. Her tutum araştırması muhakkak belli bir güdü incelemesini gerektirir. 'Sosyal'ın insan güdülerinden çok güçlü olarak etkilendiği doğrudur. Gerçekten de aksiyonlarımızın sebepleri çoğu kez karmaşık fenomenlerdir, ve giderek 'sosyal' içindeki daha elementer vukubuluşlara indirgenebilirler. Ruhsal fenomenler hem sosyal fenomenler hem de sosyal güçlerden etkilenirler. Başka bir ifadeyle sosyal süreçler motivasyonlarca öncelenirler, ama motivasyonlar da daha sonra sosyal süreçler tarafından öncelenirler. Psikolojide düşünce ve duyguların içgüdülerden kaynaklandığı kabul edilir ama sosyolojide biz tüm duygu ve hayallerin sosyal yaşam organizasyonuna bağımlı olduğunu düşünürüz. Her sosyal süreç kişisel ve olgusal datanın bileşik sonucudur. Dolayısıyla, sürece katılan kişinin tüm kişiliğini emmez. Birinin tüm bireyselliğini, onun bazı insanlar arası vukubuluşlara katılımına bakarak öğrenemeyiz. Birinin 'acting agent' olarak katıldığı bir sosyal sürecin tüm sorumluluğunu taşıdığını varsayamayız.

von Wiese sosyoloji ve psikolojinin kesiştiği noktayı böylece aydınlattıktan sonra teorisinin diğer karakteristiklerinin izahına girişir ve şu soruyu gündeme getirir: Teorimiz çeşitli olaylara yeni bir bakış açısı getirmekte midir? von Wiese verdiği örneklerle bu soruyu olumlu bir tarzda yanıtladığını belli eder. Bir suçluyu yargılarken suçu ne sadece bireye ne de sadece sosyale yüklemeliyiz. Yapılması gereken sosyal alandaki her vukubuluşu sosyal süreç olarak açıklamak, belirli tutumlara sahip bireyleri belirli bir durum içinde ele almaktır. Biz, karşımızdakini sadece kendi

düşünüş ve duyuş tarzımız, ve süreçte rol alan diğerlerinin mediumu yoluyla tanırız, biliriz. Öte yandan insanlar sosyal süreçler tarafından değiştirilemez de değildirler. İnsanların karakterlerinin bir treyti sosyal süreçteki aktif bir durum tarafından güçlendirilebilir ya da zayıflatılabilir. Böylece sosyal yapıdaki bir öge, ki bu öge birisine ait bir treyt olabilir, değiştirilebilir. Bu arada dolaylı olarak yapı da değişir. von Wiese bu açıklamasına dayanarak şöyle bir propozisyon kurar: Sosyal bir varlık olarak insanlar, ve insan grupları olarak sosyal yapılar, sadece birbirlerine sürekli bağlı olan sosyal süreçler sayesinde var oluş kazanırlar. von Wiese daha ileri formülasyonlarını ise şöyle anlatır: Tutum insanın içsel özgürlüğünün, Bireyselliğinin ve geçmiş Deneyimlerinin bir ürünüdür. Tutum hem kalıtsaldır, hem de geçmişe dayanır. Buna göre:

$$T = B \times De$$

Durum'da şu iki öge daha bulunur: Olgusal veri (O), ki non - human çevredir, ile sosyal sürece katılan diğer insanların tutumu (AD). Buna göre:

$$D = O \times AD$$

sosyal sürecin bu tekbiçimli ve tutarlı metoda göre analiz edilmesiyle tüm sosyal vukubuluşların anlaşılması olanaklıdır. von Wiese bu genel açıklamalardan sonra tekil sosyal süreçlerin tüm süreçler çerçevesine yerleştirilmesi işleminin temellendirilmesine ve anlatılmasına geçer. Bunun için önce sosyal süreçler içinde birleştirici süreçler (A süreçleri) ve ayrıştırıcı süreçler (B süreçleri) ayırımını yapar. Bunlar da daha sonra temel süreçlere ayrılırlar. Temel süreçler bir seri alt süreçlerden oluşur. Her tekil süreç yukarıda verilen formüllere dayanılarak sofistike bir tarzda analiz edilebilir.

A ve B süreçlerine ilaveten bir de karışık süreçler (K süreçler) vardır, ki bu da üçüncü kategoridir. K süreçlerde bir yanda birleştirici etki varken, öte yanda ayrıştırıcı etki sözkonusudur. A süreçlerdeki temel süreçler yaklaşma derecesine, B süreçlerdeki ise uzaklaşma derecesine göre düzenlenmiştir. Ayırım şöyledir :

Aa = ilerleme (advance)

Ab = yaklaşma (adjustment)

Ac = uyum (accordance)

Ad = içicelik (amalgamation)

Ba = rekabet (competiton)

Rb = Karşıtlık (opposition)

Bc = Çatışma (conflict)

Tüm insanlar arası ilişkiler sosyal süreçlerin sonucudur. Fakat her sosyal süreç ilişkiye yol açmaz. Zorunlu olarak ilişkiye yol açmayan ve çoğu kez geçiş karşılaşmaları (transient meeting) olarak kalan süreçler temaslar (contacts) olarak adlandırılır. Geçiş karşılaşmaları kısa süreli fenomenler olup, interaksiyonlara yol açabilecek kapasitededir. İlerleyen vukubuluşların tersine taraflardan birinin (ya da her ikisinin de) açısından açık bir birlikte oluş niyeti içermezler. İki çeşit temas vardır. Birincil temaslar yüzyüze ve doğrudan, ikincil temaslar ise uzak ve mesafelidir. Ayrıca gönüllü ve gönülsüz, sempatik ve kategorik temas çeşitleri de vardır. Temaslarda iki çeşit birleşme veya ayrılma olasılığı saklıdır. A süreçlerini, yani birleştirici yolu izlediğimizde, ideal tipik olarak, şu adımları görürüz :

1 — İlk aşamalar: İzolasyon, yabancılaşma (estrangement), ayrılma, husumet

2 — Geçiş: Temas

3 — Birleşmeye giden adımlar

a — Hoşgörü

b — Uzlaşma

4 — Aa'dan Ad'ye kadar derecelenen temel süreçler :

a — İlerleme

b — Yaklaşma

c — Uyum

d — İççelik

Burada, "ilerleme" biraraya gelmek için atılmaya hazırlanan adımlardır. "Yaklaşma", farklılıkların aynı anda ve karşılıklı tanınması yoluyla birleşilmeye işaret etmektedir. "Uyum" ile farklılıkları yenme girişimini, "İççelik" ile yeni bir aşamaya yol açan birlikteliklerin kurulmasını anlıyoruz.

von Wiese daha sonra bu temel süreçlerin altında yatan ve dile yansıyan alt süreçlerin kısmi de olsa bir listesini sunmaktadır.

B süreçleri ise dört ayrılma derecesini gerektirir :

Ba : Zayıflama (topluluk bağlarının zayıflaması gibi)

Bb : Kendini karşıt kılma

Bc : Kendini ayırma

Bd : Tam izolasyona girme

Biraz yapay görünümlü olan bu ayrılık tiplerinden başka üç ayrı adı-
mımız daha vardır ki bunlar birbirlerinden nitel olarak farklılık gösterir-
ler: Rekabet, zıtlık ve çatışma. Rekabette bir diğeri ile ilgili olan pek çok
öge hala vardır. Hatta, düşmancıl temelli süreçlerle karışık bir vaziyette
olmakla beraber bir yanyanalık da vardır. Rekabette bir diğeri karşı
oluş az da olsa başat durumdadır. Zıtlıkta açık bir direnme vardır. Bu di-
renme kısmen veya tamamen latent veya kılık değiştirmiş haldedir. Çatış-
ma ise ilan edilmiş bir diğeri karşı oluş içerir. Vuruculuk, şiddet, suç-
lama başta olmak üzere çeşitli antagonistik istekler, bir diğeri acı ver-
me eğilimi çatışmanın karakteristiklerindedir.

von Wiese sözkonusu A, B, K süreçleri altında ele alınan insanlar
arası vukubuluşların zorunlu olarak sosyal yapıların varlığını sayıltılama-
dığını belirterek bunlara birinci sıra süreçler adını verir. İkinci sıra süreç-
ler ise bir sosyal yapının varlığından hem insanlar arası vuku buluşları
hem de sosyal yapıların kendi aralarındaki süreçleri içerir. Zira süreçler
yalnız insanlar arasında değil, yapılar arasında da mevcuttur. von Wiese
bu konuda aynen şöyle der: Ancak yapıların varlığını tanımakla sosyal
ilişkiler teorisine yapıya ilişkin yeni kategoriler ekleme durumunda deği-
liz. Sosyal yapılar sosyal ilişkiler teorisinin ilkelerinden hareketle tanım-
lanacak, betimlenecek ve açıklanacaktır.

Ayrışmanın temel süreçleri ise eşitsizlikten, yönetme ve yönetilme-
den, dereceleme ve sosyal tabakalaşmadan, elemekten, tekillikten, ayrıl-
madan ve yabancılaşmadan (estrangement) doğanlar olarak belirlenirler.
Ayrışma örnekleri şu hallerde yıkıcı olurlar: Sömürü, kayırmacılık ve
rüşvet, formalizm ve kemikleşmek, ticarileşmek ve radikalleşmek ve sap-
kınlık. Bütünleştirici süreçler ise şunlardır: Eşitlemek, düzene koymak
(eşgüdüm, tabi oluş, üst oluş), sosyalizasyon. Kurumsallaştırma, profes-
yonelleştirme ve liberasyon ise transforme ve inşa edici süreçlerdir. Bu
temel süreçlerin de yine sayısız alt süreçleri vardır. von Wiese temel ve
alt süreçlerin neler olduğunu en ince ayrıntısına kadar insan ilişkileri tab-
losunda göstermiştir. O her insanlar arası vukubuluşun aynı esaslarda
analiz edilmesi gerektiğini ve her birine sosyal bütünde bir yer verilmesi
gerektiğini belirterek bunun sosyal süreçlerin karşılaştırılmasını mümkün
kılacağını, belirli bir vukubuluşun sosyal yaşamı şu ya da bu yönde han-
gi olasılık düzeylerinde etkileyeceğinin anlaşılabilirliğini söyler. von
Wiese'ye göre her ne kadar önemsiz olursa olsun her sosyal süreci, po-
zitif ya da negatif sociation içinde bir yere atfetmekle sosyal süreç sa-
dece kozal olarak görülmekle kalmaz fakat aynı zamanda fonksiyonel
olarak da ele alınmış olur. Tüm sosyal süreçler kendilerini tekrar ettikle-
rinde sadece ilişkilere değil, aynı zamanda insanlar arasında daha ge-

nel ve uzun süreli vaziyet ve koşulların ortaya çıkmasına da yol açarlar. Ki bu vaziyet ve koşullar kısa zaman sonra yeni sosyal süreçler tarafından rahatsız edilmeye, bozulmaya zorlanacaktır. A süreçleri bir yanda sosyalizasyon ve birlik vaziyetlerine, diğer yanda bağımlılık vaziyetine, B süreçleri de bir yanda yalnızlık, izolasyon ve ayrılmaya, öte yanda bağımsızlık ve kendi bilincine varma vaziyetine yol açacaktır.

Şimdi yeniden sosyal yapılara dönerek von Wiese'nin sosyal ilişkiler teorisini yapıların analizinde nasıl kullandığını görelim. von Wiese şöyle der: Sosyal süreçleri en karmaşık, güçlü ve katı yapıların ögeleri olarak almakla, yapıların "realitesini" onları sarmalayan ideolojiden ayırıyoruz. Burada von Wiese insanların yüzyıllar boyu devlet, ulus, aile, meslek, sınıf, ekonomi, sanat, din, bilim vb. konularda idealler ürettiğini, bu ideallerin ise bu yapıların gerçekliğini örttüğünü, onları olduklarından başka niteliklere sahipmiş gibi algılamamıza yol açtığını ifade etmektedir. Ayrıca sözkonusu yapıların fizikî yapıları da olmadığı için kendilerine ilişkin olarak ileri sürülen bu ideallerdeki iddialara karşı koymaya muktedir olmadıklarını belirtmektedir.

von Wiese sosyal yapıları oldukları haliyle mesafe düzenlemeleri olarak anlamak gerektiğini, bunun ise ideoloji dışında kalınarak başarılabileceğini ileri sürer. Sosyal yapıları, onları sarmalayan ideolojiden ayırmalı, yapı ile ideolojileri birbiri yerine koymamalı, dikkatimizi her zaman insanlar arası karşılıklı bağılıklar üzerinde yoğunlaştırmalıyız. Sosyal yapılar sadece içlerindeki insan ve grupların çeşitli şekillerde birbirinden ayrılması ve birbiriyle birleşmesi yoluyla farklılaşırlar. Ayırdedici olan mesafedir. Burada iki katlı bir mesafe sözkonusudur :

- 1 — İnsanlar arasında mevcut olan mesafe, ve daha büyük yapılarda gruplar arası mesafe
- 2 — Yapının kendisi ile tekil birey arasında olduğu düşünülen mesafe.

von Wiese sosyal yapıların analizinin iki tarzda yürütülebileceğini, ilkinin tekil yapının analizi olduğunu, ikincinin ise tekil yapının tüm sosyal yapı sistemi içindeki yerine oturtulması olduğunu belirtir. Tekil sosyal yapıyı analiz ederken önce bu yapıyı karakterize eden süreçlerin açığa çıkarılmasına çalışacak, bu yapıların eylemlerle nasıl canlandırıldığını ortaya koyarak tüm kolektivitelerin yaşamında güçlü etkileri olan süreçleri belirleyeceğiz. Şu sorular amacımıza ulaşmada bize yardımcı olabilecektir: Yapıya sosyal karakterini veren süreçlerden hangisi daha önemlidir? Bu süreçler hangi dereceye kadar birleştirici ve ayrıştırıcı olarak görülebilirler? Hangi sebeple sosyal yapı bu süreçlere daha çok olanak sağlar? Bu süreçlere ve yapının sosyal doğasına tekabül eden sembol

ve standartlar nelerdir? Bu yapının diğer yapılarla ilişkisi nedir? Yapılar arası ilişkiler hangi süreçlerle formlaşır? Öte yandan yapının kompleksliği ile, kendini oluşturan öğeleriyle ilişkisi ile de ilgilendiğimiz için şu soruları da sormak durumundayız: Bu yapı daha basit yapıların bir kombinasyonu mudur? Yoksa sadece yinelenen insanlar arası ilişkilerin birikimine dayalı bir yapı mıdır? İnsanlar bu yapılarda aktivite olanaklarından hangilerini bulacaktır? İçsel varoluşlarının hangi parçaları aktivite edilecek ya da ihmal edilecektir?

von Wiese a - ayırma ilkesinin mesafe olacağını, b - yapının maksadının önemli olmadığını belirterek, yapıları şu kategorilere ayırır :

- 1 — Kalabalıklar
- 2 — Gruplar
- 3 — Sosyal kolektiviteler.

von Wiese gruplar ve yapılar arası nasıl fark görüyorsak, yapıların kendi aralarında da o yapı içindeki insanlar arası mesafeye bakarak bir farklılaştırma yapılabileceğini fakat sosyal yapıların mesafeye göre bir değerlerinden ayırdedilebilmesinin oldukça zor olacağını zira yapıların çok karmaşık olduğunu belirtir. Bu nedenle yapı içindeki bireyler arası, mesafeye göre değil de, yapının kendisi ile bireyler arasında var olduğu düşünülen mesafeye bakarak yapıları bir değerinden ayırdedebileceğimizi söyler. Kalabalıklar tek tek bireyler gibidir. Kalabalık içinde birlikte bulunan bireylerin ilişkileri kalabalığın aktivitesi üzerinde doğrudan etkiye bulunur. Gruplar bireyin aktivitesini belirleyen bir organizasyona sahiptir. Soyut kolektiviteler ise kişiler üstüdür. Bireyin yaşamına bağımlı olmayan uzun süreli değerlerin taşıyıcısı olarak düşünülür ve deneyimlenirler. Kalabalık soyut ve somut olabilir. Somut kalabalık birbirine gevşekçe bağlanmış insanlar arası bir yapıdır. Somut kalabalıkta kısa sürede pek çok insan kolektif aksiyon zincirinin tekbiçim halkaları haline dönüşür. Durum, kalabalığa her katılanı az ya da çok yönetimi altına alacak bir duygusal etki yaratır. Soyut kalabalık ise bir süreliktir ve organize olmamıştır. Aslında soyut ve somut kalabalık bir değerle kolaylıkla yer değiştirebilir. Hangisinin değerine bağımlı olduğu bilinemez. Somut kalabalığın analizi tamamen sosyal süreçlerin analizine tekabül eder. Soyut kalabalıklar insan yığınları, kamu olarak gösterilebilir. Burada öncelikle bir kader ve tecrübe arkadaşlığı vardır, ayrıca aktivite akıldan önce gelir. Yine soyut kalabalıklar liderlik niteliğine sahip insanların maksadına uygundur, elemelerde kaybeden insanların bulunduğu yerdir ve sosyal yaşamın yenileşmesinde bir rezerv rolü oynarlar.

Gruplar belli bir süre ve tekbiçimliğe bağlı olan sosyal yapılardır, gruptaki insanların bir diğerine ait olduğu düşünülür. Grupların karakteristikleri şunlardır: Görelî süre ve devamlılık, fonksiyonların bölünmesi temeline dayalı bir organizasyon, grubun üyeleri tarafından algılanması, grup uzun bir süre yaşayacaksa gelenek ve adetlerin gelişmesi, başka yapılarla karşılıklı ilişki. Grupları ikili, üçlü, orta boy ve geniş gruplar olarak ayıran von Wiese grubun duygularından, heyecanlarından, ruhundan söz ettiğimizde aslında onu oluşturan kimselerin mentalitesinden, düşüncesinden söz ediyoruz der. Özellikle geniş grupların anlaşılmasında önemli bir kavram "grup standardı"dır. Her grup üyesi bu standartlara ulaşmak için kendini oriente etmeli, her zaman herkes grubun amacını kendi amacı kılmalıdır. Grupların analizinde, von Wiese şu soruların sorulması gerektiğini belirtir :

- 1 — Grup içinde bireylerin hangi temel isteği, hangi dereceye kadar, hangi kombinasyonlarda tatmin edilmektedir?
- 2 — Grubun standardı nedir?
- 3 — Grup duygu ve heyecanları nasıl manifest edilmektedir?

Soyut kolektivitelerde yukarıdaki sorulardan ilk ikisinin cevabını ararız. İkinci soru, ilkinin cevaplanmasına hizmet edecektir. Soyut kolektivitelerden bio - sosyal olanları ayırırsak geriye devlet, kilise, zümre (estate), sınıf, sanayi ve sanat ile bilimden oluşan mental yaşamın soyut kolektiviteleri kalır.

von Wiese'ye göre geniş kolektiviteler ile, onunla bağlantılı kurum ve ajansların incelenmesinde ilişkiler teorisinin üstlendiği görev hakkında kaba bir fikir vermek bile olanaksızdır. Bu yapılar sosyal süreçlerin basit birikimleri değil fakat, daha basit yapıların ürünleridir. Bu yapılar ise aslında başka sosyal süreçlerin ürünleridir. Ancak şunu unutmayalım ki, ne kadar büyük yapıları analiz ediyorsak edelim yine de aslında insanlar arasındaki mesafe düzenlemeleriyle ilgilenmekteyizdir. Ayrıca bu noktada Durkheim'in sosyal güç (force) kavramını da kullanarak söz konusu yapıların, bunlar her ne kadar insan zihninin ürünleri olmaktan başka bir şey değilse de, insan yaşamının en büyük güçleri olduğunu gösterebiliriz. von Wiese bu konudaki açıklamalarına şöyle devam eder: Hepsinden önce kolektiviteleri destekleyen fikirlerin nasıl doğduğunu ve hangi fonksiyon ve zorunluluklara tekabül ettiğini göstermeliyiz. Her sosyal korporasyonda şu üç güç kompleksi bulunur :

- 1 — Birlik ihtiyacının objektifikasyonu
- 2 — Tekniko - olgusal amaçlılık

3 — Güç, ve temel güdülerin tatmini hırsı ve insan tutkularının kâ-
lıntıları.

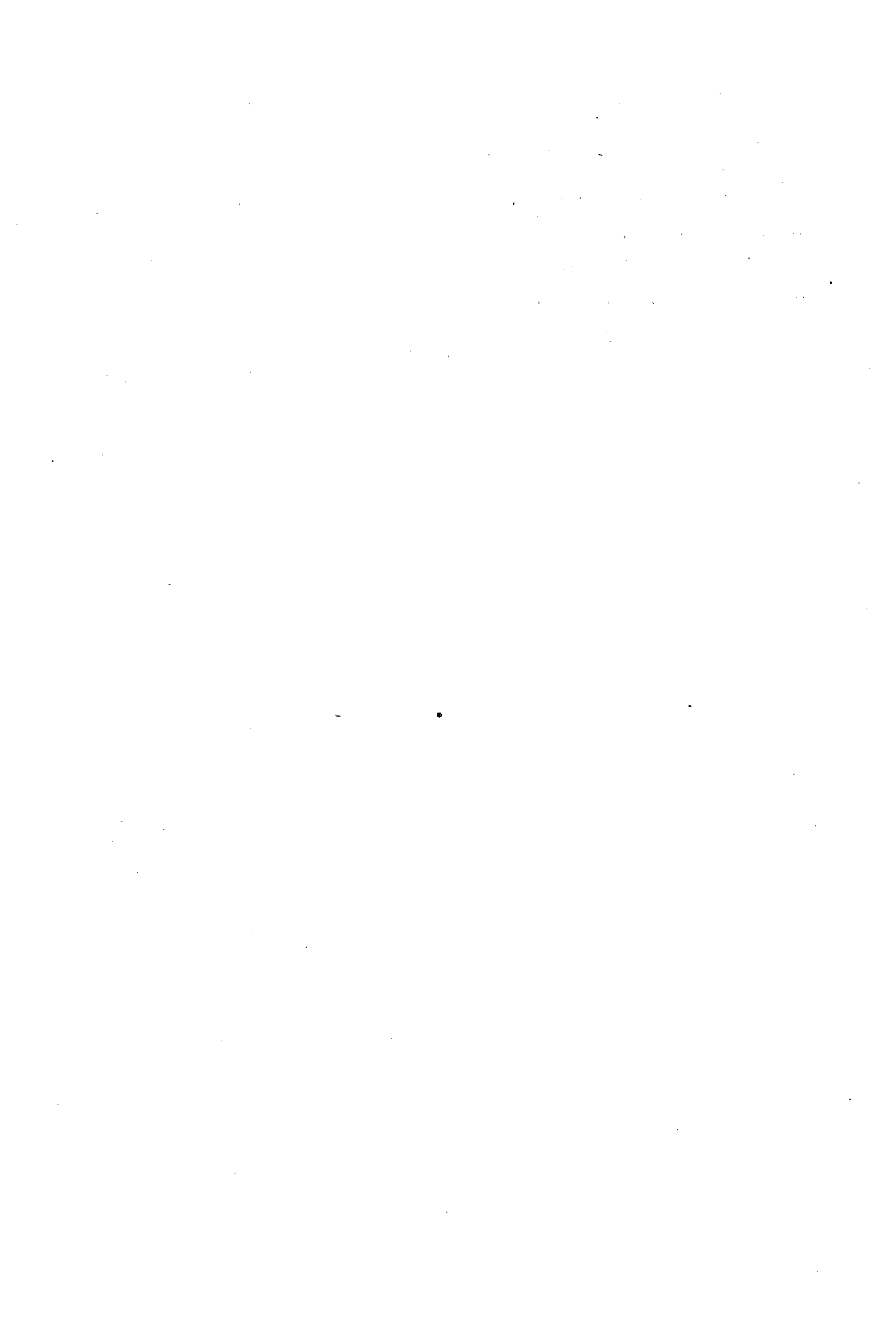
Varsayalım ki, ilişki teorisine göre devleti analiz ediyoruz. Önce dev-
letin sembol ve standartlarını inceleriz, sonra insan ve grupların devlet
alanındaki tutumlarını gözler ve burada en sık aktif hale gelen sosyal sü-
reçlerin doğasını tanırız. Sonuçta kendine özgü bir doğanın ve formun
varlığını saptamış, bireylerin birbiriyle nasıl kooperasyona girdiğini ve
diğeri üzerinde karşı eylemde bulunduğunu görmüş olmalıyız. Böylelikle
mevcut sosyal mesafelerin ışığında devletin doğasını tanımış oluruz. von
Wiese'ye göre yapılardaki insanlar arası mesafelerin önemine ne kadar
çok dikkatimizi yöneltirsek, onların sosyal'in gerçek özsel parçası olduk-
larını o kadar çok anlarız. İnsanın insan üzerindeki etkisi toplum ve top-
luluğu üretir ama etkinin tarzı ve derecesi tamamen insanların birbirine
olan mesafesine bağlıdır. İster günlük olayları, ister tüm bir kültür dün-
yasını gözlemleyelim, sosyal öge her zaman insanların hayatî ve ruhsal
güçlerinin mesafesi olacaktır.

Organizasyonlar kendilerine özgü olan formu sadece kullandıkları
şeylerden değil fakat kişisel, yani insanlar arası ilişkilerden alır. Sözge-
limi orduda belirli düzenlemeler ve gruplaşmalar yalnız kullanılan silah-
lara göre değil ast - üst ilişkisine göre de gerçekleştirilir. Zira orduda bir-
birinden farklı pek çok kişiyi bir sosyal beden haline getirmek amacı gü-
dülür. Sosyal ilişkiler teorisi fenomenin kişisel - insanî yanını açıklar, tek-
nik olan yanını değil. Aslında tahminlerin aksine insanî ve teknik alanı
birbirinden ayırmak olanaklıdır. Bunun için önce insanî - subjektif ilişki-
ler ile maksatlı - objektif ilişkileri birbirinden ayırmak, fizik fenomenin sos-
yal ilişkiden farkını göstermek gerekir. Aslında gözlem metodumuz bunu
kolaylaştırır: Bir "-meli, -malı" ile işe başlamayız. Onun yerine gözlem-
ler, karşılaştırır, geneller ve sonra sonuca varırız. "**Bu** beklediğimizdir,
bunlar ise, eğer şunlar yapılır veya yapılmazsa, olası sonuçlardır" deriz.

von Wiese teorisinin tanıtımına şu sözlerle son verir: Teorimiz demo-
de, tek yanlı, antitetik ve sosyoloji dışı olan bireycilik, liberalizm, sosya-
lizm, evrenselcilik gibi kavramlarla hiç bir ilişkisi olmayan bir teori olup
kamusal ve özel yaşamda önemli sonuçlar açabilecek niteliktedir. Bu
teori bizi daha farklılaşmış, olgun, insanî, ideoloji ve dogmatizm dışı bil-
giye götürecektir. Bu teori bize daha zengin ve parlak bir sosyal dünya
sunar. Bu teori eğitimde, kriminolojide, polis yönetiminde, askeriyede, si-
yasette, sanatta, sosyal aktivitede ve her çeşit endüstriyel ve idarî sos-
yal organizasyonda uygulanabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Bottomore, Tom (1978) "German Sociology in the Time of Max Weber" a History of Sociological Analysis (ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet) içinde, London, Heinemann.
- von Wiese, Leopold (çev. Howard Becker) (1932) Systematic Sociology, New York, John Wiley and Sons Inc.
- von Wiese, Leopold (çec. Franz H. Mueller) (1941) Sociology, New York, Oskar Piest.



OSMANLIDA FİKRİ GERİLEMENİN GENEL SEYRİ VE SEBEPLERİ

Mustafa AYDIN (*)

GİRİŞ:

Bu sınırlı incelememizde zaman zaman sözü edilen Osmanlıdaki fikrî gerilik ve bunun sebepleri üzerinde durmaya çalışacağız. Ancak asıl konuya geçmeden önce başlığımızda kullandığımız kavramlarla ilgili kısa bir açıklamada bulunmak istiyoruz.

"Fikir" (veya genel anlamda düşünce), ferdin veya toplumun kendisini ve çevresindeki tüm nesnelere kavramaya yönelik tecrübî, bilimsel veya sırf reflexiona dayalı bütün bir bilgi sistemini içine almaktadır. Buna göre fikir, aktar sonucu ortaya çıkan bilgiler ve bunlar arası ilişkilerden doğan, gerçekliği bulunan veya bulunmayan kavram, yargı ve kuramlardan oluşan zihinsel bir birikimdir. Beşerî olgudur ve genellikle insanın toplumsal üretici eylemlerinden sonra ortaya çıkar (1).

Bir toplumda fikir sistemi, değişik perspektiflere sahip naiv hayat bilgisi, dini, bilimsel, teknik, felsefi ve sanatsal bilgi türlerinden meydana gelir, sağlıklı bir toplumda çelişkisiz bir birlik ve bütünlük oluşturur. Bu, aynı zamanda sistemin sağlıklı gelişmesi ve ilerlemesi için de gereklidir.

Çağdaş bilgi teorisine göre fikrî gelişme üç basamaklı bir süreç içinde olmaktadır. Bunlar "Öğrenme - araştırma ve ilerleme"dir (2). "Gerileme", (bilgide hakikatın elde edilemeyişinden dolayı beliren hata gibi) sırf mevcutlarının öğrenilmesiyle yetinilen, araştırma ve dolayısıyla ilerlemenin sağlanamadığı durumlarda ortaya çıkan olumsuz bir fenomendir.

Ancak fikir, çok genel bir birikim olarak ele alındığında "ilerleme" ya da "gerileme" kavramlarıyla açıklanmasında bir güçlük vardır. Çünkü bil-

(*) Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Görevlisi.

(1) Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, 6. Bas. İst., 1982, s. 73.

(2) Bilgide İlerleme Problemi için bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 3. Bas., İst., 1983, s. 96 vd.

gi sosyolojisinin bulgularına göre meselâ bir naiv hayat bilgisinin varlığı bakımından toplumların birbirlerinden farkı yoktur (3). Bir başka deyişle bütün toplumlar her halükârda günlük hayatlarını sürdürecektir bir tabii hayat bilgisine sahiptirler. Bu genel türden bilginin bir kriteri de yoktur. O halde fikir için ileri ya da geri deyimleri daha çok "bilimsel bilgi" gibi kriteri olan bilgi türleriyle ilgilidir. Onun için biz de incelememizde fikrî gerilik derken daha çok kriteri olan ve başka toplumlarla karşılaştırılabilen fikrî olguları kastediyoruz. Esasen görülecektir ki, aşağıda verilen örnekler de bu çerçeveye uygun olarak seçilmişlerdir.

Yine belirtmeliyiz ki, sözünü edeceğimiz Osmanlıdaki fikrî gerilik yalnız ona has bir problem değildir. İslâm medeniyetinin genel bir sorunu olarak temeli XI. yüzyıla kadar inmektedir. Gerçekten de 7 - 8. yüzyıllarda dini bilimlerde, 9 - 10. yüzyıllarda felsefede ve 10 - 11. yüzyıllarda pozitif bilimlerde esaslı bir parlama gösteren İslâm düşüncesi 12. yüzyıl sonlarında hemen hemen durmuş gibidir. Münferit bazı çıkışlara rağmen daha sonraki yüzyıllarda bu durgunluk giderilememiştir.

İmam Gazali'nin "Din Bilimlerinin Canlandırılması" (İhya-i Ulûmiddîn) adlı eseri göz önünde bulundurulursa bu durgunluğun tarihini X. yüzyıla kadar indirmek gerekir. Konu üzerinde ilk defa detaylı biçimde duran Gazali'ye göre İslâm toplumunda hem dünyevi hem de dini bilimler durgunlaşmıştır. Bazı dini kavramlar yerlerinde durmalarına rağmen içleri boşalmış, dinamik bir anlam ifade etmez olmuşlardır. Ona göre bunun sebebi bilim adamlarının bozulmasıdır (4). Çünkü onlar gereksiz tartışmalarla vakit öldürmekte, halk da onların görkemlerine bakarak bir şeyler var sanmaktadır. Bu çıkmazdan kurtuluşun yolu, ilim adamlarının, saraylardan inip ilme ve onun problemlerine karışmalarıdır (5). Ne var ki Gazali'nin uyarıları fayda vermemiş hem din hem dünya bilimleri daha kısır ortamlara doğru gitmiştir.

Söz konusu gerilemenin sebepleri üzerinde günümüze kadar pek çok şey söylenmiş olmasına rağmen konu yine de yeterince aydınlatılmamış değildir. Genelde belirtilenler "maddî" ve "manevi" olarak iki se-

(3) "Naiv hayat bilgisi, insan hayatının bütününe içine alan bir bilgi türüdür. Özel bir reflexiona (ve yönleme) girmeyen tüm bilgi düzeylerini içine alır." Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefi Antropoloji, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., 1971, s. 184.

(4) El-Gazali (Ebû Hamid b. Mehmed), İhya-i Ulûm, İlim Basımevi, İst., R. 1307. s. 30 - 34.

(5) Bu görüş çağımızda bile pek çok düşünür tarafından tekrarlanmıştır. Meselâ Şemsettin Günaltay "fikrî geriliğin en önemli sebebi bilginler sınıfının çökmesidir" der. Bkz. Zulmetten Nura, İkbâl Kütüphanesi, İst., R. 1341, s. 130 - 150.

bep grubunda toplanabilir. Maddî sebepler: fetihlerin bitmesiyle başlayan ekonomik sıkıntılar, ticaret yollarındaki dünya çapındaki değişimler, Moğol istilası, Haçlı saldırıları, vb. olarak özetlenebilir. Şüphesiz daha önemlisi manevî sebeplerdir ki bunlar da eğitim yetersizliği, din - felsefe çatışması, gelenek eksikliği ve kişilerde sırf bilgiye karşı ilginin azlığı gibi noktalarda toplanabilir (6). Medresenin geç kurulması, tabiat bilimlerine yeterince ilgi gösterilmeyişi, eğitim programının bir gelenek oluşturamaması; bilimin kişilerde derûnî bir itici güçten mahrum olması da bu manevî sebepler arasında sayılabilir.

İşte Osmanlıda sözünü edeceğimiz fikrî gerileme bu genel çizginin bir uzantısıdır. Kendine has bazı sebeplerin yanında bunların önemli bir kısmı varlığını sürdürmüştür. Bu bakımdan aşağıda analizini yapacağımız sebeplerin bazıları, yalnızca Osmanlıda başlayıp gelişen olgular olarak görülmemelidir.

İncelememizin asıl konusunu oluşturan gerileme sebeplerine geçmeden önce, daha iyi anlaşılabilir halel getirmesi bakımından Osmanlıda fikrî hayatın temsili ve gelişme seyrini kısaca açıklamada yarar görüyoruz.

1. OSMANLIDA FİKRÎ HAYATIN ORGANİZASYONU VE GELİŞME SEYRİ

1 — FİKRÎ HAYATIN ORGANİZASYONU: İLMİYE SINIFI VE MEDRESE

Her toplumda olduğu gibi Osmanlıda da fikrî birikim, edebiyat, bilim, sanat, vb. gibi ünitelerden meydana gelir. Bu bakımdan fikrî hayat münhasıran bir zümrenin işi sayılmazsa da ilmiye denen ve resmîyette "ülema-i rûsûm" olarak adlandırılan ve Şeyhülislâm tarafından temsil edilen bir zümre aracılığıyla yürütülüyordu. Bu zümrenin merkezi kuruluşu ise medrese idi.

Bir milletin hayatında ilmin ne zaman başladığını göstermek gerçekten güçtür. Çünkü diğer siyasî ve sosyal olaylar gibi bir anda olup bitmezler. Ama mevcut toplumun ve kültürünün önceden bazı kurumlarının var olduğu, devlet genişledikçe içinde kaldıkları ve imkân buldukça var olan nüvenin genişlediği kabul edilebilir. Yani daha açık olarak denebilir ki Osmanlı fikir hayatının temelinde Selçuklu kurumları, bir medrese olgusu vardır.

Daha önce bazı öğretim kurumları var idiyse de, ilk sistemli öğretim kurumu olan medrese, Selçuklu döneminde ünlü vezir Nizamülmülk'ün kurduğu medrese ile başlamış ve kısa zamanda yaygınlaşmıştı. Teşkilât

(6) Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İst., 1983, s. 78 vd.*

açısından bakarsak medrese Osmanlıda doruk noktasına ulaştı, Şeyhül-İslâm başkanlığında başlıbaşına teşkilâtli bir zümre oluşturdu (7). Ancak hemen her dönemde olduğu gibi Osmanlılar devrinde de fikrî hayat bunların tekelinde kalmamış, meselâ Kâtip Çelebi, Evliya Çelebi, Âli, Peçevî ve sayılamıyacak kadar çok ve "özgün" denebilecek ilim adamı bu sınıfin dışından çıkmıştı. Yine de kabul edilmelidir ki, özellikle yükseliş dönemlerinde ilmiye sınıfı, medrese çevresinde fevkalade bir teşkilatlanışa sahipti.

Osmanlı'nın ilk açtığı fikrî kurum, Orhan Bey'in İznik Medresesi'dir (kuruluş: 1330). Fikrî hayat yer yer yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz genel tabloyu zorlayacak biçimde XIV, XV ve XVI. yüzyıl sonlarına kadar önemli sayılabilecek gelişmeler gösterdi (8). Yerleşim birimlerinde pek çok medrese açıldı, bilim adamları yetişti.

İlmiye sınıfına mensup olmanın en belirgin özelliği bir rütbeye sahip olmaktı. Bu ise genel olarak bir yüksek öğrenim görmeyi gerektiriyordu. Kalemîye, Seyfiye gibi başka sınıflarda azınlıkların önemli bir payı varsa da ilmiye her haliyle müslüman Türklerden oluşmuştu. Bunda şüphesiz, ilmî faaliyetlerle dini hizmetlerin paralel yürütülmesinin rolü büyüktü. Bununla beraber, yaygın halk deyişiyle bu "ülema"nın hiçbir ruhban niteliği yoktu. Allah ile kul arasında bir aracı olmadığı gibi kendisine göre dini kurallar getiren bir zümre de değildi. Tayinleri bizzat padişah tarafından yapılıyordu. Ancak bazı özelliklere (tabir caizse imtiyazlara) sahiptiler, meselâ genelde idam cezası verilemezdi. Bu belki de ilmi yönünden çok kazaî rolünü korkusuzca yerine getirebilmek amacına yönelikti (9). Gerçi mülkî ve kazaî yetkileri gittikçe daraldı, ancak ilimle ilgisi ve dini düşüncüyü temsili sonuna kadar sürdü.

Osmanlıda medrese, bütün öğretim kurumlarına şamil değildi, meselâ ilköğretim bunun dışında idi. Camiye bağlı öğretim kurumları, Kur'an Kursları, Enderun gibi saray okulları hep medrese dışı sayılırlardı. Medrese çoğu lise seviyesinde okullardı ve programı genelde skolastik bir özellik taşıyorsa da, bütün dönemler tamamiyle böyle olmamıştı. Zaman zaman konulmuş kaldırılmış olmasına rağmen dini olmayan bilimler de okutulmuştu (10). XV. yüzyıldan itibaren medrese öğrencisine sûhte (softa)

(7) Prof. Dr. Fazlur Rahman, İslâm, Çevirenler: Doç. Dr. M. Dağ - Doç. Dr. M. Aydın, Selçuk Yayınları, İst., 1981, s. 232.

(8) Abdulhak Adnan - Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İst., 1970, s. 16.

(9) Yılmaz Öztuna, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi, Ötüken Yayınevi, İst., 1983, C. 10, s. 240.

(10) Öztuna, a.g.e., s. 291 vd.

adı verilmişti. Bu bir bakıma yüksek öğrenim kurumu öğrencisi (étudier) anlamına idi. Ne var ki daha sonraki vasıfsızlık, bu deyiimi tamamiyle olumsuz bir manaya götürdü. Müderrislerin yanında özellikle yükseliş dönemlerinde bunlara tanınan imkânlar fevkaladeydi. Esasen bunların önemli bir kısmı yatılı idi ve barınma, yeme - içme, giyim, kırtasiye gibi masrafları vakıflarca karşılanıyordu.

Muhtevadaki bazı eksiklikler bir tarafa, kuruluş yönünden fevkalade olan ilmiye sınıfı XVI. yüzyıldan itibaren bozulmaya, özellikle ilmî seviyesi düşmeye başladı. Yalnız müderrisler değil, asistanlar (ki danışmendler deniyordu) ve öğrenciler ilimden uzaklaştılar. Koçi Bey ünlü Risalesinde 1594 yılına kadar tayin, terfi ve ilmî seviyenin düzenli gittiğini ama bundan sonra her şeyin altüst olduğunu belirtir. Koçi Bey'e göre bunun en önemli sebeplerinden birisi, Şeyhülislâm Sun' Ullah Efendi ile başlayan üst düzeydeki azillerin meydana getirdiği ürkekliktir (11). Çünkü geçim endişesine düşen Şeyhülislâm, Kazasker ve müderrisler, herkesin hatırını hoş tutma yoluna gitmişler, softalar arasından asistanların seçim ilkelerine riayet etmemişlerdir. Belli kademelerde hizmet etmeden yükselme demek olan "tafra" da artmıştır. Vakıflar, devamı sağlamak amacıyla, maaşları yevmiye hesabına göre öderlerken, zamanla bu sistem de bozulmuş, dolayısıyla medreseye devam etmeme durumu yaygınlaşmıştır (12).

Artık yeterli eğitim görmemiş, her türlü iç karışıklıkta kullanılabilen bir kitle (softa gürûhu) ortaya çıkmıştı. Vakıa XVII. yüzyılın ilk yarısında patlak veren Celâli isyanlarına pek çok softa katılmıştı. Şüphesiz bunda işsizliğin önemli bir payı vardı, çünkü memuriyet alanları gittikçe daralıyordu, bir serbest mesleğe ise atılmak istemiyorlardı. Daha sonra Anadolu'da köylere dağılan ve bazen de zora başvuran softalar, halkın mal, can ve namus güvenliğini ihlâl ettiler. Devlet, Celâlilerle de işbirliği yapan bu hareketlerle ciddi bir şekilde mücadele etmek zorunda kaldı. İsyân kanla bastırılmıştı ama şehre inenler de kendilerini tam olarak ilme verip tekrar fikrî bir hayatın içine giremediler. Zaman zaman siyasi manevralara alet oldular (13).

Esasen ilmiye, bu dönemlerde, şekilde olduğu kadar muhtevada da büyük problemlere sahipti. XVII. yüzyıldan itibaren yukarıda da belirttiğimiz gibi, tabii bilimler, felsefe ve yüksek matematik, vb. gibi dersler öğ-

(11) Zuhuri Danışman, Koçi Bey Risalesi, M. E. Basımevi, İst., 1972, s. 27.

(12) İsmail Hakkı Uzunçarşılı (Ord. Prof.), Osmanlı Devletinde İlmîye Teşkilâtı, T. T. K. Basımevi, Ank., 1965, s. 69.

(13) Öztuna, a.g.e., s. 304; Medresenin bozuluşu için ayrıca bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 67.

retimden kaldırılmış, ilim kadrosu gittikçe arapça ve dini bilimlere inhisar eder hale gelmişti. Ne var ki aşağıda üzerinde duracağımız gibi bunlarda da fevkalade bir varlık gösterilemedi. Sözün kısası bazı pratik bilgi veren ilkokullar, cami dersleri; mimarlık, mühendislik, tabiblik gibi mensubunu bir çırak - kalfa ilişkisi içinde yetiştiren bazı branşlar ve çoğu batı etkisinde saraya bağlı bazı okullar dışında, eğitim ve öğretim faaliyetleri, buna bağlı olarak da genel fikrî hayat, XIX. yüzyıl başlarında hiçte iç açıcı değildi.

2 — FIKRÎ HAYATIN GELİŞME SEYRİ :

Osmanlı, genel olarak bir gerileme süreci ve imkânsızlıklar devralmışsa da başlangıçlarda zikre değer bir başarı gösterdiği söylenebilir. Özellikle birer uygulamalı fikir alanı olarak değerlendirebileceğimiz hukuk, sosyal düzen, sanat, edebiyat ve mimaride fevkalade sonuçlar elde edebilmiştir. Bu müsbet çizgi, Fatih dönemi merkez olmak üzere XVI. yüzyıl sonlarına kadar sürmüş, daha sonra yerini, gittikçe artan bir durgunluğa terketmiştir. Gelişmeyi daha iyi izleyebilmek için bu yüzyıllara kuşbakışı da olsa bir göz gezdirmek gerekiyor. Olayı hem daha iyi yansıtabilmek, hem de bir kriterini bulabilmek bakımından örneklerimiz müsbet bilim alanından seçilmiştir.

Murad b. İshak (tıp), Celalettin Hızır (Hacı Paşa), ünlü şair Ahmedî I. Murad döneminin; Rükneddin Ahmed I. Mehmed devrinin önemli isimleridir. Fakat bilimler özellikle Fatih döneminde fevkalade bir gelişme gösterdi. Çünkü padişah, din bilimlerinin yanında tabiat bilimine ve felsefeye de yeterince önem vermişti. Bir kere geniş bir hoşgörüyeye sahipti. Onun, devrin fikrî hayatına ait en büyük katkısı şüphesiz, caminin etrafına yaptırdığı medreseleri ve bunlara fevkalade imkanlar tanıyan vakıflarıdır. Matematik ve astronom Ali Kuşçu, yine matematikçi Yusuf Sinan Paşa, tıpcı Hacı İlyas, Mehmet Kudbettin, Hoca - Zade, vb. bu dönemin önemli isimleridir (14). Fatih döneminin din bilginleri (fakih ve kelâm uleması) da tabii bilimlere ve felsefeye ilgi gösteriyordu. Meselâ Hoca - Zade İbn Rüşd'ün Tehafüt'üne yeni bir Tehafüt yazmakla tanınır (15).

Ne var ki XVI. yüzyıl ortalarında fikrî hareket ağırlaşmaya başlar. Molla Lütfi'nin, ülemaya karşı katı akılcı bir tutum takındığından dolayı 1494 yılında yargılanarak idam edilmiş olması, bize bazı ipuçları vermektedir. Çünkü olay sadece fena düşünceli bir mollanın cezalandırılmış ol-

(14) Dini ve hukuki alanda yetişen ilim adamları hakkında geniş bilgi için bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 227 vd.

(15) Adıvar, a.g.e., s. 47.

masını değil, fikrî yetersizliğin filli güçle bastırılması ihtiyacının doğduğunu da işaretlemektedir.

Ancak böylesi münferit olayların ötesinde yine de müsbet bir gelişme sürmektedir. Matematikçi ve astronom Mirim Çelebi, Celâl Devvâî, akıl hastalarını musiki ile tedavi metodunu getiren Ahî Çelebi; deniz coğrafyacılığına ait eserleriyle tanıdığımız Piri Reis, Seydi Ali Reis (Kâtib-i Rûmî), Matrakçı Nasuh (matematikçi) ve Hoca Sadettin Efendi, yüzyılın önemli isimleridir. Ne var ki deniz coğrafyacılığı gibi özel alanlarda dünyaya çapında bazı gelişmelere rağmen genelde çerçeve gittikçe daralmaktadır (16). XVI. yüzyılın sonlarında yüksek matematik ve felsefe kadro dışı bırakılmış, astronomi olumsuz bir hedef haline getirilmiş; Hoca Sadettin'le arası açılan devrin Şeyhülislâmı Ahmed Şemseddin Efendi'nin bir fetvasıyla rasathane yıkılmıştır (yıl: 1580). İslâm düşüncesinin başlarında dini bir bilimmiş gibi mütalea edilen astronomi, artık bu çerçevenin dışında görülür hale gelmiştir.

Gerçi bu olumsuz gidişten sıkıntı duyanlar yok değildir. Şakaik-i Numaniye ve Mevzuâtü'l-Ulûm gibi ünlü eserleriyle tanıdığımız Taşköprülüzade Ahmet Efendi, Tokatlı Lütfî Efendi, İznikli Ali Bey, gibi düşünürler bu gidişten yakınmaktadırlar. Ama bütün bu yakınmalar fayda vermiyecek, istenmeyen sonuç gerçekleşecektir.

XVI. yüzyıl genelde mevcutların tekrarıyla geçmiştir. Tıbda bile henüz eski otoriteler Galenos ve İbn Sina'nın görüşleri tekrarlanmaktadır. Şüphesiz bu yüzyılda kendisinden en çok bahsettiren Kâtip Çelebi (1608 - 1656) dir. O, aralarında Keşfü'z-Zünûn, Mizanü'l-Hak, Cihannüma gibi ünlülerin de bulunduğu 20 kadar eser yazmıştır. Kâtip Çelebi (özellikle Mizanü'l-Hak da) tabiat bilimlerini savunduğu kadar din - bilim uzlaşması üzerinde detaylıca durur. Sınırlı da olsa Batı düşünce hayatıyla ilişkisi bulunan Kâtip Çelebi bir eleştiri fikrine sahiptir ve her haliyle skolastikle savaşımıştır (17).

Bu yüzyıllardaki fikrî ağırlığın önemli göstergelerinden birisi şüphesiz içine kapanma ve dış dünya ile etkileşimin az oluşu idi. Sağlıklı bir düşünce mekanizması, olup bitenlerden zamanında haberdar olup cevaplandırması gerekiyordu. Halbuki bu mekanizma işlemez hale gelmişti. Meselâ 1543 yılında ileri sürülen Kopernik sisteminden, batı dünyasında büyük çalkantılar meydana getirmiş olmasına rağmen Osmanlı'da tam 142 yıl sonra haberdar olunmuştu (18).

(16) Adıvar, a.g.e., s. 91.

(17) Adıvar, a.g.e., s. 134.

(18) A.g.e., s. 139.

XVIII. yüzyılda bu fikrî durgunluk biraz daha artmış olarak devam etti. Kitaplık müsaderesi gibi garip uygulamalara da şahit olunuyordu. Meselâ 1716'da Petervaradin'de şehit düşen Sadrazam Damat Ali Paşa'nın, katalogu dört cilt tutan kitaplığı böylesi bir muameleye uğramıştı. Şeyhül-İslâm Ebû İshak İsmail Efendi bunlar arasında bulunan felsefe, tarih ve astronomiye ait kitapların kütüphanelere vakfının caiz olmayacağına dair fetva veriyordu.

Ancak Sadrazam Damat İbrahim Paşa (1703 - 1730) döneminde bu katı tutum biraz yumuşuyor ve kitaplıklarda bir zenginleşme görülüyordu. Çünkü bu arada bazı komisyonlar kurulup çeviriler yapılmıştır. Batıda yaklaşık ikiyüz yıldır kullanılan mikroskop ve teleskoplardan yenice söz edilmektedir.

Bununla beraber XVIII. yüzyılda bazı gelişmeler de olmuş; İbrahim Müteferrika ile birlikte matbaa Türk fikir hayatına girmiş (yıl: 1726); tıbbda bazı yeni düzenlemeler yapılmış, batıdaki fikrî gelişmeler takip edilmeye başlanmıştır. Ne var ki bu gelişmeler yine de genel olarak medrese dışında sürüyordu (19). Hatta İbn Sina'nın yüzyıllarca örnek alınan tıp eserleri, İbn Haldun'un Mukaddime'si gibi önemli kitapların, orijinine uygun tercümelerine ancak XIX. yüzyılda teşebbüs ediliyordu.

Osmanlı'nın fikrî hayatındaki teşkilatlanmayı ve görünen gelişmenin bir tasvirini yaptıktan ve genel bir gerilemenin varlığına işaret ettikten sonra şimdi de bunun bilinebilen sebeplerini açıklamaya çalışalım.

2. FIKRÎ GERİLİĞİN SEBEPLERİ

1 — BİLİM KAVRAMINDAKİ BELİRSİZLİK :

Doğu toplumlarında ilim, çok genel kapsamlı olarak "bilgi" ya da "düşünce" anlamlarında kullanılmıştır. Buna göre ilmî olan, yalnız rasyonel işlemlere dayanan bir gözlem değil, bir falcılıktan ibaret olan "esatir" veya "nücûm" da bu kapsam içindedir (20). Yani gelişmeci bir nitelik taşıyan "ilim", genel düşünce kapsamının içinde belirlenmemiştir.

İslâm dünyasında da başlangıçta "ilim" herşeyi içine alacak bir biçimde kullanılmıştı. Yani felsefi bir deyimle bu, "epistemolojik" bir düzeydi. Bundan ayrılan ilk "özel nitelikli" bilgi "fıkıh" (kavrama) oldu (21). Fıkıh, günümüz bilgi teorisindeki pozitif, hermeneutik, fenomenolojik, vb. gibi özel yaklaşımlardan birisine denk düşüyordu. Artık bir ilim ile fıkıh

(19) A.g.e., s. 157.

(20) Adıvar, a.g.e., s. 5.

(21) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 126.

farkı vardı; ilim daha genel, fıkıh daha özel ve subjektif bir nitelik taşıyordu. İlim sıradan öğrenmeyi de içine alıyordu, fıkıh ise gerçekten bir "araştırma" ve "ilerleme" sorunu idi. Ancak daha sonra ilim kavramı epistem düzeyinden çıkarılarak "ilâhiyat" anlamında kullanılmaya başlandı. Fıkıhta başlatılan ve belli bir alanın özel nitelikli anlayışı ilkesi ise daha sonraki yüzyıllarda geliştirilip devam ettirilmedi. XI. yüzyılda genelde ictihat kapısının kapanmış olması (daha doğrusu bu mekanizmanın işletilemeyişi)) yalnızca dini bilimleri değil, müsbet bilimleri de olumsuz yönde etkilemişti. Çünkü bilim, din bilimleri demekti, bunun ise genel tablosu çizilmiş oluyordu (22). Evet bir "aklı bilimler" vardı, ama bu, asıl bilime göre "talî" bir olaydı. Daha sonra belirteceğimiz gibi tabii bilimlerin bu talî özelliği, zaman zaman kadro dışı bırakılmalarına, bu da dönüp dolaşıp din bilimlerinin de duraklamasına sebep oldu (23). Çünkü böylece dini bilimler, akli bilimlerin yapıcı (itici) gücünden mahrum kalmış oluyordu.

Bilim kavramındaki bu belirsizlik, ortaçağ ve daha sonraki dönemlerde önemli bir gerileme sebebi olarak devam etti. Çünkü mevcut öğrenim felsefesine göre bilgi hazırды ve genelde değişmiyordu. Halbuki özellikle XVI. yüzyıl sonrası Avrupasında bilgi "akılın etkin rolüyle keşfedilip aranacak bir şey"dir (24). Buna karşılık daha önceki dönemlerde o, "kazanılacak" (öğreniliverecek) bir şeydir. Yani hazır olarak kitaplarda mevcuttur. Bilim adamı da oradan öğrenir. Buna göre ortada, çağdaş bilgi teorilerinin üzerinde durduğu "öğrenme - araştırma - ilerleme" basamaklarından oluşan sürecin ancak birinci basamağı vardır.

Bu durum genelde akıl karşısında nakle verilen mevkiden kaynaklanıyordu. Şüphesiz nakil hazır bilgi idi. Metafizik ve değerler dünyasında böylesi hazır ve değişmez bir bilginin varlığı da gayet tabii idi. Gerçekten bugünkü pozitif bilim anlayışı bile belli inanç ilkelerine, değişmediği kabul edilen bazı varsayımlara dayanır. Ne var ki burada naklin bakış açısı öylesine genişletilmişti ki akıl için ayrı bir saha kalmamıştı (25). Bu da tabii olarak Skolastik bir zihniyetin oluşmasında tek değilse de önemli sebeplerinden birisini meydana getiriyordu.

(22) Gazali'ye göre bazı terimler gibi "ilim"ın anlamı da bozulmuştu. Başlangıçta dünya ve ahirette mutlu olmanın yollarını gösteren ilim, daha sonraki yüzyıllarda sonuçsuz bir cedel (tartışma) olup çıkmıştı. Bkz. a.g.e., s. 30-34.

(23) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 233.

(24) Bilimsel yaklaşım konusunda bkz. Necip Taylan, İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları), Çağrı Yayınları, İst., 1979, s. 280 vd.

(25) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 240.

2 — TABİAT BİLİMLERİNE VE FELSEFEYE KAPANIŞ :

Şüphesiz fikrî gerilemenin önemli sebeplerinden birisi, ilim çevrelerinin, gelişmenin dinamiğini oluşturan müsbet bilimler alanına kendini kapamış olmasıdır. Böylesi bir ortamda artık (Sorokin'in deyimiyile) sorma ve cevaplandırma olayı "kendi içinde işleyen bir kısır döngüdür".

Felsefeye karşı Gazali'nin Tehafüt'ünden beri bir tavır alış vardı (26) ve dozağı gittikçe artıyordu. Halbuki metafizik alanda önemli sorunlar doğurmuş olsa da felsefe akla, bir başka deyişle tabiat bilimlerine açılan bir kapı idi. O kapanınca bilimlerin bazılarını ya da belli basamaklarını feda etmek gerekecekti. Gerçekten mevcut gelişme de bu söylediğimizi doğruladı; başlangıçta bir dini bilim gibi görülen astronomi, felsefî ve gereksiz bulundu; sonra astronomik hesaplamalarda yararlanılan yüksek matematik kadro dışı bırakıldı. Böylece düşünce hayatının gerilemesinde, tefekkürü faaliyete geçirecek olan matematik, kelâm ve felsefe gibi aklî bilimlerin terkedilerek bunların yerine tamamen naklî bilimlerin kaim olması birinci derece amil olmuştur. Bu tarihten sonra hikmet dersleri kaldırılarak zaten mevcut olan fıkıh ve usûl-ı fıkıh ilimlerine genişçe yer verilmişti (27). Bir süre sonra da geride dini bilimler kalmıştı.

Görünüşte dini bilimler kendi kendine yetecek durumda idi. Gerçekten de ulêma, herşeyi, çözülmüş, denecek şey söylenmiş olarak görmekle kalmadı, bütün bilgi sahalarını da kapsamalarına aldı (28). Başka türlü bilgi mahkûm edilmese de gereksizdi; onlarla uğraşma yalnız sevimsiz bir iş değil, "fiille ilişkisi olmadığı sürece" haramdı da. Şüphesiz gereksiz ilgi alanları olabilirdi, ama ne yazık ki bu saha çok geniş tutulmuştu. Burada gizlice fıkıhî yüceltme amacı vardı fakat farkında olmaksızın onun varoluş ortamını da yıkmış oluyordu.

Bu arada kelâm, başta mantık olmak üzere felsefenin önemli bir kısmını içine alıyordu. Esasen Gazali'den beri felsefenin bir kısmı kelâm, bir kısmı ise tasavvufun çatısı altına sığınmıştı. Ne var ki bu da, ortaçağ hristiyan felsefesi düşünürü Aquino'lu Thomas örneğinde gördüğümüz, bir başka açıdan kendi kendine yeterli, katılmış bir sistem oluşmasına sebep oldu. Gerçekten de bu dönemde birer uzuv gibi bütün bil-

(26) Aslında Gazali, felsefenin yalnız metafiziğine karşı idi. O çağlarda felsefe içinde mütalea edilen tabiat bilimleri, ahlâk, siyaset, vb.nin gerekliliğine kani idi. Ne var ki Gazali'nin metafiziğe reddiyesi daha sonra hep genel olarak felsefeyi red olarak anlaşıldı. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ebu'l-Hasan el-Nedvi, İslâm Düşünce Hayatı, Çev. Said Şimşek, Der-gâh Yayınları, İst., 1977, s. 154 - 218.

(27) Uzunçarşılı, a.g.e., s. 67.

(28) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 234.

gileri birbirine bağlamak ve bu bilgileri de kelâma göre ayarlamak, fikri mükemmeliğin ana kaynaklarını kuruttu ve özgün düşünce imkânlarını ortadan kaldırdı. Tabii sözünü ettiğimiz kelâm, gerçek anlamda felsefe de kelâm da olamamış bir felsefi kelâm'dır.

Esasen Osmanlı devrinde felsefe, ilgilendiği dönemlerde de skolastik içine girmiş, ortaçağ İslâm filozoflarının eserlerini şerhetmekten ileri gidememiştir. İlim felsefesi eğilimi zayıflamış, onun yerine formel mantıkta kılı kırk yaran (ve çoğu kullanılmaz kıyas şekillerinin inceliklerini göstermekten ibaret) pek çok eser yazılmış ama hiç bir zaman 17. yüzyıl sonrası batısında olduğu gibi bir metod, bir yöntem haline gelememiş; Muhyiddin b. Arabi ve Mevlâna şerhleri, felsefi düşünce hayatının yegâne verileri olmuştur (29). Her halükârda felsefi düşünce Gazali-ibn Rüşd tartışmasının bıraktığı yerde kalmıştır.

Aslında tabiat bilimine ve felsefeye karşı takınılan tavrın olumsuz sonuçlar doğurduğunun farkında olan bilim adamları yok değildir. Bazıları bir gerilemenin farkındadırlar. Bu şuur Osmanlı tarihinde İbn Haldun'un tarih felsefesine gösterilen ilgide kendini göstermektedir. İlk önce Kâtip Çelebi bu meseleye dokunur; daha sonra Naima, tarihinin başında onun çöküş nazariyesini anlatır, Cevdet Paşa bu görüşü devam ettirir (30).

Osmanlı ülemasının en gerçekçi ve en basiretli bilginlerinden biri olan Taşköprülü Zade (öl. 1553) ta o dönemlerde tabiat bilimine ve felsefe kitaplarına gösterilen ilginin azlığından yakınır (31). Ona göre bilim adamı bütün tabiat bilimlerinden yeterince haberdar olmalıdır. Çünkü bilimler birbirine yardımcıdırlar, gelişmek için birbirine muhtaçtırlar (32).

Yüzyıl sonra bir başka bilgin Kâtip Çelebi (öl. 1657) "müftilerin felsefe okumayı yasaklamalarıyla ilmin gerilediğini" belirtir. İlimin gerilemesini de devletin gerilemesine sebep olarak gösterir. Kâtip Çelebi olayı şöyle tasvir eder (sadeleştirilmiş haliyle) :

"Nice boş kafalar önceden var olan bazı rivayetleri cansız bir taş gibi taklid edip aslını araştırmayı red ve inkâr eylediler. Yeri göğü bilmeyen cahil kişiler, felsefeyi kötümeyi kendilerine şiar edindiler. Hatta Fatih döneminde medreselere ders olarak konan Şerh-i Mevakıf (Kelâm-

(29) Hilmi Ziya Ülken (Ord. Prof.), Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Selçuk Yayınları, İst., 1966. s. 41.

(30) Ülken, a.g.e., s. 5 (5 no'lu dipnot).

(31) Süleyman Uludağ, İslâm Düşüncesinin Yapısı, Dergâh Yayınları, İst., 1979, s. 258.

(32) Taşköprülü Zade Ahmed Ef., Mevzuâtü'l-Ülûm, Terc. Oğlu Kemalettin Mehmet Ef., İkdâm Mat., İst., R. 1313, (1. B.), s. 55.

la ilgili) ve Haşiye-i Tecrîd (Astronomi ile ilgili) derslerini "felsefiyâtır" diyerek kaldırdılar. Hidaye ve ekmel derslerini okutmayı makul gördüler. Ama bu mantıksızlık ortamında ne felsefiyat kaldı ve ne de hidaye ve ekmel. İlim alanına tam bir kesat hakim oldu, saha dışarıdan gelen yabancılar kaldı.. (33). Kâtip Çelebi bu görüş darlığının dini düşünceyi bile olumsuz yönde etkilediğini biraz da karikatürize ederek dile getirir :

"Yer ve gök alemini hiç gözlemediler mi?" (34) şeklindeki uyarı, onlar üzerinde hiç bir iz bırakmadı. Onlarca yerle göğü gözlemek, onlara bir inek gibi bakmak demektir" (35).

Medresedeki tepki, özellikle felsefeye karşı kesin ve açık bir sonuç vermişti. Kâtip Çelebi gibi bazı düşünürlerin yakınmalarına rağmen bu süreç hükmünü icra etmiş, akîl bilimler çözülmüştü. Bu durum öylesine tatminsiz bir ortam yaratmıştı ki önceden kuşku ile bakılıp dışarıda tutulan sûfi eserleri, özellikle yüksek öğretimde müfredatın özünü oluşturdu (36). Esasen yukarıda sözü edilen felsefi ya da nazari kelâm, sûfiliğin medreselere girişiyle sünî kelâm ve sûfi metafizik arasında bir uzlaşmaya gidilmesi sonucunda ortaya çıkmıştı.

Şüphesiz bütün bunlar, fikrî hayatın organizesi açısından bakınca, bir program yetersizliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

3 — PROGRAM VE METOD YETERSİZLİĞİ :

Tabii bilimler yokluğundan dolayı daralan öğretim alanı yalnızca din bilimlerine inhisar etmişti. Dil bilgisi ve edebiyat yardımcı bilimlerdi. Dört ana disiplin vardı: Hadis, fıkıh, tefsir, kelâm. Bazı kereler buna tasavvuf da eklenerek sayı beşe çıkarıldı, bazı kereler de kelâm çıkarılarak üçe indirildi.

Dersler az olduğu için metod ve teknik yetersizliklerine de sebep oluyordu. Çünkü öğrencilerin ilgilendikleri dini bilimin inceliklerini anlayıp kavraması kolay olmuyordu. Yani çözümleyecek bir bilgi düzeyi elde edilemediği için, konuların oldukları gibi kavranmasından çok metin çalışmalarına yönelmişti. Çünkü bağımsız çözümlene yeteneği sağlayan kavramlaştırma ve bir görüş - tarzı oluşamıyordu. Metne bağlı kalmak ise (lokalizasyon sebebiyle) anlamadan çok ezberciliğe götürmüştü. Şerh ve

(33) Kâtip Çelebi, Mizzanü'l-Hak, İst., R. 1306. s. 10 - 11.

(34) K., 7: 184.

(35) Kâtip Çelebi, a.g.e., s. 10 - 11.

(36) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 236.

haşiyeye yöntemi (37), konu yerine kitaba dikkat çeken bu sistemden kaynaklanıyordu (38).

Şüphesiz bu kitaplarda büyük beceriler gömülüdür. Aslını aşmış fevkalade başarılı şerhler ve haşiyeler vardır. Ne var ki köklü yaratıcılıklar ve bunların uygulanabilirlikleri yine de metne değil, konu çözümlenmeye bağlıdır (39).

Şerh ve haşiyeye sisteminin teşvik edici bazı olumlu yönlerine rağmen bir diğer kusurlu yönü de bazı alanda yazılmış eserlerin doğrudan aşılmaz olarak kabul edilmiş olmasıdır. Çünkü o zaman başarı kendini şerhte gösterecek, haşiyeye ile birlikte asıl kaynak da dikkatten gittikçe uzaklaşacaktır.

İbn Haldun'dan itibaren kabul edilen bir öğrenim ilkesi de, aynı anda değişik ilimlerin okunması yerine birini tamamen bitirip diğerine ondan sonra geçme metodu idi. Bilindiği gibi bu metod, kavramlaştırma hızını kesen ve daha çok zamana ihtiyaç hissettiren bir yoldur. Üstelik daha sonra hepsine zaman ayırma işi düzenli olarak yürütülememektedir. Esasen gelişme de bunu gösterdi, özellikle yüksek öğrenim düzeyindeki bir öğretim için başlangıç sayılan arapça (kelime ve dil bilgisi demek olan sarf ve nahiv), derslerin yegâne kadrosunu oluşturdu. Başlangıçta gayet yerinde olarak bir araç görülen dil, sonunda bir amaç olup çıktı.

Bu noktada Osmanlıda fikrî gerilemeye sebep olan faktörlerden birisi olarak dil ile ilgili bazı sorunlardan da söz edilmektedir. Meselâ düzenli, oturmuş bir nesir anlatımının olmaması bir örnek olarak alınabilir. Gerçekten de Osmanlı arapça farsça kaynaklı, şiire yatkın (seci' anlatımlı) bir dil kullanmıştı ki bu şiirsel ifade suje - obje ilişkisini doğrudan vermeye elverişli değildi. Meselâ Kınalızade'nin ahlâkla ilgili önemli görüşleri bu şiirleşmiş anlatımın içinde kaybolmuştu (40).

Ancak bu görüşün fazlaca abartılmaması gerekir. Çünkü dil, düşünce için münhasıran bir araç değildir. Çağdaş dil felsefesine göre dil, varlıkla suje arasında içten bir bağıdır. Buna göre dil, araç olmanın ötesinde aynı zamanda bir muhtevadır. İnsan, ifadesi gerekli yeni varlık alanları keşfetmişse dil bunları ifade edebilmek için yeni imkânlar bulur (41).

(37) Şerh, bir kitabı açıklamak maksadıyla kaleme alınan eserdir. Haşiyeye ise, bir kitap veya kâğıdın kenarına yazılan ve içindeki bir kelime veya cümleyi açıklayan nottur. Haşiyeye bir bakıma şerhin şerhidir.

(38) Okutulan derslerin büyük bir kısmı ünlü şerh ve haşiyelerdi. Bkz. Uzunçarşılı, a.g.e., s. 19 vd.

(39) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 237.

(40) Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 45.

(41) Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 242 vd.

O bakımdan Osmanlı dil yapısı, arapçayla olan bağı, diğer toplumların edebiyatlarıyla fazlaca etkileşemeyişi, vb.nin bu işte rolü olsa da bu, fazla büyütülmemelidir.

Burada metoddan olduğu kadar teknik eksikliklerden de söz edilebilir. Gittikçe daralan çerçevede bazı haklı gerekçelere dayanılsa bile matbaadan geniş kapsamlı bir yararlanma sağlayamayıp, fikri kısırlığın ve batı ile olan denge farklarının önemli sebeplerinden birisini oluşturdu. Bu dönemde dışarıdan alınan teknikler bile bir doğal bilim ortamı olmadığından değer kazanamadılar. Meselâ duvar saatleri bir ibadet vaktini gösteren araç olarak bile itibar görmediler (42). Ölçüm araçları, ölçüm birimlerini gösteren matematik bu alanlara sokulamadı. Halbuki batı dünyasında Renaissance sonrasında doğan modern bilim, münhasıran nesnedeki niceliklerin ölçülebilirliği ve ölçüm vasıtası olarak matematiğin tüm alanlara sokulması, fizik alanda gerçekleştirilen teknik ve (mikroskop, teleskop, gibi) araçların diğer alanlara da uygulanmasıyla sağlanmıştı (43).

Bütün bu rogram metod ve teknik yetersizliklerine, teşkilâtlanmadaki bazı aksamalar da eklenebilir. Meselâ bunlardan birisi, yüksek ve daha alt öğretim basamakları arasında bilimsel çerçevede hiyerarşik bir yapının oluşturulamayıpıdır. Kaldı ki mevcut ideal teşkilâtlanma düzeni de tabii olarak zamanla çözülmeye uğramış; ücretleri ödeme sisteminden, softanın kariyere geçmesine kadar bir yığın çözüme meydana gelmiştir. Vakıa Koçi Bey, Risalesinde özellikle kariyer sisteminin bozulmasını önemli bir gerileme sebebi sayar, "İlmî rütbeler şefaate verilmemeli, alim hangisi ise ona verilmelidir" (44) der.

4 — DEVLET DESTEĞİNİN OYNADIĞI OLUMSUZ ROL :

İlk bakışta bu sebep bir paradox gibi görünüyor. Çünkü hemen herkesçe bilinen bir şey varsa o da başta sultanlar olmak üzere devletin, ilim adamlarına maddi - manevi destek olmasının olumlu bir rol oynayacağıdır. Gerçekten diğer sebepler konusunda da olduğu gibi devlet desteğinin pek çok kereler müsbet olması da doğrudur. Ancak konu, fikrî hayatın, sırf devlet desteğine girmesi şeklinde düşünüldüğünde bağlayıcı sonuçlarla karşılaşılır. Esasen fikir ve din hayatının, her haliyle devlet kuvvetleri altında bulundurulduğu, her çağda problemler doğurmuş, dolaşısıyla bir gerilemenin de sebebi olmuştur. Çünkü bunlar, devletin işine

(42) Adıvar, a.g.e., s. 64.

(43) Bu alanda geniş bilgi için bkz. Prof. Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, 4. Basım, İst., 1980, s. 258 vd.

(44) Koçi Bey Risalesi, s. 24 - 31.

yaradığı kararıyla varolabilmişlerdir (45). Halbuki ilmî ve dini düşünce- den devletin de yararlanmasıyla, bunların her haliyle devletle sınırlı ol- maları durumu farklı şeylerdir. Böylesi uygulamalarda çoğukere yalnız devletin zarar gördüğü sanılmıştır. Gerçek, genelde bunun tersinedir. Techiz eden güç devlete aittir, şekillendirme onundur ve sonunda bir görüş - tarzının içinde kapanıp kalan öncelikle bilim ve dindir. Memurla- şan ilim ve din tabakasının ufku da daralmaktadır (46).

Gerçekten de sözünü ettiğimiz olay, Osmanlıda rahatlıkla gözlene- bilir. Başlangıçta fetih hareketleri, tabii olarak ülemayı da sarmış, askeri erkan ile seferlere katılıp bir pay da almıştır. Böylesi dönemlerde ancak edebiyata ve zafer törenlerine eğilme imkânı bulan düşünürler tabii bi- limlerden uzak kalmış ve fetihler döneminden sonra konunun içine yete- rince girememişlerdir. Üstelik böylece padişah ve çevresiyle daha yakın olma imkânı bulan ülema, tabir caizse siparişe uygun bir düşünce tarzı- na doğru yönlendirilmiş de oluyordu (47). Resmî bir kültür, topyekûn top- lum düşüncesi açısından bakılınca her haliyle sınırlı "ideolojik" düşün- ceyle çerçevelenmiş sayılır. Meselâ Sultan Selim I, şiliğe karşı mücade- sini daha sağlıklı bir zemine oturtmak için fıkıhçılara, diğer taraftan iyi bir şair olduğu için edebiyatçılara kol kanat germiştir. Bu da tabii olarak düşünürleri, yukarıdan iyi bir taltif ve takdir alabilmek için (meselâ) iyi bir şiir kitabı yazmaya götürmüştü. Gerçekten de bilindiği gibi Şeyhülis- lâmların bile çoğu aynı zamanda güçlü birer şairdiler.

Bazı derslerin konulması veya kaldırılması, henüz matbaanın kurula- madığı dönemlerde bazı kitapların ülkeye sokulmasının padişah ferma- nına bağlanması (48), devlet desteğinin olumsuz etkilerine örnek verile- bilir. Ancak bütün bunlar yine de tek başlarına birer olumsuzluk sebebi sayılmazlar. Çünkü böylesi bir gelişmenin dinamiği yalnızca kendi içinde aranmamalı (49), bir başka anlatımla sonuç sayılabilecek bazı hususlara yegâne sebepler gözüyle bakılmamalıdır.

5 — İSLÂM'IN EVRENSEL YAPISINA UYGUN BİR HOŞGÖRÜDEN UZAK OLUŞ :

Bazı düşünürlere göre Osmanlıda fikrî gerilemenin önemli sebeple-

(45) Ali Fuad Başgil (Ord. Prof. Dr.), Din ve Lâiklik, Yağmur Yayınevi, 6. Ba- sım, İst., 1985, s. 166.

(46) Gazali de ileri görüşüyle erken bir dönemde, bilginlerin emir ve sultanlara dayanmasının olumsuzluklarına işaret etmişti. Çünkü onlardan yalnızca iyi bir tartışma isteniyordu. Bkz. a.g.e., s. 5 vd.

(47) Adıvar, a.g.e., s. 63.

(48) Adıvar, a.g.e., s. 27.

(49) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 243.

rinden birisi de hoşgörüden uzaklaşmadır. Buna göre Fatih döneminde gelişen ve hiç bir dini etki olmaksızın uygulanan eşitlik, yaklaşık Kanuni döneminin ortalarında fire vermeye başladı. Bazı sosyal sıkıntıları da bahane eden bir kısım çevrelerde serzenişler görüldü. Molla Kaabız ve Şeyh Oğlan (Şeyh İsmail) olayları bunun tipik örnekleriydi (50). Böylece XVI. yüzyılda isyanlar önce bürokratik şikayetlerle başlamış, sonra şii kaynaklı olaylara vardırılmıştı (51). Nihayet XIX. yüzyıl başlarında Kabakçı İsyanı (yıl: 1807) patlak vermiş ve bu hareketler ilmiye sınıfını ve dolayısıyla fikrî hayatı olumsuz yönde etkilemişti.

Şüphesiz bu hareketlerin dini, siyasi, sosyal ve ekonomik bir çok sebepleri vardı. Fakat devlet, bu tür olayları münhasıran bir dinden sapma saymış ve bir seri tedbirler almıştı. Dinin daha iyi yaşatılabilmesini amaçlayan bu tedbirler, dolaylı olarak bir hoşgörüsüzlüğü, bilvesile bir içine kapanmayı da beraberinde getirmişti (52). Gerçekten sosyal ve siyasi sıkıntıların, hep dinin yaşanmamasından doğduğu görüşü, samimi dindar çevrelerde, günümüze kadar sürüp gelmiştir.

Bu yargı temelde doğru ise de, bir toplumdaki değişimin dinamiğini bütünüyle açıklamaz. Daha basit bir anlatımla insanların, dini yaşayıp dururken niçin ondan uzaklaştıklarını, niçin gerilediklerini izah etmez. Güngör'ün verdiği bir örnekle sonraki padişahların öncekilerden dine daha az bağlı oldukları söylenemez (53). Burada görüş - tarzı'nı (zihniyeti) belirleyen bir süreç vardır ve din bunlardan yalnızca bir tanesidir. Dini anlayış da, görünüşteki tüm yaşatıcı tedbirlere rağmen böylesi sığ bir görüş - tarzının içinde mahsur kalmaktadır. Daha sade bir anlatımla İslâm'ın ilk yüzyıllarında güneş, ay ve gezeğenlerin hareket ve yörungelelerinden haberi olan müslümanın, XVII. yüzyılda onlar için "gökte bir ışıldak" demekten öte bir bilgidен mahrum oluşunu hiç kimse, ne İslâmî bir görüş - tarzıyla ve ne de onun yaşanıp yaşanmamasıyla açıklayamaz. Burada söz konusu, din adına ama dini de içinde mahsur kılan daha farklı bir perspektifte oluşmuş bir görüş - tarzıdır. Bazı kimseler bu noktayı iyi anlamadığı için gerilemeden dini sorumlu tutmaktadır. Halbuki din görüldüğü gibi münhasıran bir sebep değil bir sonuçtur da.

Burada yanlış anlaşılmasını için özellikle üzerinde durulması gerekli nokta şudur: Devlet elbette, önemli bir kısmı şii kaynaklı olan bozgun-

(50) Mustafa Akdağ (Prof. Dr.), Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, Cem Yayınevi, İst., 1974, C. 2, s. 66.

(51) Yılmaz Öztuna, a.g.e., C. 4, s. 169.

(52) Akdağ, a.g.e., s. 66.

(53) Bu konuda geniş bilgi için bkz. Erol Güngör (Prof. Dr.), İslâmın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınevi, 2. Baskı, İst., 1983, s. 33 vd.

cu hareketlere karşı tedbirler alacaktı. Ne var ki bu tedbirlerin daha çok ekonomik, siyasi ve sosyal alanlara inhisar etmesi gerekirken din alanına getirilmiş, bu ise İslâm düşüncesinin cihanşümullüğüyle uyuşmayan dar bir ufka götürmüştü. İçine kapanış, grupçuluğa (mesela tarikatçılığın yaygınlaşmasına) sebep olmuştu. Halbuki sosyolojik bir gerçektir ki inanış, duygu ve düşünceler temelde ne kadar yüksek olurlarsa olsunlar, uygulamada, temsil edildikleri topluluğun görüş ufkuyla sınırlı kalmıştır. Yani içine kapanıp küçük gruplara indikçe İslâm'ın geniş kapsamlı anlayışı da o grubun görüş ufkuyla sınırlı hale gelmiştir (54).

6 — İSLÂM BİLİMİNİN DÜNYEVİ KAREKTERİNİN ANLAŞILAMAYIŞI VE SKOLASTİZM SORUNU :

Bilim, nesnel dünyayı gözlem ve deney yoluyla bir "açıklama"dır. Sürekli değişen bir dünyanın deney verileri ve kavramlaştırma bileşkesinde doğan bir yorumudur. Kesinlik (exaktlık) durumu ne kadar tartışılırsa tartışılın bilimin en temel özelliği objektiv ve dünyevi karakterli olması ve ele aldığı nesnenin değişkenliğine bağlı olarak sürekli değişmesidir.

Sırf objektiv ve dünyevi olmanın dışında, önümüze çıkan bilgi türlerinin başında "dini bilgi" gelmektedir. Dini bilgi genelde bir "değerler bilgisi"dir. Bu ise, uygulamasında yer ve zamana göre bazı değişiklikler gösterse bile, sıkça değişmeyen bir "anlam verme"dir (55). Ne var ki bilimin söz konusu edilen bu dünyevi karakteri tarih boyunca zaman zaman göz ardı edilmiş ve skolastik adı verilen bir zihniyetin doğmasına sebep olmuştur. Bunun da en belirgin örneklerinden birisi bilim - din ilişkisinde ortaya çıkan skolastik türüdür.

Yalnız hemen belirtelim ki yaygın ve yanlış bir kanaatle skolastizm, dini kendisi için hayat tarzı haline getirmiş toplumların bir sorunu sanılmaktadır. Halbuki "resmi düşünce" (56) demek olan skolastizm, bir toplumda bilgi türlerinden birisinin, bakış tarzı ne olursa olsun diğerlerini emri altına alması ve onunla tüm bilgi alanlarını doldurmaya yönelmesiyle ortaya çıkan bir görüş - tarzı'dır. Kısaca belli bir otoriteye dayalı bilgidir (57). Buna göre meselâ bilimi, marxist ilkelere uygun olduğu oran-

(54) Amiran Kurtkan Bilgiseven (Prof. Dr.), Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İst., 1985, s. 312.

(55) Emile Boutroux, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, Çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan Kâtipoğlu, M. E. Basımevi, İst., 1988, s. 396 vd.

(56) Skolastik, latince'de "okul felsefesi" anlamına gelir. Bu konuda örnek olarak Hristiyan skolastiği için bkz. Gökberk, a.g.e., s. 156 vd.; Ayrıca Boutroux'un adı geçen eseri.

(57) Güngör, a.g.e., s. 44.

da doğru sayan marxist bir görüş - tarzı da; tüm insan bilgisini pozitivist kalıplara, ya da sırf teknolojik görüşlere indirgemeye çalışan anlayışta, farklı biçimlerde skolastiklerdir. Çünkü bilgi sosyolojisi açısından politik veya ideolojik bilgi ile bilimsel bilginin ya da teknolojinin perspektifleri farklıdır. Burada sorun (sözgelimi) politikanın kendine göre bir bilgi sistemi kurmak istemesi veya bazı bilgi türlerini yok veya gereksiz saymasıdır. Halbuki sağlıklı bir toplumun bilgi sistemi, perspektifleri farklı ilmî, dinî, teknik, sanatsal, felsefi, vb. bilgi türlerinden oluşur. Demek ki skolastik, şartlarını bulunca ortaya çıkan, başlıbaşına olumsuz bir görüş - tarzıdır; münhasıran dini bir olgu değildir.

Ne var ki yüzyıllar boyunca ilim ve din karşı karşıya getirilmiş ve bir uzlaşma yolu aranmıştır. Halbuki bunlar ne karşı karşıya getirilmeli ve ne de uzlaştırılmak için uğraşılmalıdır. Zira ilim ve din, bakış açıları farklı zihniyetlerdir; ilim, görünen gerçekliklere gözlem ve deney yoluyla "açıklama"lar getirirken; din, maddi - manevi tüm varlık alanına bir "anlam" ve "değer" verir. Söz konusu açıklama'nın olmadığı yerde ilim, anlam verme'nin bulunmadığı yerde ise dini bilgi yoktur. Böylesi kendine ait bir bakış açısının dışında ileri sürülen görüşler ancak çelişme sebebidirler (58).

İslâm da her şeyden önce bir din olarak bir değerler dünyası ortaya koymuş, bilimin (yani objektif dünyanın açıklanmasının), söz konusu "dünyevi" karakterini korumuştur. Buna göre meselâ bir ağacın nasıl aşılacağı, ısınan cisimlerin nasıl genleştiği, buradan nasıl bir sonuç doğacağı, vb. dinî değil, bilimsel bir olaydır. Ama mevcut üretimden başkalarının da yararlandırılması bir değer olayıdır. Vakıa şu örnekler konuyu yeterince açıklamaktadır.

Kur'an-ı Kerim, teşvik etmenin dışında, pozitif bilimler alanında kısıtlayıcı hiçbir ilke empoze etmemiştir. "Aklı selim sahipleri ayakta iken, otururken, yanları üstünde yatarken Allah'ı anarlar ve göklerin ve yerin yaratılışı hakkında inceden inceye düşünürler de 'Ey Rabbimiz, sen bunları boşuna yaratmadın' derler" (59) ayeti bu serbest düşünce yolunu açıkça ortaya koymaktadır. Burada düşünce bir ibadettir; üstelik o, bilinen dini bilgilerin bir tekrarı değildir.

Medine'ye vardığında Hz. Peygamber, halkın hurma ağaçlarını sun'î tozlaştırma yoluyla döllandirdiklerini gördü. Bu durum onun haya ve sosyal ahlâk duygularını rahatsız ettiğinden böyle yapmalarını tenbihledi. Mahsul çok az olup da çiftçilerin bu durumdan şikayetçi olmaları üzerine

(58) Boutroux, a.g.e., s. 396 vd.

(59) K., 3: 19.

Hz. Peygamber "Bildiginiz gibi yapin, çünkü siz dünyanızın işlerini ben-
den daha iyi bilirsiniz" buyurmuştur (60). Yani burada "dünyalık" bir iş
vardır ve bunun araştırılması bilime düşmektedir.

İşte İslâm biliminin "dünyevi karakteri" olarak isimlendirebileceği-
miz bu özelliği ne yazık ki XIII. yüzyıldan sonra yeterince korunamamış
her türlü gerçeğin de dini naslarda olduğu sanılmıştır. Bu ise Osmanlı-
nın belli bir döneminde (özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda) bir skolasti-
ğin oluşmasına sebep olmuş, toplumun değer yargılarıyla dünyevi karek-
terli bilimi birbiriyle paralel yürümemiştir. Sorokin'in ideal kültür adını
verdiği bu bileşke korunamamıştır. Her şeye rağmen yükselme dönemin-
de madde ve manayı ve bu çerçevede bakış tarzını gösteren bir ideal
kültür vardı. Bu ideal kültür bir fikrî yükselişin de dinamizmini oluşturu-
yordu. Bu yıkılınca madde ile mana, fert ile cemiyet, alt ile üst arasında-
ki birlik de yıkıldı (61). Bu sonuç, fikrî hayatta öncelikle, teori ile pratiğin
birbirinden kopmasını sağladı.

Duraklama ve gerileme devri aydınları batıdaki teknik icadların hay-
ranı oldukları halde temelindeki tabiatı tanıma ilkesini ve bunun bir tür
ibadet (tefekür) olduğunu kavrayamadılar. Çünkü mevcut görüş - tarzı
İslâm'ı ibadetle ilgili şekillerden ibaret kabul eder hale gelmişti (62).

SONUÇLAR :

Buraya kadar ki açıklamalarımızda göstermeye çalıştık ki Osmanlı-
da gerçekten fikrî bir gerileme söz konusu idi. Ancak bu olgu sırf bura-
da başayıp burada bitmiş değildi. Başka bir deyişle genel İslâm düşün-
cesinin, gerileme sürecinin bir uzantısı idi. Osmanlı, hemen öncekilerden
bir bilim geleneği devralmamıştı ve elinde gidişin karşılaştırılmasına ya-
rıyacak bir birikim de mevcut değildi (63).

Batıda yepyeni hamlelerin yapıldığı XVI. yüzyıl sonrasında Osmanlı-
da ilmiye bir skolastizme dönüşmüş, meselâ Kepler, Kopernik, vb. uzayı
yeniden keşfederken bizde daha önce yapılan rasathane yıkılarak astro-
nomi bir "muvakkitlik" derecesine indirilmişti. Gelişme dönemi medrese-
sinin esnekliği de gerilerde kalmıştı.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki bu XVI. yüzyıl sonrası skolastiği bir bas-
kıdan kaynaklanmamıştı. Halbuki batıda skolastiği temsil eden kilise,
Tanrı adına ileri sürdüğü görüşlerin yıkıldığını görünce karşı koymaya

(60) Müslim : 43/139 - 141.

(61) Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 452.

(62) A.g.e., s. 488 vd.

(63) Güngör, a.g.e., s. 212.

çalıştı; engizisyon mahkemeleri kurdu. Meselâ görüşleri kendine ters düşen G. Bruno, 1600 yılında Roma meydanında yakılarak öldürüldü. Galile Kopernik'in (heliosentrik nitelikli) görüşlerini kabul etmekle yargılandı. Ancak iddiasını yalanlıyarak canını kurtarabildi (64). Ama bu boyutta bir çelişki Osmanlıda hiçbir zaman görülmemiştir.

Ülema aslında genel olarak yeniliklere karşı çıkmamıştı. II. Mahmud devri gibi dönemlerdeki malûm serzenişler, hem mevzii idi hem de daha başka sebeplere dayanıyordu. Ülemanın üzerinde durulması gerekli asıl problemi kendisini yenileyememesi idi (65). Halbuki Renaissance ile birlikte batı biliminde esaslı gelişmeler olmuştu. Kepler, Kopernik ve özellikle Galile ile doğa bilimlerinde önemli sonuçlara varıldı. Bacon, Descartes, vb. gibi düşünürler, uzun zaman etkili olacak bir "yöntem sorunu" üzerinde durdular. Bu gelişmenin temel sürecini, felsefede "nitelikten niceliğe geçişle" başlayan, niceliklerin gözlem ve deneyi, gözlem ve deneyin ölçülebilmesi ve bir ölçüm aracı olarak matematiğin devreye sokulması oluşturunuyordu. Matematik fizik de denen bu eğilim modern bilime giden yolu açmıştı.

XVIII. yüzyıldan sonra İslâm dünyası ister istemez bu gelişme ile karşı karşıya geldi, ani ve güçlü bir batı etkisinde kaldı. Şüphesiz bu da yeni bir fikrî gelişme olayı idi. Ne var ki bunun bir sonucu olarak (ikilik gibi) daha kapsamlı sorunlar doğdu (66). İslâm dünyası ve hususen Osmanlı, Batıdaki gibi bir gelişme sürecini kendi içinde kuramadı. Yoksa burada Osmanlı'nın fikir dünyasının tamamen katılaştığını iddia etmiyoruz. Koskoca medeniyetin elbette kendine has bir fikrî ortamı vardı. Esasen Osmanlı kendisinin, nesnel dünyayı "açıklamak" için değil, "yönetmek" için geldiğine inanıyordu. Bu konudaki başarısı tartışılmaz da. Toplumculuğu açısından onunla karşılaştırılabilecek tarihte pek az toplum vardır.

Yukarıda gerileme sebebi olarak sıraladığımız pek çok sebebin belli bir noktaya kadar yarardan uzak oldukları söylenemez. Hatta bütün sebeplerin bunlardan ibaret oldukları da iddia edilemez. Böylesi toplumsal bir olguda ekonomik şartlardan tasavvufî uygulamalara, ferdin gelişemesinden dünya siyasi ortamına kadar pek çok faktörün payı vardır.

Ne var ki yine de Osmanlı örneği göstermiştir ki bir sosyal düzenin sürekliliği, ona eşlik edecek güçlü bir fikir ortamına bağlıdır. Esasen bilgi sosyolojisi bize toplumsal yapılarla o toplumun bilgi sistemi arasında

(64) Gökberk, a.g.e., s. 228 vd.; Boutroux, a.g.e., s. 18 vd.

(65) Güngör, a.g.e., s. 212.

(66) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 237.

bir denkliğin bulunduğunu göstermektedir. Bunun bir başka ifadesi, toplum yönünden gerileme ile fikrî gerilemenin bir bakıma aynı anlama geldiğidir. Bunun için geleceğe güvenle bakmak isteyen toplumlar, bilgi sistemlerinin sağlıklı çalışması için de çaba harcamak zorundadırlar.

KAYNAKLAR

- ADIVAR, Abdulhak Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitabevi, İst., 1970.
- AKDAĞ, Prof. Dr. Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, Cem Yayınevi, İst., 1974 (2. Cilt).
- BAŞGİL, Ord. Prof. Dr. Ali Fuad, Din ve Lâiklik, Yağmur Yayınevi, İst., 1985, (6. Basım).
- BOU'TROUX, Emile, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, Çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu, M. E. Basımevi, İst., 1988.
- DANIŞMAN, Zuhuri, Koçi Bey Risalesi, M. E. Basımevi, İst., 1972.
- FAZLUR Rahman (Prof. Dr.), İslâm, Çev. Doç. Dr. M. Dağ - Doç. Dr. M. Aydın, Selçuk Yayınları, İst., 1981.
- GAZALİ (Ebû Hamid b. Mehmed, El-), İhyâ-i Ü'lûm, İlim Basımevi, İst., R. 1341.
- GÜNGÖR, Prof. Dr. Erol, İslâmın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Yayınevi, İst., 1983, (2. Bas.).
- GÖKBERK, Prof. Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst., 1980.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İst., 1982.
- Kâtip Çelebi, Mizanü'l-Hak, Ebu'zziya Küt., İst., R. 1306.
- KURTKAN - BİLGİSEVEN, Prof. Dr. Amiran, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İst., 1985.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kit., İst., 1983.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, Felsefi Antropoloji, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., 1971.
- NEDVÎ (Ebu'l-Hasan En-), İslâm Düşünce Hayatı, Çev. Said Şimşek, Dergâh Yayınları, İst., 1977.
- ÖZTUNA, Yılmaz, Başlangıcından Zamanımıza Kadar Büyük Türkiye Tarihi, Ötüken Yayınevi, İst., 1983.

- Taşköprülüzade Ahmed Efendi, Mevzuâtü'l-Ülûm, Terc. Oğlu Kemalettin Mehmed Efendi, İkdam Matbaası, İst., R. 1313.
- TAYLAN, Necip, İlim - Din (İlişkileri - Sahaları - Sınırları), Çağrı Yayınları, İst., 1979.
- ULUDAĞ, Süleyman, İslâm Düşüncesinin Yapısı, Dergâh Yayınevi, İst., 1979.
- UZUNÇARŞILI, Ord. Prof. İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinde İlimiye Teşkilâtı, T.T.K. Basımevi, Ank., 1965.
- ÜLKEN, Ord. Prof. Hilmi Ziya, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Selçuk Yayınları, İst., 1966.
- YILDIRIM, Cemal, Bilim Tarihi, Remzi Kitabevi, İst., 1983.

HİLAFET VE MÜLK MEFHUMLARININ ZİDDİYETİ

Doç. Dr. Şahin UÇAR (*)

a. Kaynaklar hakkında bazı metodolojik mülahazalar

Hiz. Muaviye'nin Cemaat birliğini temin ettikten sonraki hakimiyeti- nin ilk yılları ve oğlu Yezîd için biat almak suretiyle "Hilâfet"i "Mülk"e dönüştürmesi İslam tarihinin en mühim hadiselerindendir. İslam tarihin- de Hilafetin Mülke dönüşmesi ile ilgili münakaşalar meşhurdur ve Mua- viye'nin iktidara gelişi ile başlar. Muaviye idaresindeki, bu 'âmü'l-cemaat' yılının miladî 661 yazına tekabül ettiğini bilmekle beraber, bu husustaki rivayetlerin muhtelif olması sebebiyle daha kesin bir tarih vermek ve Mu- aviye'nin halife olduğu ay ve günü tesbit etmek mümkün değildir (1). Sa- dece Muaviye'nin halife olmak üzere Kufe'ye gelmesi bile, Taberî'deki ri- vayetlere bakılacak olursa, epeyce zaman almış olmalıdır: Anonim bir rivayete göre, anlaşma Rebiulâhırde imzalanmış olmasına rağmen, Mua- viye ancak cemaziye'l-evvelde Kûfe'ye gelebilmişti (2). Yani, her tarihi hâdis, aslında bir 'hâdiseler serisi' teşkil eder; bazen, bir hâdiseler se- risini tek bir cümle ile hulasa etmek zarureti, tarihî tahkiye'yi fazlaca ba- sitleştirme neticesine yol açabilir. Bu, bilhassa, hadiseler serisi içinde mühim roller oynayan kahramanların karakterizasyonu yapılmak isten- diği zaman, ciddî mahzurlar doğurabilir.

Hicrî 41 yılında Muaviye'yi iktidara getiren hadiseler serisini tam bir tafsilat ile vermek, tarihî tahkiyeyi imkansız hale getirirdi. Halbuki tarihî tafsilatın terkedilmesi de, hadiseler serisi içinde kahramanımızın rolünün anlaşılmasına veya şahsiyetinin nâtamam ve yanıltıcı bir karakterizasyo- nu neticesini verecektir. Biz bir târihî karakterin tatminkar bir tasvirini veya bir hadiseler serisinin bütün tafsilatını vermek istersek, sonu gelme- yen detaylar içinde kaybolarak dengeli bir tarihî tasvire erişmekten mah-

(1) Kesin tarihle ilgili ihtilafların dökümantasyonu için bkz. Julius Wellha- usen, Arap Devleti ve Sukutu, çev. F. Işıltan, Ankara 1963, s. 35.

(2) Taberî, Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk, Beyrut (2/9), s. 164.

rum kalabiliriz. T. Carlyle'in "Kahramanlar" nazariyesi, bütün cazibesine rağmen, bizim benimsediğimiz bir tarih teorisi değil: ancak, 20. yüzyılda ortaya çıkan metodoloji münakaşaları cümlesinden olmak üzere, 'metodolojik holizm' ve 'metodolojik individualizm' nazariyeleri arasındaki başlıca ihtilaf noktası da buradadır. Tarihî tahkiye, metodolojik individualizm prensibinden hareket edip, 'Unique' hadiseleri ve ferdiyetleri ön plana çıkardığı takdirde; kahramanların rolü mübalağa edilmiş olur ve detaylar içinde kaybolarak bütününü görememek (orman içindeki yolcunun ağaçları görüp ormanı görememesi) tehlikesi baş gösterir. Eski İslam tarihi kronikleri gibi. Halbuki modern tarihçiliğin, tahkiye kolaylığı sebebi ile, bazen farkına bile varmaksızın, temayül ettiği holistik bakış açısı (hadiseleri genel çizgileri ile verip, teferrüatı ihmal etmek), tarihî vukuatın cansız, ruhsuz ve hatta yanıltıcı (ihmal edilen teferrüat farklarının karakterizasyon imkanını yok etmesi sebebiyle) bir hulâsası neticesini verebilir.

Açıka bellidir ki, her iki bakış açısı da birbirinin mütemmim cüzleri olup, her ikisi birden kullanılmalıdır. Ne var ki bu zıt bakış açılarının uzlaştırılması kolay bir iş değildir. Bu noktada, A. J. Toynbee'nin göstermiş olduğu çözüm yolunu benimsemekten başka çare yoktur: "The need for simultaneous cultivation of panoramic and myopic vision" (panoramik ve miyobik bakış açılarını eş zamanlı olarak kullanma alışkanlığını kazanmaya çalışmak): yani, elden geldiğince dengeli bir biçimde, tarihî vukuatın hem umumi hatlarını ve vasıflarını hem de detaylarını tebâruz ettirmek ve böylece tarihî realitenin, hem 'ünik' ve canlı karakterizasyonunu, hem de anlaşılabilir (genelleştirilmiş) bir tahkiesini vermeye çalışmak lazımdır (3). Bu incelememizin konusu olan ve bazı rivayetlere göre 19 yıl, üç ay ve 27 gün süren (4), Muaviye'nin Hilafet ve hükümler devresinin, kısa olmakla beraber tarihî realiteyi feda etmek istemediğimiz bir tasvirinin, arzettiğimiz bu müşkilatı fazlasıyla ihtiva ettiğini söylemek zait gibi görünür: Ancak, rivayetin renkli çizgilerle tasvir ettiği Mugîre b. Şube, Ziyâd b. Ebîhi, Muaviye b. Ebû Süfyân ve ilh., kahramanlarımızın hadiselerle illiyet bağını kurarken düşülebilecek hataların, sadece tarihçinin değil insan idrâkinin ve lisanın yetersiz oluşu itibarı ile de, kaçınmayacağımız bir husus olduğunu kısaca belirtmemiz gerekir.

Kahramanlarımızın hadiseler serisi içinde teşekkül eden ve tarihî şartlar tarafından hazırlanan misyonları içindeki, kendi irade, insiyatif ve rollerinin, ferdiyetleri ön plana çıkarmak zorunda olan tarihî tahkiye tarzımızın gösterdiği kadar müessir olmadığı şeklindeki kanaatimi de ayrı-

(3) Arnold J. Toynbee, A Study of History, New York 1964, c. 12, s. 132 vd.

(4) Avlonyalı Süreyya, Fetretü'l-İslâm, Der Saadet (İstanbul) 1325, s. 138.

ca arz etmek isterim. Ez cümle, bilhassa, Muaviye b. Ebû Sufyân'a Hila-fet yolunu açan hadiseler serisini kısaca hatırlatmak, bu kanaatin mu-cib sebeblerini izah etmek gibi bir külfetten kurtulmamız için kafidir. La-kin, anlaşılabilceği gibi, böyle bir neticeye vasil olmamızda bu tarzdaki bir panoramik bakış (holistik, bütüncü) açısının kendiliğinden telkin etti-ği fikirlerin dahi mühim bir rolü bulunduğu unutulmamalıdır. Bu metodo-lojik mütalaatı fazla uzatmadan inceleyeceğimiz devrenin tarihî tasvirine geçebilmek için sözü R. W. Emerson'un lisanî bir kusur hakkındaki fikri ile tamamlayalım: "But it is the fault of our rhetoric that we cannot strongly state one fact without seeming to belie some other" (lakin bu hitabet tarzımızın bir hatası ki: başka bir gerçeği yalanlıyormuş gibi gö-rünmeksizin, bir gerçeği kuvvetli bir şekilde ifade edemeyiz).

Elimizdeki İslam Tarihi kaynakları sonradan derlenmiş ve 'compila-tion' mahiyetinde rivayetlerden ibarettir. Mamafih Taberi kendisinden önceki bir çok tarihçinin eserlerini kısım kısım rivayetler halinde eserinde muhafaza etmiştir. Taberi'den önceki eserler kaybolmuş olduğu için, en eski rivayetleri oldukça geç bir zamanda, Abbasi devrinde, eserini kaleme alan Taberi vasıtası ile öğreniyoruz. Ancak bu rivayetlerin çoğu şia temayüllerini aksettirirler ve yazılmış oldukları Abbasî devrinin Eme-vilere karşı menfi tavırlarının dahi, bu eserlerde yer yer mühimce bir rol oynadığı malumdur. En eski kaynaklardan Ebu Mihnet Lut b. Yahya Irak ekolünün görüşlerini aksettiriyor. Medine ve Irak rivayetleri Emevi dev-rini biraz menfi bir bakış açısından tasvir ederler. Suriye rivayetleri ise umumiyetle kaybolmuştur. Bu sebeple elimizdeki rivayet 'compilation'-larını biraz ihtiyatla tetkik etmemiz icab eder. İlâveten, hadiselerin çağ-daşı olmayan tarihçimiz Taberî, elinde kuşaktan kuşağa intikal eden bir takım rivayetler serisinden başka bir şey bulunmadığı için; birbiri ile te-zat halindeki rivayetleri de nakletmekte ve bu sayede bize kendi değer-lendirmemizi yapabilme imkanını bahş etmektedir.

J. Wellhausen'in Mommsen'den naklederek yazdığı gibi: "âlim ol-mayanlar için, bir râvinin vakaya iştirak edenlerden aldığını zikrederek başladığı hikayelerin umumiyetle doğru olmadıklarını isbata hacet bu-lunmadığı" (5) âşikârdır. Ancak, Wellhausen'ın da dediği gibi, "Ebu Mih-nef yazmamış olsaydı, bu tarihî bir kayıp olurdu." İslam tarihçileri yapabilecekları yegâne makul şeyi yaparak, kendilerine intikal eden - ve ha-diselere çağdaş olan - bizim anladığımız manada 'tarihî' vesikalar bulunmadığı için; hadiseler hakkındaki bütün rivayetleri toplamakla iktifa etmişlerdi. Tabii, bu vaziyet, tam manası ile güvenilebilecek 'otantik' tarihi vesikaların bulunmaması sebebi ile, eldeki rivayetlerin hepsini bir şüp-

(5) J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. VIII.

he bulutunun kaplamasına sebep oluyor. Açıkça bellidir ki, her ne kadar bu rivayetleri mukayese etmek, bir dereceye kadar peşin hükümlerden sıyrılmamızı mümkün kılrsa bile, vukuatın gerçekte nasıl cereyan ettiğini tam manası ile bilmemizi de imkansız hale getiriyor ve bize ancak tahmin etme şıkkını bırakıyor. Elde güvenilir vesikalar bulunduğu zaman bile, metodolojik perspektifin hadiselerle ne ölçüde tesir edebileceğine dair irad edilen şüphelere, bir de bu, 'güvenilmez rivayetlere nazaran gerçeği tahmin etmeye çalışma' hususiyeti eklenmelidir. Eldeki rivayetler detaylara çok fazla dalarak, umumi manzarayı görmemize biraz mani olmaktadır dense yeridir. Fakat devrin canlı ve karakteristik bir tasvirine ancak bu tarzdaki anekdot karakterli rivayetlerle ulaşabildiğimizi de ilave etmek gerekir.

b. MUAVİYE'NİN HAKİMİYETİNİN İLK YILLARI (Âmü'l-cemaat) :

Muaviye b. Ebû Sufyân hicrî 41 yılında (m. 661) hilafeti Hasan b. Ali'den devr alarak 'Fetretü'l-İslâm' denilen iç savaşa son verdi: Bu sebeple bu yıla "âmü'l-cemaat" (bir halife etrafında islam cemaatinin birleşmesi, cemaat senesi) denmiştir (6). Künyesi Ebû Abdurrahman Muaviye b. Ebu Sufyan b. Harb b. Ümeyye b. Abdu Şems b. Abdu Menaf olup, Ümeyye ismi 'Eme'nin ismi tasgîri olduğu için Ümeyye oğullarına 'Emevi'ler denir (7). Annesi Hind b. Utbe'dir. Muaviye babası Ebû Sufyan'la birlikte Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuştur. Kardeşi Yezid ile beraber Suriye fütuhatına iştirak etmiş; Kayseri'ye (Caesarea) şehri-fethetmiş; Yezid'in ölümünden sonra, Ürdün valisi olmuştu. Hicrî 18 yılında Şam (Suriye) valisi oldu. Halife Osman'ın katline yol açan ihtilaflar (8), mahir bir siyaset adamı olan Muaviye'ye hilafet yolunu açtı. Ak-rabası olması hasebiyle, Hz. Osman'ın (Osman b. Affan b. Ebu'l-As b. Ümeyye) kanı için kisas talep ederek, Hz. Ali'nin hilafetini tanımayı reddetti ve Siffin savaşındaki hakemler olayı sayesinde, Hz. Ali'nin hilafet rakibi olarak; askeri değilse de politik bir muvaffakiyet kazandı.

Fakat Siffin savaşında Hz. Ali'nin ihtilafları halletmek için hakem tayin edilmesini kabul edişini hazmedemeyen bir gurup Ali taraftarı, onun saflarını terkederek Hâricîler denilen mutasib fırkayı teşkil eden bir üçüncü ayrılık gurubu meydana getirdiler. Böylece siyasi ihtilaflar sonunda başlayan parçalanma, mezheb ihtilaflarına dönüşerek günümüze

(6) Celaleddin Suyutî Tarihü'l-Hulefâ, Kâhire 1952, s. 196.

(7) Avlonyalı Süreyya, s. 6.

(8) Halife Osman'ın katline yol açan siyasi ihtilafların ekonomik ciheti için bkz. Şahin Uçar, "Müslüman Devletlerinde iktâ sisteminin Temelleri", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, sayı: 52, İstanbul, 1988, s. 63 vd.

kadar devam etmiştir. Muaviye iktidara gelebilmek için, hem "şiatü Ali" (Ali taraftarları) hem de hâricîlerle mücadele etmek zorunda kaldı. Hicrî 40 yılının 17 Ramazan günü, Hz. Ali'nin İbni Mülcem isimli bir hâricî tarafından sabah namazına giderken pusuya düşürülerek öldürülmesi üzerine, Hasan b. Ali'ye biat olundu ise de; Hasan 6 aylık bir mücadeleden sonra Muaviye ile anlaşarak hilafeti ona terketdi. Muaviye zaten 40 yılında İlyâ'da (Kudüs) biat almıştı; Hasan'la anlaştıktan sonra Kufe'ye gelerek, Ali taraftarlarının da biatını aldı.

Muaviye uzun boylu, yakışıklı, beyaz tenli, şişman ve heybetli bir insandı. Başına siyah sarık sarıp gözlerini de sürmeleyince şişmanlığına rağmen hürmet telkin ederdi. Hz. Ömer Muaviye için, "işte Arabın kisrâsı!" (9) demişti. Hakkında anlatılan bazı renkli rivayetler, bize onun karakteri hakkında ipuçları verebilir: "Bu haberi Ebu Mihnet Lût b. Yahyâ ve diğer raviler zikretmiştir... Muaviye sahabeden Ebû Tufeyl b. Kenânî'ye; "Sen Osman'ın katlinde orada bulunanlardan değil miydin?" dedi. "Hayır", dedi Ebu Tufeyl, "Her ne kadar orada idiysem de, Osman'a yardım etmeksizin olup bitenlere seyirci kaldım." Muaviye; "Halifeye yardım etmen icab ettiği halde, sana mani olan neydi ki?" deyince, Ebû Tufeyl; "Sana mani olan şey ne ise, o!" dedi, "Zira sen de Suriye'de keyif çatıyordun!" Halife, "Fakat görmüyor musun," dedi, "şimdi onun intikamını almak için kanını talep ediyorum ya!" Ebû Tufeyl; "Evet", dedi, "Lakin senin halin şair Cu'dî'nin şiirini hatırlatıyor bana":

"Öldükten sonra benim için kederlenmeyin /

Sağ iken bana, bir kırıntı da olsa, bir şey vermezsiniz!" (10).

Bir seferinde Hatemi Tâi'nin oğlu Adiy Muaviye'ye, "Vallahi senden nefret eden kalblerimiz göğüslerimizde çarptıkça ve seninle savaşırken kullandığımız kılıçlar boynumuzdaki kayışlarda asılı durdukça, seninle biz bağdaşamayız... Aramızdaki sulh kılıçların musâlahası, ya Muaviye!" demişti. Muaviye bu sözlere karşı sadece: "Bunlar hikmetli sözler!" dedi, "katipler bunları kaydetsin!" Ve sanki Adiy ona hiç bir şey dememiş gibi, konuşmaya devam etdi (11).

"İbnü Avn rivayet ediyor ki: Bir gün adamın biri Muaviye'ye, 'Vallahi bizi doğru dürüst idare et, Ya Muaviye' der, 'yoksa seni düzeltmesini bi-

(9) İbnü'l-Esir, El-Kâmilü fi't-Târîh, Beyrut 1965, c. 4, s. 11'de, Ömer b.Hattab'ın "Kisra ve Kayserden ve onların dehasından bahsediyorlar; işte Muaviye yanınızda ya!" dediğini naklediyor. Ayrıca bkz. Suyûtî, s. 195.

(10) Mesudî, Mürûcû'z-Zeheb, Kahire 1964, s. 25.

(11) a.g.e., s. 13.

liriz!' Halife sorar, 'nasıl?' Adam 'Sopayla!' der. Muaviye, 'öyleyse doğru yoldan ayrılmayacağım' der (12).

Muaviye kendisine "melik" denilen ilk halifeydi. Bir keresinde Şam sokaklarında gezerken Muaviye şöyle demişti: "Yâ İbnü Mesa'de, Allah Ebubekr'e rahmet etsin; o dünya nimetlerini aramadı; dünya da onu aramadı. Dünya Ömer'i aradı, amma o dünyayı aramadı. Ve Osman dünyayı istedi ve dünya da ona erişti. Amma biz dünyaya yarı belimize kadar gömüldük" dedi; sonra pişmanlık ile ekledi; "Vallahi bu şüphesiz 'mülk'dür ve Allah onu bizim elimize verdi!" (13) Camide ilk maksûre'yi de o yaptırmıştı (Hz. Ali'ye yapılan suikast maksûre inşasına sebep olmuştur; bundan sonraki halifeler camiye gidince bu mahfazalı maksûre'de ibadet ederlerdi).

Hazreti Muaviye'nin hilafeti Hasan b. Ali'den devr alması her ne kadar cemaat birliğini temin etmiş gibi görünür ise de, hâricîler böyle düşünmemiş; bilakis, şimdi mücadelelerinde çok daha haklı bir pozisyonda olduklarını ileri sürerek sık sık isyan etmişlerdir. Muaviye Hasan b. Ali'den hilafeti devr alınca Fervet ibnü Nevfel el-Eşcâî komutasındaki 500 kişilik bir harici gurubu, "Artık hiç şüpheye düşülmeyecek bir cihad zamanı geldi!" diyerek harekete geçmiş; Kufe yakınlarındaki Nuhayle'ye varmışlardı. Rivayete göre, Muaviye Hasan'dan Fervet ibnü Nevfel'e karşı yardım istemiş; fakat Hasan bunu, "Eğer ben ehli Kiblede biri ile çarpışmayı istesem önce seninle savaşırdım!" diyerek reddetmiştir (14). Muaviye bunlar üzerine Şam'lılardan bir gurubu gönderdi ise de, gidenler yenilerek geri döndüler. Bunun üzerine Muaviye Kufe'lilere "hâricîleri bertaraf etmedikleri takdirde onlara hiç bir zaman aman vermeyeceğini" bildirdi. Kufeliler haricîlere hücum etdiler. Haricîler Kufelilere, 'Muaviye'nin müşterek düşmanları olduğunu, Kufelilerin onlarla savaşmasının doğru olmadığını' anlattılar; lakin Muaviye'den korkan Kufeliler, "hayir sizinle savaşmaktan başka çaremiz yok!" cevabını verdiler. Bir rivayete göre çarpışmalar Rebîülâhir ayında cereyan etdi. Fervet ibnü Nevfel'den sonra liderliği ele alan Havsere b. Vedâ' ise Muaviye'nin ikibin kişilik bir ordu ile üzerine gönderdiği Abdullah b. Avf'i teke tek müharebeye çağır-mış ve Abdullah tarafından öldürülmüştü (15).

Tarihi Kamil'deki bir rivayete göre, Hz. Ali'yi öldüren Abdurrahman ibnü Mülcem'in arkadaşı, Şebîb b. Becere, Muaviye Kufe'ye geldiği zaman yanına giderek, "Ben ve İbnü Mülcem Ali'yi katletdik (suikast sıra-

(12) Suyûtî, s. 195.

(13) Taberî, (2/212), s. 334.

(14) İbnü'l-Esir, c. 3, s. 409.

(15) a.g.e., s. 412.

sında ibnü Mülcem'in yanındaydım)" deyince, Muaviye son derecede korkarak, oturduğu yerden kalktığı gibi doğru evine gitmiş; Eşca' oğullarına da şu haberi göndermişti: "Eğer bir daha Şebîb'i görürsem veya onun kapımın etrafında dolaştığını duyarsam, hepinizi yok ederim! Onu şehrinizden çıkarın." Gece olunca çıkıp giden Şebîb de önüne çıkan herkesi öldürmeye başlamıştı. Muğîre Kufe valisi olduğu zaman Kufe yakınlarındaki el-Kuff denilen yerde üzerine gönderilen bir Süvari birliği ile yaptığı çarpışmalar sırasında ölmüştür (16). İbnü'l-Esîr, bunlara ilaveten, Muayn el-Hâricî Ebû Meryem ve Ebû Leylâ kumandasındaki haricî isyanlarını da naklediyor. Humrân b. Ebân isimli bir Harici de, Muaviye Hasan ile Sulh anlaşması yaptığı sırada, Basra şehrini ele geçirmiş bulunuyordu (17). Muaviye halife olduğu zaman ilk iş olarak bu keşmekeşi sona erdirmesi gerekiyordu.

Hz. Muaviye, Basra ve Kufe'deki otoritesini temin etmeyi valilerine bıraktı. Muktedir siyaset adamlarını seçmeyi iyi biliyordu. Basra valiliğine, Busr b. Ebî Ertat'ı tayin ederek, hâlâ kendisini tanımayan Hz. Ali'nin Fars valisi Ziyâd'ı yola getirmek işini de ona havale etti.

Ziyad b. Ebîhi (babasının oğlu Ziyad deniyor; annesi fahişe olduğu için babası belli değildi; Ziyad b. Sumeyye şeklinde annesinin adıyla da anılırdı!) Hz. Ali tarafından Fars valisi tayin edilmiş ve Ali'nin İran'daki otoritesini temin etmişti. İstahr isimli müstahkem bir mevkiye tutunmuş, Muaviye'ye biat etmemişdi. İbnü'l-Esîr'e göre, Büsr b. Ebî Ertat Basra camisindeki ilk hutbesine Hz. Ali'ye küfrederek (Ali'yi Emevî devrinde Ebû Turâb - toprağın babası manasına gelir ve peygamberin ona taktığı bir lakâb idi - diye anarak alay ve küfretme adeti vardı!) başlamış ve Ziyad'ın mensub olduğu nüfuzlu Ebû Bekre ailesini gücendirmişdi (18). Büsr b. Ebî Ertat, Ziyad'ın Basra'daki üç oğlunu tevkif ederek, Halife'ye itaat etmediği takdirde oğullarını öldürmekle tehdit etmeye başladı. Son anda Ebû Bekre'nin habercileri tarafından yetiştirilen bir emir olmasa Ziyad'ın oğullarının katledilmesine kıl payı kalmıştı. Ziyad (Muğîre ve Haccâc-ı zâlim gibi) Taif'li Sakif kabilesine mensup olup Basra kurulduğu sırada ailesi oraya yerleşmişti. Ebû Bekre'nin üvey kardeşi idi. Daha 14 yaşında iken Basra ordusunun ganimet paylaştırıcısı olmuştu; çünkü, okuma yazma ve hesap - kitap biliyordu. Rivayetler Ziyâd'ı ve Muğîre'yi Muaviye'den daha canlı tasvirler ile tebarüz ettiriyor. Hz. Ali zamanında Basra'da mühim bir şahsiyet olarak, valiye vekaleten, Temim kabilesinin bir isyanını bastırmış; bilahere Fars eyaletine gönderildiği zaman da, vazi-

(16) a.g.e., s. 412.

(17) Taberî, (2/12), s. 167.

(18) İbnü'l-Esîr, c. 3, s. 415.

fesini zora başvurmadan ve kolayca yerine getirmişti: Kısa zamanda bu bölgeyi Ali tarafdarı yaptı. Hz. Ali şehid olduğu zaman Muaviye Ziyad'a bir mektup yazıp onu tehdid etmiş; o zaman Ziyad bir hutbesinde şöyle demişti: "Şu insan ciğeri yiyen kadının (Hz. Hamza'nın ciğerini yiyen Hind'i kastediyor) oğluna şaştım doğrusu! Nifak ehli ve Hizipçilerin reisi beni tehdid ediyor. Halbuki benimle onun arasında Resulullah'ın amcasının iki oğlu var, sallallahü aleyhi vesellem. Şu anda yetmiş bin kişi kılıçları boyunlarında asılı, hazır bekliyorlar! Amma vallahi eğer çarpışsak, kılıcımınla nasıl şiddetli darbeler indirdiğimi görecek!" (19).

Annesinin İran'lı olduğu da rivayet edilen Ziyad b. Ebîhi ile Muaviye arasındaki ihtilafın bir ciheti de ekonomik olup, Fars valisi olarak topladığı haracın ve diğer gelirlerin Beytülmale iadesini talep eden Muaviye'ye para vermeye niyeti olmayan Ziyad bunların "mal-ullah" değil "malü'l-Müslimîn" (ganimet) olduğu cevabını vermişti (20). Başka bir rivayete göre, Muaviye Ziyad'ı daha Hz. Ali'nin sağlığında tehdid etmiş ve Ziyad yukarda zikredilen hutbesini o zaman irad etmişti. Ziyad'ın annesi Sümeyye'nin Ebu Sufyan'la olan gayri meşru bir macerasından doğduğu rivayeti de vardı. Hz. Ali bu tehdid ve Muaviye'nin Ziyad'a Ebu Sufyan'ın oğlu olduğunu hatırlatması üzerine Ziyad'a şöyle bir mektup yazmıştı: "Ben seni vali tayin etdim; seni onun akrabası olarak gördüğüm için tayin etmedim; Ebu Sufyan'ın ağzından kaçırıldığı o bâtil ve yalan sözden ötürü, ondan ne miras alabilirsin ne de alaçağın bu miras sana helal olur, Nesebine ilhak etmek de helal olmaz. Muaviye insana önünden, arkasından, sağından, solundan yavaşır. Ondan sakın!..., sonra yine sakın; vesselam." (21). Busr b. Ebî Ertat'ın Ziyad'ın oğullarını tevkif etmesi emrini veren Muaviye'nin Ziyad'ın kardeşi Ebu Bekre tarafından son anda yetiştirilen mukabil emri ile, oğullarının hayatının kurtulması hususunda, J. Wellhausen şüphe izhar ediyor (22).

(19) a.g.e., s. 416.

(20) Ganimet hukuku bakımından "mâl-ullâh" ve "mâlü'l-müslimîn" tabirlerinin ifade ettiği hakiki mânâ ve bunlara dair yorum farkları için İktâ Sisteminin Temelleri" bölümüne bkz.

(21) İbnü'l-Ësir c. 5, s. 444.

(22) bkz. J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. 57. Fakat bu rivayet de diğerleri gibi, sadece bir rivayettir. Eğer bir takım rivayetlerin efsane olabileceklerini kabul ediyorsak, unutmamalı ki bu diğer rivayetler için de geçerli bir tenkid olabilir. Elimizdeki bütün rivayetlerin tarihi vakalar olup bittikten çok sonra, kulaktan kulağa anlatılan hikayelerin yazıya geçirilmiş bir "compilation"u olduğunu unutmamalıyız. Bizim yapabileceğimiz, ancak, birbiri ile tezat halindeki rivayetlerin mukayesesi ile gerçeği tahmin etmeye çalışmaktan ibarettir. Maalesef hadiselerle çağdaş olarak yazılmış ve daha sağlam tarihî vesikalara sahip değiliz.

Muaviye Basra valiliğinden Busr b. Ebî Ertat'ı azlederek Abdullah b. Âmir'i Basra valisi tayin etti. Kufe valisi Mugire'nin Irak'ta âsâyışı temin etmesine mukabil, Basra'da cinayetler ve eşkiyalık almış yürümüştü. İda-reye hükümet yerine kabileler hakim olmuştu: tabii bu kabileler arasındaki menfaat kavgalarının neticesi tahmin edilebilir. Bir taraftan da harici isyanları sürüp gidiyordu. Sehm b. Galib yetmiş harici ile birlikte isyan etmişdi. İbnü'l-Esir'e göre Muaviye Abdullah b. Amir'e Sehm b. Galib ve adamları teslim olduktan sonra bunların öldürülmeleri emirini gönderdiği halde, Abdullah b. Amir bunu, "Ben senin zimmetini onlara vermiş bulundum" cevabıyla reddetmişti (23). İbni Amir Basra'daki vaziyeti düzeltmek istemekle beraber, Devlet otoritesini kuvvetlendirmek için vicdanının rahatsız olmasına razı olmuyor; yumuşak davranıyordu. (Muaviye ona Horasan ve Sicistanı da bağlamıştı. İbni Amir Kays b. Heysem es-Sulemi'yi Horasan'a vali tayin etti. Bir rivayete göre Kays muharebe ederek Belh'e kadar gitmişti). İbni Amir bu haydutların hiçbirinin elini kesmek istemiyordu: "Böyle bir şey yaparsam onun babasının veya akrabalarının yüzüne nasıl bakarım" diyordu. "Muaviye ona "bir zimmet varsa o da senin üzerinde... bunun münakaşası olmaz" (24) diyordu. Nihayet 44 yılında Muaviye'nin sabrını iyice taşıran Abdullah azledilmiştir. İbni Amir aralarındaki akrabalık bağı sayesinde, vâzifesinden çekilmesini nezaketle emreden Muaviye'nin kızı Hind'i kendisine vermesi ve epeyce bir serveti de yağmalamasına göz yumması şartlarıyla valilikten çekilmiştir (25).

Mısır valiliğini ise o devrin 4 siyasi dehasından biri diye meşhur olan Amr b. As yürütüyordu. Amr teyzesinin oğlu Ukbe b. Nâfi'yi de kendisine bağlı olan Kuzey Afrika'nın valiliğine tayin etmiş idi. (Ukbe b. Nafi bu yıldan itibaren süratle Kuzey Afrika fütuhatına girişmişti. Hicri 43 yılında Ukbe Sudan bölgesine girmiş ayrıca Berka bölgesinde bir takım fütuhat yaparak Berberileri de itaat altına almıştır) (26).

Muaviye'nin Irak'taki otoritesini temin etmek için hicri 41 yılında Kufe valisi tayin ettiği Mugire b. Şube bu makamı Abdullah b. Amr'dan kapmıştı. Rivayete göre Abdullah b. Amr'ı Muaviye Kufe valisi tayin edince, Mugire Halife'nin yanına giderek; "Amr b. el-As'ı Mısır valisi, oğlu Abdullah'ı da Kufe valisi tayin etmek suretiyle "iki aslanın dişleri arasında bir Emir' olmak mı istiyorsun?" demişti. Buna mukabil Amr b. el-As da Muaviye'ye Mugire'yi Kufe haracının başına getirmekle büyük hata et-

(23) İbnü'l-Esir, c. 3, s. 418.

(24) Taberi, (2/16), s. 171.

(25) İbnü'l-Esir, s.c. 3, s. 441.

(26) a.g.e., s. 419.

tiğini o sahtekardan harac olarak bir şey alamıyacağını hatırlatarak, Halifenin Kufe haracını toplama işini başk birine havale etmesine sebep oldu (27). Taif'li Sakif kabilesinden olan bu yaşlı tilki de arabin siyaset dahilerinden sayılır (diğer ikisi Muaviye ve Ziyad'dır). Gayesine erişmek için her türlü vasıtayı mubah sayan Mugîre b. Şube hakkında enteresan rivayetler vardır: Taif'de işlediği bir cinayetten, uyuyan bir arkadaşını öldürdükten, sonra hicretin ilk yıllarında Medine'ye kaçmıştı. Hicri 9 yılında Taif'teki putperest mabedini tahrib etmekle tazvif edildiği zaman mabedin hazinesini de yürütmüştü. Kadınlara çok düşkün idi. Hz. Ömer zamanında bir zina fiili esnasında yakalanmış ve aleyhindeki şahitlerden biri olan Ziyad'ın susmayı tercih etmesi sayesinde kurtulmuştu (28). Mevki hırsı sayesinde zamanla yükselmesini bilmişti; Farsça bilgisi sayesinde İranlılar ile müzakeratda elçi olarak kullanılıyordu. 21 yılında Ammar b. Yasir'in halefi olarak Kufe'ye gelmişti ve Azerbaycan fütuhâtı onun zamanında yapılmıştı. Kölesi Ebu Lülüe Mugîre'yi Hz. Ömer'e şikâyet etmiş; fakat Ömer'in Mugîre'yi cezalandırmayışına içerleyerek Hz. Ömer'in şehadetine yol açan suikastı yapmıştı. Bütün yüzüzlüğüne ve mevki hırsına rağmen Hz. Osman zamanında, Umeyye ailesine mensub olmadığı gibi İslâmın güzîdelerinden de sayılmadığı için, mühim bir rolü olmamıştı. Fakat Osman'ın katline yol açan hadiselerle de karışmamıştı. Hz. Ali Halife olunca önce ona yanaştı. Yükselbilmek için başvurduğu bu yaltaklanmaların hikayesi İbnü'l-Esir tarafından tafsilatıyla anlatılmıştır. Mugîre Hz. Ali'ye Muaviye'yi İbni Amiri ve Osman'ın diğer valilerini yerinde bırakmayı tavsiye eder. Ali bunu kabul etmeyeceğini söyleyince hiç olmazsa Muaviye'yi yerinde bırakmasını ve onu Ali'nin hilafetini tanıyıp biat ettikten sonra azletmesini tavsiye eder. Hz. Ali'nin bunlara aldırış etmediğini görünce Medine'den ayrılıp Mekke'ye gider (29). Sonra Muaviye'nin saflarına katılır. Muaviye onu Kufe valisi tayin ettiği zaman artık iyice yaşlanmıştı ve makamını kaybetmemekten başka bir düşüncesi de kalmamıştı. Hem Kufelileri rahatsız etmemek hem de halife'yi idare etmeye çalışmak, başlıca siyaseti idi. Rivayete göre Mugîre'nin tek gözü ve ön dişleri yoktu. "Kocaman bir kafası, şişkin dudakları, kırmızıya çalan, sonradan siyaha boyanan ve kafasının dört bir yanına 'boynuz' gibi uzamış sert kıllı saçları vardı." (30) Hicri 42 yılında Muaviye tarafından Ziyad problemini halletmek vazifesi verildi. Mugîre'nin Ziyad ile Muavi-

(27) a.g.e., s. 413.

(28) Avlonyalı Süreyya, s. 204.

(29) İbnü'l-Esir, c. 3, s. 198.

(30) J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. 55. Wellhausen bu malumatın sadece kendisinin neşrettiği, "Kitâbü'l-Egâni"nin Münih yazmasının baş tarafındaki bir malumata istinad ettiğini söylüyor.

ye'nin arasını buluşu hakkındaki rivayetler karakterini göstermek bakımından dikkate değer.

Ziyad Basra'daki mallarını yeğeni Abdurrahman b. Ebû Bekre'ye emanet etmişti. Muaviye bunu öğrenince Mugîre'ye Ziyad'ın mallarını ele geçirme vazifesini verdi. Mugîre Abdurrahman'a, "her ne kadar baban bana kötülük etmiş ise de, Amcanın iyiliğini gördüm", dedi. Muaviye'ye de Abdurrahman'ın elinde alabileceği bir şey bulamadığını yazdı. Muaviye bunun üzerine Abdurrahman'a işkence etmesini emretti. Mugîre sözüm ona Abdurrahman'a işkence yapmış ve yine bir şey bulamadığını yazmıştı: Bir Sakifli olan kadim dostuna kötülük etmeye niyeti yoktu. Muaviye'nin huzuruna çıktığı zaman halife ona; şöyle demişti:

"Kişi gizli bir mevzuyu birine açacak olursa
gerekir ki sırrını açtığı kimse dostu ve kardeşi olsun
sırrını birine açacak isen

Ya bir (nâsîh) sırdaşına aç yahut vaz geç!"

Mugîre bu sitemi anlamamış gibi göründü: "Yâ Emîr'el-Müminîn eğer bana bir sır tevdi edeceksen, bil ki onu müşfik bir sırdaşa açmış olacaksın", dedi, "Fakat bununla ne demek istiyorsunuz?" Muaviye, "Ziyad'ı hatırladıkça ve onun Fars toprağına sığınıp, bana biat etmekten imtina ettiğini hatırladıkça, gözüme bir gece bile uyku girmiyor" dedi. "Mugîre Ziyad' orda olsa ne olur ki, ya Emîr'el-Müminîn?" diye mukabele etdi. Bunun üzerine Muaviye, "Ziyad gibi Arabın dahilerinden biri elinde bir çok mallar varken, Fars kalesinde ve emniyet içinde ise, bir çok hileye başvurabilir; Ehl-i Beyt'den birine biat alırsa ve bu hile ile harbi yeniden başlatırsa diye korkuyorum!" dedi. Bunun üzerine Mugîre, "Bana izin verir misiniz, ey Emîr'el-Müminîn, onu size getireyim", dedi. Muaviye sevinerek bu izni verdi tabii (31).

Böylece Mugîre Ziyad'ın yanına giderek onu ikna etdi. Muaviye Ziyad'a bir amannâme göndererek yanına çağırdı. Tabii Ziyad Fars eyaletinin gelirlerini sarf ettiğini ve bir şey kalmadığını söyledi; Muaviye de buna inanmış gözüktü. Böylece Ziyad'dan, Mugîre'nin araya girmesi sayesinde kurtulmuş oluyordu. Ziyad Muaviye'den dostu Mugîre'nin yanında Kufe'de oturma izni aldı. Mugîre'nin evine serbestçe girip çıkıyordu: Mugîre'nin genç karısı Ümmü Eyyub binti Umare ile flört ediyor; "benim yanımda örtünmene ve çekinmene gerek yok, çünkü ben Mugîre'nin babasıyım!" diyordu. (Ziyad'ın oğullarından birinin adı da Mugîre olduğu için). Mugîre öldüğü zaman Ziyad onun karısıyla evlendi (32).

(31) Taberî, (2/24) s. 177.

(32) a.g.e., s. 180.

İşte umumi hatları ile Muaviye'nin hakimiyetinin ilk iki yılı içinde cereyan eden hadiseler bunlardır. Bizans'a karşı ise, Muaviye'nin daha Suriye valiliği sırasında hem karadan hem de denizden saldırmak suretiyle başlattığı mücadele yeniden başladı. Muaviye iç savaşta, Hz. Ali'ye karşı yaptığı mücadelenin şiddetlendiği bu anda, Bizans'a vergi ödemeyi kabul ederek sulhu satın almak zorunda kalmıştı. Bu sulhun tarihi olarak Bizans kroniği Theophanes 6150 hilkat yılını (m. 659) vermektedir. Belazuri'ye göre Muaviye bu sulhu temin edebilmek için haftada 1000 dinar ödemeyi kabul etmişti (33). Halbuki Yakubi'ye göre 41 (661 - 662) yılında Habib b. Mesleme bir Anadolu seferi yapmıştır (34). Taberiye göre ise ilk sefer Alan (Kafkasya bölgesinde bir yer) ve Bizans'a karşı 42 yılında yapılmıştır ki bu rivayet daha makul görünüyor (35). Demek oluyor ki, Muaviye Bizans'a karşı mücadelesine bıraktığı yerden yeniden başlamıştır.

Bizans'a karşı daha Suriye valisi iken kazandığı büyük ve devamlı muvaffakiyet sayesinde (36) Suriye ordusunu mükemmel talimli ve disiplinli bir ordu haline getiren Muaviye, iç politikadaki emniyetini de bu kuvvetlere medyundu. Hem coğrafya hem de evlilik bağları ile Muaviye'nin hararetli taraftarları olan Suriye'li Kelb kabilesi Merkezi orduyu teşkil ediyordu (37). Dikkate şayandır ki Muaviye Emevi hilafeti tarihinde iktidara geldiği zaman hakim olduğu toprakları asla düşmana kaptırmadığı gibi, Kuzey Afrika'daki büyük fütuhât da onun zamanında yapılmıştır. Doğuda da hilafet orduları Türkistan'a ve Hind sınırlarına kadar ulaşmıştı. Anadolu devamlı baskı altında tutuluyordu ve Grejuva ateşinin keşfedilmesi hadiselerin rengini değiştirmese idi, Muaviye Bizans imparatorluğunu da yok edebilirdi. Elini iki defa Bizans payitahtına kadar uzatmıştı (38).

Hicri 42 yılında mütâd haricî isyanlarının da hazırlanmakta olduğunu

(33) J. Wellhausen, "Die Kampfe der Araber mit den Romaern in der Zeit der Umajjaden", Philosophische Heft 4, Göttingen, 1901, s. 421.

(34) Yâkûbî, Tarih, Neşr: Th. Houtsma, Leiden, 1883, s. 2, s. 239.

(35) Taberî, (2/7), s. 172.

(36) Muaviye Suriye valisi iken dahi Bizans'a devamlı gazâ etmiş, bu sayede disiplinli bir Suriye ordusuna sahip olmuştu. Ayrıca, Hz. Osman zamanında, donanma inşası için izin almış ve meydana geçirdiği kuvvetli bir donanma ile Bizans'la yapılan meşhur Zat'üs-Süvâri donanma savaşını da kazanmıştı.

(37) Hamilton A. R. Gibb, "Arab - Byzantine Relations", Dumbarton Oak papers, sayı 12, 1958.

(38) Bu hususta daha fazla malumat için bkz. Şahin Uçar, "Müslümanların İstanbul'u Fethetmek İçin Yaptıkları İlk Üç Muhasara", S. Ü. Selçuk Dergisi, Konya 1986, s. 65 vd.

görüyoruz. Mamafih Kûfe valisi Mugîre bunlarla ve Kufe'deki Ali taraftarları ile, çok mahirane bir siyasetle, fazla zorlanmadan başa çıkmasını bilmiştir. Hilafet ve Mülk Zıddiyeti açısından hicri 43 yılında ve daha sonra cereyan eden hadiseler bizi fazla ilgilendirmiyor. Muaviye ve Valileri umumiyetle bu noktaya kadar tasvir edilen tarzda bir politika ile, zuhûr eden problemlerle başa çıkmasını bilmişlerdir. Muaviye hakimiyetinin daha sonraki yıllarında Ebu Sufyan'ın gayri meşru oğlu olduğu iddia edilen Ziyad'ı üvey kardeşi ilan ederek, bu rezaletin Emevi ailesi içinde dahi uyandırdığı reaksiyonlara aldırış etmeksizin, kendisine muktedir bir yardımcı daha bulacaktır. Ziyad önce Basra valisi, Mugîre'nin ölümünden sonra da Kufe valisi tayin edilmiştir. Buraya kadar nakledilen rivayetlerin menfî üslubu Muaviye'nin daha sonraki politikasını da karakterize etmeye kafidir. Mesela halkın çok sevdiği ve Muaviye'ye değilse bile, Yezid'e müstakbel bir hilafet rakibi olmasından korkulan Abdurrahman b. Hâlid b. Velid'in Muaviye'nin doktoru tarafından zehirletilmesi ve buna mükafaten bu gayri müslim doktorun Hims (Emassa) haracı ile mükafatlandırılması rivayeti de bu cümledendir (39).

Saltanat hakkını kabullenmeye Bizans idaresi altında alışmış olan Suriyeliler, Muaviye'nin otoritesini Kuran idealleri açısından bir imtihana tabi tutmayı hiç düşünmemişlerdi. Üstelik Yezid'in Annesi Meysun'un Suriyeli Kelb kabilesinden olması sebebiyle bu kabilenin mensupları kendilerini halifenin akrabası ve tabii müttefikleri olarak görmüşlerdir. Muaviye'nin haleflerine de devrettiği en nüfuzlu maliye müşavirlerinden biri, Sercun b. Mansur bir hıristiyandı (40). Umumiyetle hıristiyanlara İslamda zaten mevcut olan toleransdan dahi daha fazlasını gösterdiği anlaşılıyor ki, bu husus hıristiyan tarihçilerin onun hakimiyetini minnet ve şükranla yad etmeleri şeklinde bir aksülamel bulmuştur. Hatta, belki de aynı sebeple, modern müştüşriklere bile sevimli görüldüğü söylenebilir. Mesela Wellhausen diyor ki: "Muaviye'nin Halife olacak yerde Suriye ile iktifa etmemiş ve orada, Arapların içinde mahvoldukları şarktaki milliyetsiz üniversal hakimiyetden daha sağlam olacak millî bir devlet kurmamış ol-

(39) E. W. Brooks, "The Successors of Heraclius", Cambridge Medieval History, Cambridge 1957, c. 2, s. 396.

(40) Sercun (Sergios) b. Mansur'un oğlu John of Damascus Cyrissorhoas Şamlı Yuhanna, meşhur hıristiyan ilahiyatçılarından birisi olup babasından aynı vazifeyi devr almıştı. Yezid ile birlikte büyümüş (bkz. Philip Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, Çeviren: Salih Tuğ, İstanbul, 1980, s. 388) ve el-ahtal ile şiir sohbeti yapmıştı. Müslümanlarla ilahiyat meselelerini tartışmak için hıristiyanlar tarafından kullanılan bir münakaşa kitabı yazmıştı. Kelamcıların "Kelam"a atfettikleri istisnâî değer ve kelimetullah münakaşası Şamlı Yuhanna'nın argümanlarından doğmadır. Kelam ilminin gelişme tarihinde onun da böyle bir hissesi vardı.

masına teessüf olunabilir. Onun bunu düşünmüş, fakat İslamdan ayrılıp kiliseye iltihak etmek zorunda kalacağı için tatbikini imkansız addetmiş olması mümkündür." (41). Ele aldığımız problem açısından bu kadarı کافی olduğu için, Muaviye devrinin diğer hadiseleri üzerinde durmaya lüzum görmüyoruz. Sadece Muaviye'nin daha kendi sağlığında oğlu Yezid için biat almak suretiyle hilafet idealini (şayet böyle bir idealden bahs etmek caizse) tam manası ile mülke (saltanat) dönüştürdüğünü hatırlatmak yeter. Muaviye'nin Yezid'e biat alış tarzının hikayesine başlamadan önce elimizdeki rivayetlere göre - en ehemmiyetsiz teferrüat haricinde hiç bir şeyi kısaltmaksızın - buraya kadar verdiğimiz tafsilata dayanarak bir takım değerlendirmeler yapmak gerekirse, şunlar söylenebilir: Muaviye oğlu Yezid için biat almamış olsaydı bile hakimiyetinin bu iki yılına bakarak verilebilecek yegane hüküm, bu hakimiyetin sırf politik ihtiyaçlar ve zaruretleri hesaba katan bir saltanattan ibaret olduğudur. Rivayetler serisinin Hazreti Muaviye için fazlaca mübalağa edilmiş bir makavelist politikacı tasviri çizdiği doğrudur. Bu rivayetlere istinaden yapılabilecek bir değerlendirme J. Wellhausen'inkinden pek farklı olmayacaktır; zira bu rivayetler serisinden çıkan karakterizasyonun hiç bir müsabet cephesinin bulunmadığı açıktır. Mesela Wellhausen diyor ki: "Muaviye'nin miras hakkını istinat ettirdiği döviz Osman'ın intikamı idi. Onun bunu ne manada ele almış olduğu, Osman'a karşı en zehirli tahrikâta bulunmuş olan Amr b. el-Âs ile ittifak etmiş olmasından anlaşılmaktadır. Hürmet ve sadakat onun motifi değildi. Katledilen selefinin an'anelerini de takip etmedi. Onun idaresinin umumi neticesi olan Ümeyye'nin hakimiyetini elbette kabul etmişti. Fakat bütün yağlı makamları hiç bir suretle Ümeyyelilere tevcih etmedi. Onları tecrübe etmedi değil, fakat mûtâden pek kısa bir zamanda da hepsini azletti." (42).

Burada söze başlarken yaptığımız kaynak değerlendirmesini tekrar etmeye gerek yoktur. Mülk ve hilafet rejimi ziddiyeti hakkındaki değerlendirmemizi ise, Yezid'e biat alınmasını inceledikten, bu husustaki rivayetleri de naklettikten sonra, ele alacağız. Ancak, mukaddimemizde yaptığımız tenkitlere şunu da ekleyelim: Eski İslam kroniklerindeki, Muaviye'nin saltanatının ilk iki yılı hakkında verilen malumatı tafsilatı ile naklettik. Sadece bu kroniklerin detaylar içinde kaybolan anekdotlarını birleştirebilmek ve muntazam bir tahkiye ile umumi hatları da gösterebilmek için bunları tertiplemek ve ehemmiyetsiz teferrüatı bazen hülâsa etmekle iktifa ettik. Buna rağmen, metodolojik mülahazalarda işaret ettiğimiz mesele, yani individüalist prensipten hareketle detaylara da inen bir ta-

(41) J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s. 64.

(42) a.g.e., s. 64.

rihi tasvirin kahramanların rolünü mübalağalı bir şekilde aksettirdiğini ve onların içinde buldukları tarihi zaruretlerin umumi hatlarını görüş açımızın dışında bıraktığını isbat etmek için, bu rivayetler serisinin ortaya çıkardığı karanlık tablo kafidir. Gerçi evvelce de işaret olduğu gibi, bu rivayetler tarafgirdir. Ancak umumi hatları ele alan ve holistik prensibe göre, detayların anekdot karakterini bir yana bırakan, bir usulün de Muaviye ve valilerine belki de hak etmedikleri ölçüde müsbet bir rol verdiğini modern tarihçilerin noktai nazarlarını naklederken göreceğiz. Tarihi realite ise, öyle sanıyoruz ki ne detaylara inen İslam kronikçilerinin ne de modern tarihçilerin çizdiği tabloya uyar: ancak elimizde güvenilir ve hadiselerle çağdaş olan yazılı tarihi vesikalar yerine sadece bu rivayetler serisi bulunduğunu, modern müsteşriklerin yaptığı gibi işimize gelen rivayete doğru işimize gelmeye uydurma diyerek işin içinden çıkamıyacağımızı da görmemiz gerekir. Gerçekte rivayet rivayettir ve hepsini eşit ölçüde nazarı dikkate almaya mecburuz; bunlara fazla güvenilemeyeceği tenkidine karşı ancak bir tek şey söylenebilir: Eski İslam tarihçilerinin dediği gibi: Allâhü eâlem bi's-Sevâb! Doğrusunu Allah bilir...

MERSİN'Lİ CEMAL PAŞA'NIN İKİNCİ ORDU MÜFETTİŞLİĞİ

Dursun GÖK (*)

A — Biyografisi :

H. 1288 (M. 1872) tarihinde Mersin'de doğan Cemal Paşa, Mersin'in tanınmış ailelerinden olup, babası belediye başkanlığı yapmış olan Osman Efendi'dir. Bahriye Nazırı ve İttihatçı Cemal Paşa'dan ayırmak için "Küçük Cemal" adı ile de anılır. İlk tahsilini Mersin'de yaptıktan sonra, İstanbul'a gelerek 4 Mayıs 1308 (1892) de 1311 - b - 12 sicil numarasıyla Askeri Lise'ye girdi (1). Mart 1311 (1895) de teğmen rütbesiyle vazifeye başladı ve aynı yıl Üsteğmenliğe yükseldi. Kısa zamanda mesleğinde kendisini kabul ettiren Cemal Paşa 1314 (1899) tarihinde Kolağası (Yüzbaşı), 1319 (1903) da Binbaşı ve aynı yıl Yarbaylığa terfi etti. 1320 (1904) de IV. Ordu'da vazifelendirildi ve Dersim bölgesindeki isyanın bastırılmasındaki başarısından dolayı 4 Mart 1324 tarihinde Miralay (Albay) oldu. Erkân-ı Harbiye Umûmiye Dairesinde de vazife alan Cemal Paşa 2 Ocak 1326 (1910) da II. Müfettişlik Erkân-ı Harbiye Riyaseti'ne ve 22 Eylül de Atik II. Ordu Erkân-ı Harbiye Riyaseti'ne tayin edildi. 16 Eylül 1328 (1912) de Balkan Harbi'nde vazife alarak önemli hizmetlerde bulundu. Bilhassa Ekim 1912 de İşkodra bölgesinde düşmanı durdurmak için büyük mücadele verdi (2).

20 Temmuz 1329 (1913) da 42. Fırka Komutanlığına getirilen Cemal Paşa, aynı yılın 17 Kasım'ında I. Ordu Müfettişi oldu. 30 Mart 1330 (1914) de 8. Kolordu Komutanlığı'na tayin edildi ve Birinci Dünya Harbi'nde Filistin Cephesinde Albay rütbesiyle çarpıştı. Mısır seferini hazırlamakla görevli Alman Von Kress, Şam'daki 8. Kolordu Kumandanı Albay Mersin'li Cemal Paşa'yı Kanal Seferinde görevlendirdi (3). 16 Kasım 1330 (1914)

(*) Selçuk Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

(1) *Genel Kurmay Başkanlığı Per. A. Ş. M. 4006/18* deki kaydı.

(2) Türk Silahlı Kuvvetleri, *Balkan Harbi Garp Ordusu Karadağ Cephesi C. III*, Kısım 3, s. 29, 63.

(3) Ali İhsan Sabis, *Harp Hatıralarım*, C. II. Ankara 1951. s. 52, 109.

da Mirlivâ (Tuğgeneral) olan Cemal Paşa, Harplerde gösterdiği başarılarından dolayı birçok nişan ve madalya almıştır. 17 Ocak 1334 (1918) tarihinde Şam'daki IV. Ordu Kumandanlığını devraldı. 28 Temmuz 1334 (1918) de Ferik (Tümgeneral)liğe terfi ettirildi. Şeria Irmağı doğusunda bulunan İngiliz ve Arap kuvvetlerinden müteşekkil düşman askeriyélé savaştı (4). Osmanlı kuvvetlerinin geri çekilmesi üzerine Liman Von Sanders, Mustafa Kemal Paşa'ya 7. Ordu Komutanlığını Cemal Paşa'ya bırakarak Rayak'ta dağılmış olan kuvvetleri toplamak vazifesini verdi. Cemal Paşa İngiliz kuvvetlerine karşı imkânsızlıklar içerisinde mücadelesini devam ettirdi ve kendisine Muharebe Altun Madalyası verildi. II. Ordu Kumandanı Nihat Paşa'nın vazifeden alınmasından sonra Yıldırım Kıtact Müfettişi ve İkinci Ordu Kumandanlığı görevine tayin edildi.

B — MONDROS'tan Sonra İkinci Ordu Bölgesinde Genel Durum :

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra (30 Ekim 1918) Yıldırım Orduları Karargâhı 4 Kasım 1918 de lağvedildi. İkinci Ordu 4 Kasım 1918 tarihinde mütareke şartlarına göre terhis hazırlıklarına başladı ve Nihat Paşa Yıldırım Orduları Kumandanlığına getirildi (5). 5 Kasım 1918 de Yıldırım ve İkinci Ordu Karargâhı lağvedilince, bu karargâh emrindeki askerler ve malzemeler 7. Ordu emrine verildi (6). Yapılan bu değişiklikler 10 Kasım'da Grup Komutanlıklarına bildirilince, Mustafa Kemal İstanbul'a gitti. Yıldırım Orduları mıntikasında kumanda görevini İkinci Ordu Komutanı Mirlivâ Nihat Paşa üzerine aldı (7).

İngiliz Generali Marshall mütareke hükümlerini hiçe sayarak Musul'un 2 Kasım'dan itibaren işgal edileceğini 6. Ordu Kumandanı Ali İhsan Paşa'ya bildirdi ve işgal hareketi İkinci Ordu bölgesine doğru genişlemeğe başladı, Musul'un işgalinden hemeri sonra İngiliz kuvvetleri 9 Kasım'dan itibaren İskenderun bölgesini de işgale başladılar. Cautelas gemisinde İskenderun Mevki Kumandanı Yarbay Ali Bey ile İtilaf Devletleri İskenderun Deniz Kuvvetleri Amirali ve Korvet gemisi kaptanı Davet Beauregard arasında protokol imzalandı (8). Fransız donanma komutanı 11 Kasım'da verdiği bir emirle şehirde bulunan memur, polis ve jandarmasının şehri terketmelerini istedi (9). İskenderun kaymakamı ve liman reisi

(4) I. Dünya Harbinde Türk Harbi, *Sina Filistin Cephesi*, C. IV, Kısım II, s. 218.

(5) *Harp Tarihi Vesikaları Dergisi (HTVD)*, C. IV, Sayı 28, vsk. no: 745, 756.

(6) *ATASE Arşivi*, Dosya 15, Klasör 15, Fihrist 8 - 9.

(7) *Türk İstiklâl Harbi* (Genel Kurmay Yay.), C. I. Ankara 1962, s. 63, 82.

(8) HTVD, VII/30, vsk. 762.

(9) HTVD VII/30, vsk. 763.

tutuklandı. Şehirde elleri bağlı olarak dolaştırıldıktan sonra bir ahırda hapsedilerek 16 Kasım'da Payas'a gönderildiler (10).

İngiliz ve Fransız kuvvetleri Payas - Kilis hattının güneyini tamamen işgal ederek, Adana vilâyetinin boşaltılmasını Nihat Paşa'ya bildirince; Mirliva Nihat Paşa 12 Kasım 1918 de İngiliz Generali Clark ile Raco'da bir görüşme yaptı. Görüşmede İngiliz Kumandanı 1 - 14 Aralık tarihleri arasında Türk askreinin Pozantı'nın batısına çekilmesini istedi. Bu arada işgal edilen bölgedeki Türk silahlarına ve cephanelerine el koydular. Diğer taraftan Yıldırım Orduları Grubu ve İkinci Ordu Karargâhı lağvedilince Mustafa Kemal İstanbul'a gitti (11).

Nihat Paşa mümkün olduğu kadar zaman kazanarak daha fazla silâh ve cephaneyi Pozantı'ya taşımak niyetindeydi. Bu sebeple İngilizlerin Katma'da bulunan kumandanına boşaltmanın 1 Aralık yerine 13 Aralık'da başlamasını teklif etti. İngilizler teklifi kabul ettiler (12). İngiliz Generali Wilson 22 Kasım'da Osmanlı Hükûmeti'ne bir nota vererek, Osmanlı Ordusunun kısa zamanda terhisinin sağlanmasını istedi. İngilizlerin baskısı karşısında hükûmet Türk kuvvetlerinin Pozantı'ya kadar çekilmesini kabul etti. Genel Kurmay Başkanı Cevat Paşa durumu Nihat Paşa'ya bildirdi (13). İkinci Ordu Kumandanı Nihat Paşa 5 Aralık 1918 tarihinde cephaneye ve silâhların Pozantı ve Konya'ya nakledileceğini Harbiye Nezareti'ne bildirdi. Bu sırada Fransız ve Ermeni kuvvetleri Kasım ayı sonlarına doğru İskenderun'a çıkarak iç bölgelere doğru ilerlemeğe başladılar ve 11 Aralık'da Dörtyol, 18 Aralık'da Mersin'i işgal ettiler (14).

İkinci Ordu'nun lağvından sonra, Ordu Kumandanı Nihat Paşa Adana valiliğine tayin edildi. İkinci Ordu Karargâhı da Ulukışla'dan Konya'ya nakledildi (15). Fransız işgali Pozantı'ya kadar genişlediğinden, Adana'ya gitmek için Pozantı'ya gelen Nihat Paşa geri çevrildi. Valilik görevine başlaması engellenen Nihat Paşa Konya'ya dönmek mecburiyetinde kaldı (16).

Allenby'nin isteği üzerine İngiliz Yüksek Komiserliği Osmanlı Hükûmeti'ne 2 Ocak 1919 da verdiği nota ile **"Türk milletini teşkilatlandırıp, silâhlandırığı, kasaba ve köylerde İslâm Cemiyetleri kurduğu"** gerekçeyle Nihat Paşa'nın azlını istedi. Harbiye Nazırı Cevat Paşa suçlamayı

(10) HTVD, VI/ vsk. 774, 775, 776.

(11) ATASE Arşivi, K. 15, D. 15, F. 92.

(12) TİH, C. I. s. 65.

(13) A.g.e., s. 66.

(14) ATASE Arşivi, K. 15, D. 15, F. 92.

(15) ATASE Arşivi K. 15, D. 15, F. 84 - 85.

(16) ATASE Arşivi, K. 15, D. 15, 99.

kabul etmeyerek, Nihat Paşa'yı görevden alamayacağını Sadâret'e bildirdi ise de verilen ikinci nota karşısında hükümet Nihat Paşa'yı vazifeden almak durumunda kaldı. 22 Ocak 1919 tarihinde Nihat Paşa İstanbul'a çağrıldı ve yerine Mersin'li Cemal Paşa tayin edildi (17).

C — İkinci Ordu Müfettişliği

Cemal Paşa'nın göreve başlamasından sonra İtalyan kuvvetleri İç Anadolu Bölgesine doğru işgallere başlamak amacıyla 27 Mart 1919 tarihinde Antalya'ya asker çıkardılar. İtalya temsilcisi Marki Granti 28 Mart 1919 da mutasarrıf vekiline şehirde asayişsizlik olduğunu, bombalar patladığını ve rahibelerin emniyette olmadığını ileri sürerek (Mondros Müta-rekesinin 7. maddesine dayanarak) işgalleri haklı göstermek istedi. Diğer taraftan İstanbul'dan gönderilen bir kısım İtalyan askeri de 25 Nisan'da Konya'ya geldi.

Yıldırım Kıtaaatı Müfettişi ve İkinci Ordu Kumandanlığı vazifesine başlayan Cemal Paşa, Konya'ya geldikten sonra hemen inceleme gezilerine çıktı ve Ulukışla istasyonunda bulunan cephane, silâh ve mühümmanın toplatılarak zarar görmeyecek bir şekilde muhafaza edilmesini ilgililere bildirdi (18). 11 Şubat 1919 da Ereğli'ye, 24 Şubat'ta Koçhisar ve Sultanıye bölgelerine giderek askerin ve halkın durumunu yakından inceledi. İtalyan askeri kuvvetinin Antalya'ya yerleşmesini önlemek ve ahâliyi İtalyanlara karşı harekete geçirmek için bölgeye muktedir idare âmirlerinin gönderilmesini Harbiye Nezaretine bildirdi (19).

Antalya bölgesini işgal eden İtalyanlar halkın kendilerine karşı harekete geçmesini önlemek için şehirde bombalar patlattılar. Bu hareketleri yapan İtalyanlar Türklerin bombalar patlattığını dahi ileri sürerek, halkı birbirine düşürme politikasını uygulama yoluna gittiler (20). Yayılmalarını genişletmek için Nisan ayı sonlarına doğru Marmaris'de kömür deposu ve iskele yapımına başladılar (21). Konya'da bulunan İngilizler yerlerini İtalyanlara terkederek 15 Mayıs'da şehri terkedince; İtalyan askeri kumandanı İzmir'in işgali üzerine halktan gelebilecek tepkiyi önlemek için gerekirse zecri tedbirler alacağını Cemal Paşa'ya bildirdi (22). Cemal Paşa durumu Harbiye Nezaretine bildirerek alınacak tedbirleri sordu ve ay-

(17) TİH, C. I, s. 74. Tefvik Bıykoğlu, *Atatürk Anadolu'da*, C. I. s. 46.

(18) ATASE Arşivi, 3516, K. 326, D. 1 - 2, F. 129.

(19) ATASE Arşivi, 1/2, K. 79, D. 83, F. 12.

(20) ATASE Arşivi, 1/2, K. 79, D. 83, F. 39.

(21) ATASE Arşivi, 1/2, K. 79, D. 83, F. 39.

(22) HTVD, VIII/39, vsk. 928.

rıca Rodos'da bulunan onyedibin İtalyan askerinin Antalya'ya çıkabileceğine dikkat çekerek tedbir alınmasını istedi.

Antalya'yı işgal eden İtalyan kuvvetleri kumandanı General Marini, valiliğe İstanos - Finike - Antalya - Burdur arasında yol inşa edeceklerini bildirerek halkın tepki göstermemesini istedi. Bölgede tam hakimiyet sağlamak isteyen İtalyanlar bir taraftan da lehlerine propaganda yaparak bölge halkının karşı gelmesini önlemek maksadıyla ücretsiz muayene ve tedaviye başladılar (23).

Antalya, Burdur ve Konya havalisinde işgal kuvvetlerine karşı Türk milletini teşkilatlandırmak için harekete geçen Cemal Paşa, Müfettişlik bölgesindeki vilâyetlere emirler göndererek, mitingler ve protestolar yapılmasını istedi (24).

15 Haziran 1919 tarihinde Ordu Müfettişlik sahalarında yapılan değişiklikler, İkinci Ordu Müfettişliği alanını da genişletti ve İzmir, Menteşe, Antalya, İslifke, Ankara, Kastamonu, Afyonkarahisar, Kütahya, Eskişehir, Niğde, Kayseri, Konya vilâyetleri İkinci Ordu Müfettişliği denetimine girdi. Cemal Paşa İtalya ilerlemesini durdurmak için Afyonkarahisar'da bulunan 23. ncü Fırka Kumandanlığı'na gönderdiği bir yazı ile "ahalinin maksat ve fikrinin ne olduğunu, işgal kuvvetlerine karşı gönüllü ve millî kuvvetler kurup kuramayacaklarını, ecnebi boyunduruğu altında yaşamının İslâm ahali için ne kadar tehlikeli olduğuna" işaret ederek, mitingler ve telgraflarla durumun protesto edilmesini istedi (25).

Cemal Paşa düşman ilerlemesini durdurmak için milis teşkilâtı kurarak mücadeleye girmek ister ve durumu Harbiye Nezareti'ne şöyle bildirir :

"Harbiye Nezareti Celilesine

İtalyan işgalinin yakın zamanda Burdur ve Isparta'ya tevessü'edeceğinin kaviyyen memûl bulunmasına nazaran âmali milliyenin buna razı olmadığını zamanında fiilen ispat etmek üzere Milis Teşkilâtına ve şehrili, köylü ahâlinin ikaz edilmesine ciheti askeriyece bez-i garet edilmesine rağmen, hükûmet-i mahalliyeler sanki ecnebi âmalini tervice memur imişler gibi teşebbüsâtımızı akîm bırakmakta ve binaenaleyh düşmanların ekmeğine tereyağı sürmektedirler. Burdur mutasarrıflığının bu cümleden olduğunu arz ederim" (26).

(23) HTVD, VIII/39, vsk. 937.

(24) HTVD, II/6, vsk. 127.

(25) HTVD, II/6, vsk. 124.

(26) HTVD, II/6, vsk. 128.

Cemal Paşa Millî Teşkilât ile hükûmet arasında bir ahenk olmasını ve Anadolu'daki görevlilerin düşmanla işbirliğinin önlenmesini açık bir şekilde belirtmekten geri kalmamıştır. Millî Teşkilâta karşı olan mahalli memurların vazifeden alınmalarını istiyerek Millî Teşkilâtın kısa zamanda kurulması taraftarıydı. Nitekim çalışmalarının sonunda Isparta'da "Isparta Gönüllü Mücahitleri Teşkilâtı" kuruldu. Bu teşkilât Cemal Paşa'ya gönderdiği telgrafla "Zillet ve meskenetle yaşamağa mes'udane şahadeti tercih edeceklerini" belirterek mücadeleye hazır olduklarını bildirdiler (27).

Antalya'yı işgal eden İtalyan askerlerinin bir kısmının Bolşevik düşüncesinde olduğunu ve bu kişilerden silâh satın alınmasını tavsiye eden Cemal Paşa "... her tarafta İtalyalılardan silâh mübayaasına gayret olunmalı, parası müfettişlikce tesviye edilecektir" diyerek, halkın silâhlanmasını istiyordu (28).

Müfettişlik alanı içinde 1311 ve 1316 arasındaki doğumluları silâh altına alarak Millî Kuvvetler meydana getirmeye çalışan Cemal Paşa'nın bu hareketi İstanbul Hükûmetince engellenmek istenir. Dahiliye Nazırı Ali Kemal imzasıyla ilgili makamlara gönderilen yazıda "Konya vilâyetinde, Karesi ve Kütahya havalilerinde bazı yerlerde Ordu Müfettişlerinin emri ile 1311 - 1316 doğumluların silâh altına çağrıldığı ve diğer doğumlulardan gönüllü toplandığı ve sefer harçları için yardımlar konulduğu anlaşıldı. Merkezce böyle bir emir çıkartılmadığı için kanun ve usûl de değildir. Bugünkü durumumuza ve mütareke şartlarına aykırı, anlayış ve sezîşe de uygun olmayan bu hareketin elbette gizli sebepleri olacağı için bu işe kalkışanlar şiddetle sorumlu tutulacak ve kanunen takîp olunacaklardır. Ordu Müfettişleri bu seferberliği hazırlamağa kalkışırken düşünmüyorlar ki silâhlanma ve donatım son derece sınırlıdır. Ve mütareke ahkâmı ile elimiz ayağımız bağlıdır. Biz bugün Yunan ve İtalyan ve hangi devletle olursa olsun harbe giremeyiz, girersek hem halkımızı hem de davamızı siyaseten kaybederiz" (29).

İkinci Ordu Müfettişi Cemal Paşa bölgesindeki faaliyetler hakkında Mustafa Kemal Paşa'ya zaman zaman bilgi vererek, O'nun görüş ve düşüncesini öğrenmek istemiştir. Millî Mücadele'de Mustafa Kemal Paşa ile daima haberleşme içinde bulunmuş ve İzmir'in işgalinden sonra Yunanlıların Manisa ve Aydın yönünde ilerlemeğe başlayınca, durumu Mustafa Kemal'e rapor ederek ne yapılmasını sormuştur. Bu şifrede şöyle diyordu :

(27) HTVD, II/6, vsk. 125.

(28) HTVD, IX/49, vsk. 941.

(29) Ali Fuad Cebesoy, Millî Mücadele Hatıraları, İstanbul 1953, C. I., s. 79.

"Havza'da Dokuzuncu Ordu Kıtaaatı Müfettişliğine;

1 - Yunan Ordusu Manisa ve Aydın civarlarını işgal etmesi üzerine Afyonkarahisar'daki fırkanın civardan takviyesine çalışılıyor. Rum olan mutasarrıfın tebdili müyesser oldu. Fırka oradaki asayişini muhafaza ile beraber her türlü işgal hadisesine her türlü vesaitle mukavemet edecektir. Bu vesait hazırlanıyor. Konya'da orduya müzahir olabilecek bir kuvvet ihzarına çalışıyoruz. Ancak maddî bir isim ve ünvana malik değiliz.

2 - İzmir Müdafaa-i Milliye ve Reddi İlhak Cemiyeti Denizli'de bulunmaktadır. Efendim.

Yıldırım Kıtaaat Müfettişi
Cemal"

İtalyan, İngiliz, Yunan ve Fransız kuvvetlerine karşı mücadeleye girebileceğini ve bunlarla mücadele etmek için silâh ve cephanesinin bulunduğunu telgrafla Mustafa Kemal Paşa'ya bildiren Cemal Paşa'nın bu isteği Mustafa Kemal tarafından Kâzım Karabekir Paşa'ya bildirilir. Karabekir Paşa İtalyan ve İngiliz kuvvetlerine karşı iyi hazırlanılmasını, vakitsiz hareket etmenin kötü sonuçlar doğurabileceğini ve Cemal Paşa'nın İtalyanlar tarafından tahrik edilmiş olabileceğini Mustafa Kemal'e bildirir. Mustafa Kemal durumu Cemal Paşa'ya aktarır ve Cemal Paşa'nın fevri bir harekete geçmesi önlenir (31).

Cemal Paşa vatanın kurtarılması için atılan her adımı desteklemiş ve arkasında olmuştur. Mustafa Kemal Amasya'da toplantı yaptığı zaman Cemal Paşa'yı da davet eder. Fakat uzaklık sebebiyle Paşa gidemez. Ancak alınan kararları destekler. İtalyanlardan aldığı silâhlarla halkı silâhlandırarak harekete hazır olduğunu da bir defa daha bildirir (32).

Cemal Paşa'nın Millî Mücadele için yaptığı çalışmaları İtilâf Devletlerinin gözünden kaçıyordu. Faaliyetleri takip ediliyor ve durumdan İstanbul Hükümeti haberdar edilerek; görevden alınması için hükûmete devamlı baskı yapıyorlardı. İngilizlerin Karadeniz Ordusu İstihbarat Heyetinin 25 Ağustos 1919 tarihli raporunda Cemal Paşa için şunlar yazılıyordu: **"Küçük Cemal Paşa 12 Haziran'da 23. Fırkanın teftişi için Afyonkarahisar'a geldi. Köyleri dolıştı. Halkın çağrıldıkları zaman harp etmelerini istedi. O'nun ziyaretinden sonra her yerde huzursuzluk yükseldi. Takriben temmuz ortalarında yakalanan bir telgraf, Cemal Paşa'nın İstiklâl hareketine katılmış olduğunu ve Ankara'da bir kongreyi çağırarak istediğini**

(30) Atatürk, *Nutuk*, İstanbul 1970, C. III., s. 908, vsk. 15.

(31) Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul 1969, s. 49 - 50.

(32) Cebesoy, a.g.e., s. 74; Lord Kıross, *Atatürk* (Çev. Neçdet Sander) İstanbul 1981, s. 272; Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam*, C. II, s. 35.

ortaya çıkardı. Konya valisi Britanya Kontrol Subayının müzaheretine baş vurdu.” (33).

İngiliz Generali Milne 17 Haziran 1919 da Hariciye Nezareti'ne müracaat ederek, Mustafa Kemal ile Cemal Paşaların geri çağrılmalarını talep etti (34). Generalin isteğini Harbiye Nazırı geri çevirdi. Bunun üzerine Cevat Paşa görevden alınarak Ali Ferit Paşa tayin edildi. İngiliz generali Milne, 30 Haziran 1919 tarihli bir başka raporunda A. Calthorpe'ye Anadolu'daki Millî Teşkilât hakkında bilgi verirken, bilhassa Mustafa Kemal ve Cemal Paşa üzerinde duruyordu. Milne'ye göre "... hareketin başlıca kıskırtıcı şahsiyetleri Sivas'da Mustafa Kemal Paşa ve Konya'da Cemal Paşa'dır. Bu iki subay ordu müfettişi olarak atanmıştır" (35).

Amiral Calthorpe, General Milne'nin verdiği raporlar doğrultusunda Osmanlı Hariciye Nezaretine 2 temmuz 1919 tarihinde şu önemli raporu veriyordu :

"Vice Admıral Sör A. Calthorpe'den Türk Dışişleri Bakanlığına,

1 — Müttefiklere karşı Sivas ve Konya bölgesinde askerlerin teşkilâtlandırılması ve harekete geçirilmesi bakımından ciddi bir faaliyet görülmektedir.

2 — Bu hareket Osmanlı Hükümetinin İstiklâli için İttihat ve Terakki Komitesi temsilcileri tarafından organize edilip yönlendirilmektedir.

3 — Başlıca kıskırtıcı şahıslar olarak Sivas'da General Mustafa Kemal Konya'da Cemal Paşa'dır.

4 — 6 Haziran tarihinde Karadeniz Bölgesi Ordu Komutanlığı Mustafa Kemal Paşa'nın görevinden alınmasını Osmanlı Harbiye Nazırlığından istemiştir. Bunun neticesi bir emir olarak 8 Haziran'da Osmanlı Harbiye Nezareti tarafından belirtilmiştir. Fakat şimdiye kadar yerine getirilmemiştir.

5 — Aynı konuyu 17 Haziranda Ekselanslarınıza bildirdim, fakat ne benim mektubuma bir cevap verildi ne de bunun neticesinde etkili bir işlem yapıldı.

6 — Kötüye giden olayların, içerden gelen haberlerden alınan bilgilere göre, vahim sonuçlar doğurabileceğini düşünerek bir kez daha durumun ciddiyetini hatırlatmayı görev sayıyorum. Generaller Mustafa Ke-

(33) Gotthard Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri* (Çev. Cemal Köprülü) Ankara 1971, s. 135.

(34) Bıyıkoğlu, a.g.e., s. 13.

(35) Bilâl N. Şimsir, *İngiliz Belgelerinde Atatürk*, C. II, s. 35 (Ek - 1).

mal ve Cemal Paşaların derhal şartsız olarak gecikmeksizin İstanbul'a getirilmesi gereklidir (36). Calthorpe.

Mustafa Kemal ve Cemal Paşaların vezifeden alınmaları ve İstanbul'a getirilmeleri için İngiliz baskısı devam etmektedir. Nitekim 17 Temmuz 1919 tarihli S. Calthorpe ile Earl Curzon arasındaki yazışmalarda aynı konu üzerinde durularak "General Mustafa Kemal ve General Cemal Paşa'nın memuriyetlerinden alınmaları"nın Hariciye Nezareti'ne bildirildiği belirtiliyordu (37).

Harbiye Nazırı Ali Ferit Paşa İngiliz baskıları karşısında durumu Saray ile görüşerek Mustafa Kemal ile Cemal Paşa'nın İstanbul'a getirilmeleri için harekete geçti. 2 - 3 Temmuz gecesi çekilen telgrafla Mustafa Kemal İstanbul'a çağrıldı. 1 Temmuz 1919 da Cemal Paşa Konya'dan ayrılarak İstanbul'a hareket etti. 5 Temmuz 1919 da 12. Kolordu Kumandanı Miralay Selâhaddin Bey'in Mustafa Kemal'e gönderdiği telgraftan anlaşıldığına göre, Cemal Paşa İstanbul'a bazı zevat ile görüşmek ve ailesini yoklamak için izinli gitmiştir (38).

Gerek Mustafa Kemal ile yazışmalardan ve gerekse Mazhar Müfit Kansu'nun verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, Cemal Paşa kendisi hakkında İngilizlerin Osmanlı Hükümeti'ne yaptıkları baskıdan haberdar değildir.

Cemal Paşa Hükümetten silâh ve para alabileceği düşüncesindedir. Kendisi İstanbul'a geldikten sonra tekrar Konya'ya gönderilmez ve yerine Mekâtib-i Askeriye Müfettişi Ferik Esat Paşa 24 Temmuz 1919 da İkinci Ordu Müfettişliğine tayin edilir. Cemal Paşa Ali Rıza Paşa Hükümeti kurulunca Kuva-yı Milliye'nin veya Hey'et-i Temsiliye'nin temsilcisi olarak Harbiye Nazırlığına getirilecek ve Millî Mücadele'ye olan hizmetine devam edecektir. Harbiye Nazırı olarak yaptığı çalışmaları da bir başka yazımızda açıklamaya çalışacağız.

(36) Şimşir, s. 45 (Ek - 2).

(37) Şimşir, s. 44 (Ek - 3).

(38) Nutuk, C. III, s. 920 - 923, vsk. 30.

İNGİLİZ BELGELERİNDE ATATÜRK

**I have the honour to be,
My Lord,
Your Lordship's obedieient Servant,**

**(Signed) A. CALTHORPE
HIGH COMMISSIONER**

F. O. 371/4158 /105780

ENCLOSURE I IN No. 12

General Sir G. F. Milne to Vice-Admiral Sir A. Calthorpe
No. 2097/33 I.

CONSTANTINOPLE, 30 June, 1919

Your Excellency,

I have the honour to inform you that, from reports I have received, there appears to be a serious movement in the districts of Sivas and Konia with a view to the formation of armed bands, and to action against the interests of the Allies. This movement appears to be directed by agents of the C.U.P., and aims at action independent of the Ottoman Government. So far the movement appears to be confined to propaganda.

The principal instigators of the movement are General MUSTAPHA KEMAL Pasha at SIVAS, and General DJEMAL PASHA at KONIA. Both these officers were appointed Inspectors of Army groups.

On the 6th June I requested the Ottoman Minister of War to remove General MUSTAPHA KEMAL from his appointment. The order was despatched by the Ottoman Minister of War on the 8th June, but so far this officer has not complied with the order.

Owing to the importance of checking this movement before it develops further, I should like you to approach the Ottoman Government with a view to the above - mentioned officers being recalled forthwith to CONSTANTINOPLE.

I have the honour to be
Your Excellency's obedient Servant,

**(Sgd) G. F. MILNE
GENERAL
Commanding-in-Chief,
Army of the Black Sea.**

FO. 371/4158/105780

İNGİLİZ BELGELERİNDE ATATÜRK

ENCLOSURE I IN No. 17.

Vice-Admiral Sir A. Calthorpe to Turkish Minister for Foreign Affairs

CONSTANTINOPLE, July 2, 1919

Sir,

I HAVE the honour to inform your Excellency that, from reports received, there appears to be a serious movement in the districts of Sivas and Konia, having as its object the formation of armed bands and action contrary to the interests of the Allies.

2. This movement appears to be directed by agents of the Committee of Union and Progress, and to contemplate action independent of the Ottoman Government.

3. The principal instigators of this movement are General Mustapha Kemal Pasha, at Sivas, and General Djemal Pasha, at Konia.

4. On the 6th June, the General Officer Commanding-in-Chief, Army of the Black Sea, requested the Ottoman Minister of War to remove General Mustapha Kemal Pasha from his appointment. An order to this effect was despatched to that officer by the Ottoman Minister of War on the 8th June, but so far it has not been complied with.

5. I addressed a letter to your Excellency on the 17th June in the same sense, but no reply has been given to my letter nor has any effect been given to the request contained therein.

6. It is my duty to draw the attention of your Excellency once again to the gravity of the information which is being received from the interior, to the disastrous effects of the occurrence there of untoward incidents, and to the immediate necessity of recalling to Constantinople, without conditions and without delay, both Generals Mustapha Kemal and Djemal Pashas.

7. I request that I may be immediately informed what action is taken on receipt of my letter, a copy of which is being forwarded to His Britannic Majesty's Government.

FO. 406/41, p. 156 - 157, No. 72/1

I have &c.

A. CALTHORPE
HIGH COMMISSIONER

No. 17

Vice-Admiral Sir. A. Calthorpe to Earl Curzon.

No. 1230.

CONSTANTINOPLE, July 17, A1919

(Received July 30.)

My Lord,

I HAVE the honour to forward herewith, for the information of your Lordship, copy of a letter of the 2nd July, which I have addressed to the Turkish Minister for Foreign Affairs, relative to the removal of General Mustapha Kemal Pasha and General Djemal Pasha from their posts, and copy of the reply received there to of the 10th July.

2. A copy of this despatch is being sent to Mr. Balfour in Paris.

I have, &c.

A. CALTHORPE,
HIGH COMMISSIONER

FO. 406/41, p. 156, No. 72.

OSMANLI - MEMLÜKLÜ BARIŞINI YAPAN OSMANLI DİPLOMATI "ŞEYH ALİ ÇELEBİ" NİN KİMLİĞİ HAKKINDA

Dr. Yusuf KÜÇÜKDAĞ (*)

Osmanlılarla Memlûklar arasındaki münâsebetler, XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dostane bir şekilde başlamış, o zaman küçük bir uç beyliği durumunda olan Osmanlıların Rumeli'deki fetih harekâtı, Memlûk sultanları tarafından memnurlukla karşılanmıştır. Bununla beraber Yıldırım Bâyezid'in Sivas hükümdarı Kadı Burhaneddin'in elinden Malatya'yı alması ve Osmanlıların Anadolu'da hudutlarını genişletmeye başlaması ile iki devlet arasında bazı ihtilâflar doğmuş ve dostluk bozulmuştur.

Fâtih'in 1453 yılında İstanbul'u fethetmesi, Kahire'de büyük bir sevinç ve heyecan uyandırmasına rağmen kısa bir süre sonra Hicaz su yollarının tamiri, Karamanoğulları ve Dulkadiroğulları mes'elelerinden dolayı iki devlet arasındaki ilişkiler tekrar bozulmuş, durum, savaşa sebep olacak dereceye gelmiştir. Hattâ bunun için hasta olduğu halde Fâtih Sultan Mehmed Han, 886 H. / 1481 M.'de ordusuyla Anadolu'ya geçmiş, fakat Gebze yakınındaki Tekirçayırı veya Hünkârçayırı denilen yerdeki ordugâhında 4 Mayıs 1481'de vefat etmiştir (1).

II. Bâyezid devrinde, 890 H. / 1485 M.'de iki devlet arasında harp başlamış ve 895 H. / 1490 M.'a kadar beş yıl sürmüştür. 896 H. / 1491 M. de Tunus hükümdarının İstanbul'a gelen elçisinin araya girmesi ve Osmanlı ulemâsından Molla Arap demekle meşhur Müftü Alâüddin Ali'nin savaşın sona erdirilmesine dair verdiği fetva ile barışa doğru önemli bir adım atılmıştı. Bu gelişmelerden sonra Osmanlı Devleti, Bursa kadısı Çorumlu Ali Efendi'yi 1491'de Memlûk Devleti'nin İstanbul'a gönderdiği

(*) Selçuk Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü.

(1) Âşık Paşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Neşr. Âli Beğ, İstanbul, 1332, s. 206 - 218; Halil İnalçık, "Mehmed II." *İA. C. VII*, s. 524.

Mamay Haseki adlı elçiyle birlikte Kahire'ye göndermiştir (2). Ali Efendi, Adana, Tarsus ve Çukurova'daki diğer kaleleri Mekke ve Medine evkâfına ait olduklarından dolayı Memlûklara iâdeye memur bir elçi idi (3). Nitekim söylenen bu yerler geri verilerek Osmanlı - Memlûklu barışı yapıldı.

Merhum İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kahire'ye giden Osmanlı elçisinin "Bursa kadısı Şeyh Ali Çelebi" adında bir zât olduğunu belirttiikten sonra konuyla ilgili dip notta şu açıklamayı yapar: "Bu Ali Çelebi'nin Bursa kadılığı ve Anadolu kazaskerliğinde bulunan Fenârî-zâde Alâüddin Ali olması muhtemelidir." (4). Aslında bu Osmanlı elçisi, Fenârî-zâde Alâüddin Ali olmayıp II. Bâyezid döneminde Bursa kadısı iken Kahire'de barış yapmaya muvaffak olan, bu başarısından sonra Anadolu Kazaskerliğine getirilen Çorumlu Ali Efendi'dir (5).

İbn Fahdu'l-Mekkî'nin **Cevâhirü'l-Hisân fi Menâkıbı's-Sultân Süleymân b. Usmân** adlı yazma eserinden konumuz olan elçinin şeceresini ilk def'a Merhum M. C. Şehabeddin Tekindağ doğru olarak tesbit etmiş, fakat kimliği hakkında bilgi vermemiştir (6). Burada Taşköpri-zâde'nin **Şâkâik-i Numâniye** ve Hoca Sadeddin Efendi'nin **Tâcü't-Tevârih**'i ile Mehmed Süreyya'nın **Sicill-i Osmânî**'sine dayanılarak Osmanlı diplomatı Çorumlu Ali Efendi'nin kimliği ortaya konacaktır.

Çorum'da doğan Ali Efendi'nin künyesi, İbn Fahdu'l-Mekkî'nin yukarıda zikredilen eseriyle, 898 H. / 1493 M. ve 906 H. / 1501 M. tarihli iki vak-

- (2) Taşköpri-zâde, *Şakâik-i Numaniye*, Terc. Mecdi Efendi, İstanbul, 1269, s. 323; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul, 1311, C. III, s. 496. Âşık Paşa-zâde, Mısır'a gönderilen elçinin adını zikretmez, sadece "Pâdişâh-ı Rûm dahî aziz bir kişi gönderdi elçiliğe" der (s. 240). Münecimbaşı, C. III, s. 416'da Âşık Paşa-zâde'de olduğu gibi elçinin adından bahsetmez.
- (3) Âşık Paşa-zâde, *aynı eser*, 225 - 226, 229 - 240; Hoca Sadeddin Efendi *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul, 1280, C. II, s. 46 - 49; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Bâyezid II." *İ.A. C. II*, s. 393 - 394.
- (4) İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1983, C. II, s. 194; aynı yazar, *İ.A.* aynı madde, s. 394'te hemen hemen aynı şekilde bilgi vermektedir.
- (5) Mevlânâ Alâüddin Ali Fenârî, Fatih dönemi ulemasındandır. Fâtih Medresesinde müderrislik yaptıktan sonra Bursa kadılığına, buradan da Anadolu kazaskerliğine tâyin edilmiş, II. Bâyezid'in saltanatı sırasında tekâüd olmuş ve 905 H.'de ölmüştür. Taşköpri-zâde, *aynı eser*, s. 227 ve Mehmed Süreyya, *aynı eser*, C. III, s. 488'deki açıklamalardan anlaşıldığına göre bu zât, II. Bâyezir zamanında, Osmanlı - Memlûklu barışından sonra görev yapmamış olduğu gibi, Mısır'a gidemeyecek kadar ihtiyardı.
- (6) Bkz. Şehabeddin Tekindağ, "II. Bâyezid Devrinde Çukurova'da Nüfuz Mücâdelesi, İlk Osmanlı - Memlûklu Savaşları (1485 - 1491)", *Belleten*, C. XXXI, Sayı 123, s. 371.

fiyede Ali b. Şeyh Ahmed b. Şeyh Mehmed b. Eyyub olarak geçmektedir (7).

Çorumlu Ali Efendi, Sultan II. Bâyezid'in Amasya'da valiliği sırasında imâmı idi. Bu görevde iken şehzâdenin tavassutu üzerine Fâtih, onu Amasya'ya bağlı Gümüş kasabasındaki medreseye müderris olarak tâyin etti. II. Bâyezid pâdişah olunca onu Ankara kadılığına getirdi. Bu görevine ek olarak Ankara'daki Ak Medrese müderrisliğini de verdi. Buradan Bursa kadılığına nakledildi.

Ali Efendi'nin Mısır'a Elçi Olarak Gönderilmesi

Başarıyla yürüttüğü Bursa kadılığı sırasında, 1491 yılında sulh yapmak üzere Mısır'a elçi olarak gönderildi. Memlûk sultânı huzuruna kabul ettiği Ali Efendi'ye fevkalâde ikramda bulundu. Ali Efendi, gösterdiği üstün gayret neticesi 896 H. / 1491 M. tarihli Osmanlı - Memlûklu barışını yapmaya muvaffak oldu ve aynı yıl içinde İstanbul'a döndü. Bu son başarısından ötürü 897 H. / 1492 M.'de Anadolu Kazaskerliğine terfi ettirildi. Bu görevde on yıl kaldıktan sonra 908 H. / 1502 - 1503 M. yılında azl ve tekâüd edildi (8).

Ali Efendi'nin Şehzâde Korkud'a Nasihatçi Olarak Gönderilmesi

Ali Efendi, Memlûk Devleti ile yaptığı barış görüşmelerinde diplomat olarak Osmanlı Devleti'ni başarıyla temsil ettiği gibi, bazı iç problemlerin halinde de önemli görevler üslenmiştir.

Şehzâde Korkud'la babası II. Bâyezid arasında İstanbul'a yakın olan Saruhan valiliğine getirilmesi konusundaki anlaşmazlığı tatlıya bağlamak için şehzâdenin bulunduğu Antalya'ya gitmiş, ona bu konuda itidal telkin etmiştir.

Bilindiği üzere Şehzâde Korkud, II. Bâyezid'in sağlığında 888 H./1482 - 1483 M.'de Saruhan valiliğine gönderilmişti. Babasının son zamanlarında vezir-i âzam Hadım Ali Paşa ve diğer bazı ricâlin Şehzâde Ahmed'i saltanata aday göstermeye çalıştıkları bir sırada, kardeşi Şehzâde Ahmed'in de tesiriyle İstanbul'dan uzak olan Antalya sancağına nakl olunmuştu. İstanbul'da padişaha yakın olanların Amasya valisi Şehzâde Ahmed'e git-tikçe daha fazla taraftarlık gösterdiklerini anlayan Korkud'un tekrar Ma-

(7) Tekindağ, *aynı makale*, s. 371; Abdülkadir Şener, "Edirne'de Süleyman Paşa Camii Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, Ankara, (tarihsiz), sayı XI, s. 9 - 10; Yusuf Küçükdağ, *Mevlânâ Dergâhına Ait Âbid Çelebi ve Veled Bekir Vakfiyeleri*, (Selçuk Üniversitesi Sos. Bil. Ens. basılmamış yüksek lisans tezi), Konya, 1986, s. 42 - 43.

(8) Taşköprü-zâde, *aynı eser*, s. 323; Hoca Sadeddin Efendi, *aynı eser*, C. II, s. 564; Mehmed Süreyya, *aynı eser*, C. III, s. 496.

nisa'ya dönmesi hakkındaki istirhamı kabul olunmadığı gibi babası, ule-mâdan İmâm Ali'yi ona nasihatçi olarak gönderdi (9). Bu İmâm Ali, Çorumlu Ali Efendi olup emekliliği sırasında Antalya'ya Korkud'un yanına gitmiş, padişahla oğlunun arasını düzeltmeye çalışmıştır (10). Başta Sultan Bâyezid olmak üzere ailesinde herkesin saygı duyduğu anlaşılın Ali Efendi'yi iyi karşılayan ve ona hürmette kusur etmeyen Sultan Korkud, "bana saltanat ve eyalet gerekmez" demiş fakat, 915 H. / 1509 M.'de Hacca gitmek bahanesiyle Mısır'a gitmiştir. Mısır sultanı Kansuh Gûrî (ölm. 1516), Korkud Çelebi'ye türlü ikramlarda bulunmuş olmasına rağmen, Cem olayına benzer bir durumun ortaya çıkmasından çekinerek onun Mısır'da kalmasını münasip görmemiş, II. Bâyezid ile oğlunun arasına girerek Korkud'un tekrar Teke sancağına dönüşünü sağlamıştır (11).

Ali Efendi, Antalya'dan İstanbul'a döndükten sonra âma olmuş ve 927 H. / 1521 M.'de aynı şehirde vefat etmiştir.

Kimlerden ve nerelerde okuduğu bilinmeyen Çorumlu Ali Efendi'nin deruhte ettiği görevlerden iyi bir tahsil yapmış olduğu ve çok iyi Arapça bildiği anlaşılmaktadır. Kahire'ye elçi olarak gönderilmesi, Mısır'da tahsil yaptığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Çok güzel konuşur, ibadete düşkün, iyiliksever, faziletli ve kâmil bir zâtı.

Netice

II. Bâyezid'in saltanatı sırasında yapılan Osmanlı - Memlûklu barışı için Mısır'a gönderilen zât, Fâtih döneminde Bursa kadılığı ve Anadolu kazaskerliği yapan Şeyh Ali Çelebi (Fenârî-zâde Alâüddin Ali) değil, II. Bâyezid zamanında Bursa kadılığı ve Anadolu kazaskerliği yapan Çorumlu Ali Efendidir. Bu konuda yapılan yanlışlığın isim ve görev benzerliği ile dönem yakınlığından ileri geldiği anlaşılmaktadır.

(9) Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. II, s. 235 - 236 ve M. Tayyip Gökbilgin, "Korkut", *İA. C. VI*, s. 856'da "İmâm Ali demekle marûf Mevlânâ Alâüddin" olduğunu belirtmektedirler ki, bu doğru olmayıp Çorumlu Ali Efendi'dir.

(10) Taşköpri-zâde, *aynı eser*, s. 323; Hoca Sadeddin Efendi, *aynı yer*.

(11) Gökbilgin, *aynı madde*, s. 857; Şehabeddin Tekindağ, "Korkud Çelebi ile İlgili İki Belge", *Belgelerle Türk Tarihi Der. C. II*, sayı 17, s. 37.

STRATONİKEİA'NIN ŞEHİR VE SUR PLANI

Yrd. Doç. Dr. Ahmet A. TIRPAN (*)

Yeri ve ulaşımı : Stratonikeia şehri bugün Muğla ili, Yatağan ilçesine bağlı Eskihisar köyünün eski yerleşim sahası içindedir. Yatağan - Milas karayolu, Eskihisar köyünün içinden geçmekte ve dolayısıyla da Stratonikeia antik şehrinin yanından geçmiş olduğu için şehre ulaşım sorun olmamaktadır.

Tarihi gelişimi : Karya bölgesinin önemli şehirlerinden biri de Stratonikeia şehridir. Şehrin Seleukoslar tarafından M.Ö. 270 yılları civarında politik nedenlerle yerli bir kült merkezinin hemen yanına kurulduğu ve bağ satışına ait bir kitabeden de M.Ö. 276 - 283 yılları arasında kurulmuş olacağı ileri sürülmektedir (1).

Stratonikeia, M.Ö. 205 yılında Makedonya kralı V. Philip'in istilasına uğramış, daha sonra fidyeye karşılığı bağımsızlığına kavuşmuştur. M.Ö. 197 de Rodosluların eline geçmiş olduğu, Rodos elçisinin Roma Senatosu'nda yaptığı konuşmadan anlaşılmaktadır (2). Rodos elçisi, Stratonikeia'yı kendilerine Antiochos ve Seleukos'un verdiği söyler. Lakin M.Ö. 189 yılına ait bir kitabede, Rodos ile Stratonikeia arasında hudut ihtilafı olduğu ve Bargilia'nın bu ihtilafa hakemlik yaptığı göz önünde bulundurulursa, Rodos hakimiyetinin uzun sürmediği ortaya çıkar (3).

M.Ö. 188 yılında yapılan Apameia barışı ile bölgeye hakim olan Rodosluların Stratonikeia üzerindeki hakimiyetleri hakkında bir bilgimiz yoktur. Buna rağmen Romalıların, M.Ö. 167'de bölgeyi Rodoslulardan alarak bütün şehirlere bağımsızlık tanıdığı bilinmektedir. M.Ö. 143 yılında, Mylasa ile Stratonikeia arasında sınır anlaşmazlığı nedeniyle Roma Senatosu'na başvurulmuş olunması ve M.Ö. 130 yılında Romalıları karşı Bergama'da

(*) Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fak., Ark.-Snt. Tarihi Böl.

(1) Şahin, M. Ç., The Political and The Religious Structure in The Territory of Stratonikeia in Caria, Ankara 1974, 32 v.d.

(2) Robert, J. - Robert, L., Me'langes Isodore Lewy, Bürüksel 1955, 555 v.d.

(3) Boysal, Y., 'Stratonikeia' S. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi I, Konya 1983, 128.

hak iddia eden Aristonicos'un Stratonikeia şehrine sığınmış olması, M.Ö. 2. yy'ın ikinci yarısında Stratonikeia şehrinin, bölgesinde söz sahibi olacak bir gelişmeye sahip olduğunu ve Mylasa ile sınırları bulunduğunu gösterir. M.Ö. 88 yılında, Anadolu'yu Romalılardan temizleme savaşları veren Pontus Kralı Mithridates'e karşı dayanma gücü gösteren Stratonikeia, Mithridates tarafından işgal edilmiş, lakin Mithridates'in M.Ö. 81'de Romalılara yenilmesi üzerine, şehir Romalılar tarafından mükafatlandırılarak, Stratonikeia'nın 50 km kuzeydoğusundaki Hydisos şehri de Stratonikeia'ya verilmiştir. Böylece M.Ö. 1. yy'da Stratonikeia oldukça geniş topraklara sahip olan bağımsız bir şehirdir (4).

Bugün Stratonikeia'nın daha önce iskan edilmiş olan Li. yer. üzerine mi, yoksa boş bir alana yeni bir iskan yeri olarak mı kurulduğu konusu tam anlamıyla kesinlik kazanmamıştır (5). Karyalıların M.Ö. 3. yy'da dahil olduğu Chrysaoris birliğinin toplantı yeri olan Zeus Chrysaoris kutsal mahalli de Stratonikeia veya ona yakın bir yer olarak aranmaktadır (6). Halen Prof. Dr. Yusuf Boysal Başkanlığında Stratonikeia'da devam etmekte olan kazılarda ele geçecek yeni malzemeler bu konulara ışık tutacaktır.

Araştırmalar : Zamanımıza kadar bir çok gezgin ve bilim adamının dikkatini çeken bu şehir hakkında Y. Boysal, A. Akarca, M. Ç. Şahin, J. Robert - L. Robert, G. E. Bean, C. H. Fellows, C. H. Texier, J. L. Myres, E. Akurgal, J. M. Cook, W. M. Ramsay, B. V. Head; şehir içindeki yapılar hakkında ise A. Laumonier, R. Pocacke, Hula - Szanto, Trémaux, M. Anabolu, R. Naumann, V. İdil gibi bilgilerin yayınları vardır. Stratonikeia antik şehrinde 1977 yılından beri Prof. Dr. Yusuf Boysal başkanlığında sistematik kazılar yürütülmekte olup, ünik sıfatı kullanılacak nitelikte yapılar ortaya çıkarılmıştır.

Surların Topoğrafik Genel Tanımı : Stratonikeia şehri iç Karya'yı kıyıya bağlayan ana yol üzerindedir. Bu konumu nedeniyle askeri, siyasi ve ticari açıdan önemli bir yerdir. Akdağ (1209 m) ve Kurukümes (1373 m) dağlarının uzantısı olan tepelerin kesiştiği noktadaki Kadıkulesi tepesi eteğine kurulmuştur. Güneyde Karakaya ve Gökçealan - Kayraklı, batıda Çakmaklı ve Kurukümes dağı, kuzeyde Aladağ tepeleri ile çevrili olup, doğuda Çine çayının kaynağı olan Yatağan ve Arap derelerinin geçtiği vadiye bakmaktadır. Şehrin kurulduğu tepe eteği, doğuya doğru meyilli bir çanak şeklindedir. Bu nedenle çok sayıda su kaynağına sahip verimli

(4) Akarca, Milas, 160 v.d.

(5) Boysal, Y., "Stratonikeia", S. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi I, Konya 1983, 127

(6) Şahin, M. Ç., The Political and The Religious Structure in The Territory of Stratonikeia in Caria, Ankara 1974, 33.

bir arazidir. Kaynaklar derecikler halinde birleşerek sırasıyla Arap dere-si, Yatağan çayı ve Çine çayına akmaktadırlar.

1981 ve 1982 Kazı Sezonlarında yaptığım arazi ölçme çalışmaları ve bu ölçümleri büroda değerlendirip çizime geçirerek, antik Stratonikeia kentinin şehir planını çıkarttım. Bu planda, şehri çevreleyen surların bu-gün izlenebilen kısımlarının tamamı işlendi (Res. 1).

Birçok antik şehirde olduğu gibi, Stratonikeia antik şehrinde de sur-lar yalnız savunma maksadı ile arazinin stratejik noktalarını izleyerek, oturulmayan geniş bir alanı da içine almaktadır. Şehir surlarının çevre-lediği alan, şekil bakımından bir armuta benzetilebilir. Bugün izleyebildi-ğimiz sur duvarlarının uzunluğu 2630 metre, izlenemeyen kısımları ile bir-likte surun tamamı yaklaşık 3500 metreyi bulmaktadır. Surların çevirdiği alan ise 1 km² kadardır (7).

Yaptığımız bu çalışmalar ile, surların plânlama, mal-zeme ve duvar örgü sistemi bakımından farklılıklar gösterdiğini tesbit et-tik. Farklı yapıdaki sur duvarlarının esas olarak iki ana grup halinde ve şehrin iki ayrı mevkiinde yer aldığını da göz önünde bulundurarak, Stra-tonikeia şehri surlarını iki ana bölüm altında toplayabiliriz, A) Aşağı şehir surları, B) Yukarı şehir surları.

B - Yukarı şehir surları: Kadıkulesi tepesi sırtlarını takiben, tepenin ku-zey yamacını "Karşıyaka mevki" çevrelemekte olup, N6 ile A5 plankare-leri arasında izlenebilmektedir. Bu surları oluşturan elemanları teker te-ker ele alarak benzerleri ile karşılaştıralım.

Malzeme: Kayrak taş "şist" bölgenin tipik malzemesidir. Karya böl-gesinin iç kısımlarından kıyı bölgelerine, hatta adalara kadar izlenebilir. Az işlenmiş dörtgen taşlardan inşa edilmiştir. M.Ö. 5. yy'a tarihlenen Karya küçük dağ şehirlerinin surları da az işlenmiş taşlardan yapılmıştır. Lakin bunlarda sur duvarları düz ve kuleler azdır. Kuruluşu Mausolos devrine tarihlenen Theangela surları da az işlenmiş dörtgen taşlardan inşa edilmiştir (8). (Res. 2, 3, 4).

Sur duvarı tekniği: Yer yer bağlantı taşı, iki duvar arası moloz taş dolgulu sur duvarı inşa tekniği Assos, İasos, Halikarnassos ve Termessos şehirleri surlarında da uygulanmış bir tekniktir. Assos surları M.Ö. 5. yy'a

(7) Sur elemanlarının plan, yer ve istikametlerinin detaylı açıklamaları için bakınız, Tırpan, A. A., Stratonikeia Kazısı 1982 Çalışmaları, V. Kazı Sonuç-ları Toplantısı, İstanbul 1983, 209 - 214, res. 453 - 455.

(8) Akarca, Savunma, 109.

tarihlenmektedir (9). Halikarnassos surları M.Ö. 4. yy.'dandır (10). Ter-messos şehrinin bir arazi savunma suru olan ve Yenice boğazını kapa-

	Yukarı Şehir Surları	Aşağı Şehir Surları
Malzeme	Kayrak taş (şist) (*)	Sarı taş (çört)
Duvar kalınlığı	2,40 m	3,00 m
Duvar örgü sistemi	Pseudo isodomos	Atkılı pseudo isodomos
Taş yonusu	Genişliği yüksekliğinin 4-5 katı dikdörtgen bloklar, az bir düzeltme ile ocaktan çıktığı gibi kullanılmış.	Kareye yakın dikdörtgen bloklar, derzler düz. Ortalama orta kısım bombeli, kaba yonu.
Duvar planı	İki duvar arası moloz taş dolgu. Karşı duvara birleşmeyen, çok seyrek atkı taşı kullanılmış.	Yekpare, yan yana 2-3 sıra blok taş örgü, atkı taşı seyrek kullanılmış.
Kuleler, plan	Dörtgen - altıgen	Dörtgen
Kuleler, teknik	Kule içi toprak dolgu ve kuleye sur içi zemininden giriliyor.	Kuleye ancak seyirdim yerinden girilebilmektedir.
Kapılar, plan	Bindirmeli kapı.*	Tesbit edilemedi.
Mevkii	Sarp tepe sırtları.	Düz arazi.

— İki ayrı mevkii ve karakterdeki bu sur duvarları birleşerek şehrin tamamını çevrelemektedir.

(*) Sura yapılan tamirat ve ilaveler de dahil olmak üzere, surun tamamında 4 farklı cins taş malzemenin kullanıldığını tesbit ettik. Mahalli olarak kayrak taş, sarı taş, grimermer ve tuz taşı olarak ad verilen bu malzemenin, tahlilleri yapıldığında, kayrak taşın şist, sarı taşın çört, gri mermer ile tuz taşının mermer kökenli olduğu ortaya çıktı. Kayrak taş ile gri mermer mahalli taşlar olup, surun hemen yakınından çıkartılarak kullanılmıştır. Sarı taş ve tuz taşı ise Stratonikeia'ya 8 km mesafede olan Aladağ ve Handağ'daki antik ocaklardan getirilmiş olmalıdır.

(9) Clarke, J. T., Preliminary Report on the Investigations at Assos, London 1882, 124 v.d.

(10) Akarca, Savunma, 196; Serdaroğlu, Ü., Karia ve Lykia'da Roma Devri Tapınak Mimarlığında alt yapı, Ankara 1969.

yan Kapıkaya suru, iki duvar arası dolgu tekniğinde olup, küçük dörtgen kuleler, Stratonikeia yukarı şehir kuleleri ile benzerlik gösterir. Bu surlar "devamlı" temellidir ve Hellenistik çağa tarihlenmektedir (11). Gri kalkerden örülmüş, iki duvar arası dolgu tekniğinde ve duvar kalınlığı 2,50 m.yi bulan lasos ada surları ise M.Ö. 4. yy.'dandır (12).

Bindirmeli kapılar : Paralel sur duvarları arasında kalan kapılar, Myken geleneğinin devamı olarak en eski Grek sur kapılarıdır. Birbirine paralel sur duvarlarının oluşturduğu koridor sonunda kapı yer almaktadır. Böylece, kapı hem düşmanın cepheden yapacağı taarruza karşı kapatılmış, hem de giriş yolu uzatılarak savunması kolaylaştırılmış olmaktadır. Mykenai şatosu girişi de böyle bir koridor ucunda oluşturulan bir kapı iledir. Tiryns Şatosunda ise, bir rampa ile ulaşılan kapıdan sonraki esas mekana giriş, dış surla paralel olarak uzanan iç surla dış surla ile oluşturduğu koridorun sonundaki bir kapı iledir. İç surla diye isimlendirdiğimiz, sur kalınlığındaki duvarın kapıyı oluşturduktan sonra sona ermesi, bu planlamanın sadece kapı savunması için kullanıldığının bir göstergesidir (13). (Res. 4). Attika'daki Dema duvarı, lasos, Miletos ve Assos'un doğu surlarındaki 7 nolu ve batı surlarındaki 2 nolu kapı, bu tiptendir (14).

Kuleler : Dörtgen planlı kuleler yaygındır (Assos, Kedreia, Lathmos Herakleiası, Kapıkaya suru, Perge, v.d.). Kule içinin sur içi toprak seviyesine kadar dolgu olması, Assos ve Kapıkaya surlarında görülür. (Res. 5, 6, 7).

Altıgen planlı kuleler, Miletos, Labraunda, Durç - Europos, İsauria (plan açısından büyük benzerlik gösterir) surlarında vardır. Kule içine bölme duvarı yerleştirilmesi Larissa (M.Ö. 6. yy.), Theangela (M.Ö. 4. yy.) ve Dura-Europos (M.Ö. 2. yy.)'da görülmektedir. (Res. 8).

A - Aşağı şehir surları: A7 ile P16 plankareleri arasında izlenebilmektedir. Malzemesi, sarı damarlı mermer (çört) adı verdiğimiz taş malzemedir ve yakın çevre taş ocaklarından elde edilmiştir. Duvar tekniği olarak yekpare taş kullanılmıştır. Hellenistik devirde Alinda, Alabanda, Side, Perge, İsauria surlarında da yekpare taş tekniği uygulanmıştır. Taş örgü sistemi atkılı pseudo isodomostur. Atkılı taş örgü sistemi, Asurlular tarafından bilinmekte olduğundan, kökeni doğu olarak tanınmaktadır (15) Res. 9). Kar-ya bölgesinde Halikarnassos, Euromos, Alinda, Alabanda ve yakın çev-

(11) Bean, Maeander, 119, res. 64.

(12) Levi, D., Annuario XLV - XLVI, 1967/68, lev. C; Bean, G. E., BSA, 1957, 104 v.d.

(13) Mansel, Ege, 62 v.d., res. 42 - 47.

(14) Akarca, Savunma, 151 v.d.

(15) Martin, K., d'Architecture Grecque I, Paris 1965, 408 v.d.

rede Bergama sur duvarlarında da görülen bir örgü sistemidir (16). Taşın dış yüzünün kabaca hafif çıkıntılı yapılması M.Ö. 4. yy.'da daha yaygındır. Bu, Notion, Kolofon, Priene, Halikarnassos ve Alinda'nın sur duvarlarında görülmektedir (17).

Aşağı şehir surlarının çevrelediği düzlük tepe eteği, çevresindeki tepelerden taşınan erozyon toprağı ile yükselmiştir. Yapılan kazılarda Hellenistik devir yapılarının tabanları, bugünkü yüzeyin 3,00 - 3,50 metre altından çıkmaktadır. Bu erozyon dolgusu aşağı şehrin batı surlarının dış kısmında doğu surlarının iç kısmında daha fazladır. Surlar bir set duvarı görevi yapmış, sur duvarları, kuleleri ve kapılarının büyük bir kısmı toprak altında kalmıştır. Tesbit edebildiğimiz kule sayısı üç tanedir. Bunların da az bir parçası ayakta; önemli bir kısmı da yeni yerleşim bölgesi altında kaldığı için sağlıklı bir plan yapma olanağı yoktur.

Değerlendirme : Aşağı şehir sur duvarları, duvar örgü sistemi ve duvar yapım tekniğı açısından, Hellenistik devir sur örnekleriyle benzer özellikler taşımaktadır. Aşağı şehir sur duvarlarının çevrelediği alanda 1977 yılından beri yapılmakta olan kazılarda, Hellenistik devirden önceki bir tarihten buluntu ele geçmemiştir. Belli başlı yapılar ve buluntular, en erken Hellenistik devirdendir. Bu da antik yazarların şehrin Seleukoslar tarafından kurulduğuna dair verdikleri bilgilere uygun düşmektedir (M.Ö. 270'ten sonraki bir tarih).

Stratonikeia yukarı şehir surları, malzeme, örgü sistemi, duvar yapım tekniğı, bindirmeli kapılar, kademeler, dirsekler, dörtgen ve altıgen kuleler ile gelişmiş bir sur tekniğinin araziye uygun yerleşiminin bütün özelliklerini taşımaktadır.

M.Ö. 4. yy.'da şehircilik ve savaş tekniğindeki gelişmeler (mancınının icadı) ile kuleler önem kazanmış, sayıları artmış, kat adedi çoğalmış ve çok köşeli kuleler planlanmıştır. Stratonikeia yukarı şehir surlarındaki kule sayısı çokluğu ve kulenin daha fazla yüzüne pencere açıp savunma için gerekli mancınının yerleştirilmesi amacıyla düşünülmüş olan altıgen planlı bir kuleye sahip olması da M.Ö. 4. yy. karakteristiğidir. Buna ilaveten topoğrafyaya uygun hareketli sur duvarları, M.Ö. 5. yy.'ın düz sur duvarlarından farklı olarak M.Ö. 4. yy. damgasını taşımaktadır. Sarp ve savunması kolay olan yukarı şehir arazisinde, düzlük olan aşağı şehir savunması aksine kuvvetli bir tahkimat vardır. Surların diğer yapım ve teknik farklılıklarını da göz önünde bulundurarak, yukarı şehir surlarının bir

(16) Tomlinson, R., *Emplekton Masonnry and Greek Structure*, JHS 81, 1961, 133 d.v.

(17) Akarca, *Savunma*, 183.

kuzey duvarının olması gerektiğini düşünebiliriz. Bu da tiyatronun gününde aranmalıdır. Sık sık yapılmış olan bahçe set duvarları ve kuvvetli erozyon nedeniyle bu kısımda bir şey bulmak oldukça güçtür.

Plan çıkartmak gayesiyle M5 kulesinde yapılan kazı çalışmalarında, kule girişinin bir mezar veya Bothros olarak kullanıldığı tesbit edilmiş ve burada bol miktarda Hellenistik devir seramikleri ele geçmiştir. Aynı şekilde J3 dirseğindeki kazı çalışmalarında da iki duvarın sur dirseğinin oluşturduğu dörtgen bir yapı temelleri ortaya çıkarılmış ve bazı Hellenistik devir seramikleri bulunmuştur. Bu buluntular yukarı şehir surlarının Hellenistik devirde eski önemini kaybettiğini göstermektedir.

Bütün bu veriler bize, Stratonikeia şehri surlarının bugünkü görünümüne iki büyük inşa aşaması ile geldiğini vurgulamaktadır. Yukarı şehir surları şehrin ilk kuruluşu ile ilgili olmalıdır. Duvar yapım tekniği ve sur bütününün planlaması karşılaştırmaları bizi en erken M.Ö. 4. yy.'a kadar götürmektedir. Bunun yanında, ante quem olarak İ.Ö. 281 (Kurupedion) tarihini düşünmemiz gerekir. Bu tarihten sonra şehrin büyüyüp genişlemesiyle oluşan yeni iskan alanlarının koruma altına alınması gerekliliği de aşağı şehir surlarının yapım nedeni olmalıdır.

Şehir surundaki eklenti ve tamiratlar :

D1, C - O plankareleri arası : Ön kısmındaki ilk sur duvarları muhtemelen alçakta kaldığı için yeterli görülmemiş ve sırt kısma yeni malzeme ve örgü sisteminde ikinci bir sur duvarı ilave edilmiştir. Malzemesi gri damarlı mermer olup, Kuzgun tepesinden getirilmiştir. Duvar yapım tekniği bakımından yukarı şehir surlarıyla aynıdır. İki duvar arasına kayrak taş dolgu olup, duvar kalınlığı 3,10 metredir. Bağlantı taşına rastlanmamıştır. Bu, M.Ö. 5. yy.'dan itibaren uygulanması izlenebilen bir sur duvarı yapım tekniğidir.

Duvar örgü sistemi : İrili ufaklı poligonal taşların kenarları kavisli yontulmuş yüzeylerinin birbirine alıştıırılarak örülmesidir. Her taş, yanındaki taşlara uydurulup, geçmeli olarak örüldüğü için bezeyici bir örgüdür. Bu örgüye "Lesbos" tarzı denmektedir (18). Oldukça sağlam fakat pahalı bir örgü sistemidir. M.Ö. 6. yy.'dan itibaren görülmektedir. Bu tür örgüye çeşitli devirlerdeki sur duvarlarında da bütün içinde kısım kısım

(18) Scranton, R. L., Greek Walls, Cambridge-Massachusetts 1941, 24 v.d. Yazar bu örgünün İonik olduğunu söyler. İonik bölgeler dışında görülmediğini, Batı Grek'te, Trakya'da, Makedonya'da olmadığını, sadece Argos'ta bulunduğunu, bunun yanında Doğu Yunanistan kıyılarında, Attica'da ve Thesselya'da, Ege Adaları'nda, Küçük Asya'nın batı kıyılarında kullanılmış olduğunu açıklamaktadır.

rastlanmaktadır. Keramos (M.Ö. 3. yy.), Myndos (M.Ö. 6. yy.), Larissa - Buruncuk (M.Ö. 5. yy.), Ksantos (Lykia, M.Ö. 5. yy.'ın 2. yarısı), Neandria (M.Ö. 4. yy.), Halikarnassos (M.Ö. 4. yy.), Kaunos (Hell.) ve Bergama (M. Ö. 4. yy.) akropolis tepesini çeviren sur duvarlarında görülmektedir. Sur bütününe bir eklenti olduğu göz önünde bulundurularak M.Ö. 4. yy.'ın 2. yarısı içindeki olaylara bağlı yaklaşık bir tarih kanaatimizce uygun olacaktır.

A1 plankaresi : Altıgen kule ile dörtgen kuleyi birleştiren sur duvarı büyük dörtgen kule ile birlikte planlanmıştır. Malzeme ve örgü sistemi aynıdır. Sadece az bir kısmı ayakta kalmış olan sur duvarı, teknik olarak yekpare gri damarlı mermer taştan yapılmıştır. Taş örgüsünde iki ayrı sistem göze çarpar. Alt sıralar atkılı rektogonal taşlardan, üst sıralar ise kareye yakın yamuk ve dörtgen taşlardan örülmüştür. Aynı sistem büyük dörtgen kule duvarları örgüsü için de geçerlidir. Duvarlardaki taş sıraları Pseudo isodomostur. Kule duvarlarındaki atkı taşları belirli bir düzen içinde değildirler. Yamuk biçimli olanların üst ve alt kenarları paralel, yan kenarları paralel değildir. Böylece yamuk kenarlar ile iki yanlardaki taşlara bağlanmakta ve sağlam bir örgü oluşturmaktadırlar. (Res. 10).

Yamuk taş örgüsü M.Ö. 5. yy.'da ortaya çıkmış, M.Ö. 4. yy.'da oldukça yaygın bir duvar örgü sistemi olarak rağbet görmüş, kapılar ve kulelerde kullanılmıştır (19).

Kareye yaklaşan yamuk taşlardan yapılan örgü, Assos'un surlarında (3 nolu sur) görülür. Bu surlar M.Ö. 3. ve 2. yy. surlarının altında ve gerisinde kalmaktadır. Hellenistik devre tarihlenen Termessos yöresindeki Kapıkaya surlarında yamuk pseudo isodomik örgü sistemi kullanılmıştır. Neandria (yamuk ve düzensiz dörtgen, M, Ö. 4. yy.), Sillyon ve Kaunos (düzensiz yamuk, M.Ö. 4. - 2. yy.) surlarında aynı sistem görülür.

Duvar kalınlığı 2,50 m olan, iri taşlardan inşa edilmiş büyük kulenin bugün görülen yüksekliği 4 m.yi aşmaktadır. Kuleye, güney doğudan gelip bağlanan ve kuleyle birlikte planlanmış olduğu, malzeme cinsi, örgü tekniği ve konum bakımından desteklenen sur duvarının elde kalan kısmının bugün yüksekliğini esas alacak olursak kulenin gerçek yüksekliğinin 10 m.nin üstünde olması gerekmektedir. (Res. 11).

İskender devrinde saldırı silahlarının gelişmesiyle (ahşap kuleler ve büyük mancınıklar) kule katları fazlalaşmıştır. Anadolu'da Side, Perge, Assos, İsauria, İtalya'da Paestum ve Pompei en iyi örneklerle sahiptir.

(19) Akarca, Savunma, 114.

Kule, sur duvarlarına bağlanmadan yapılmıştır. Temelleri sur ile devamlı temel değildir. Kule duvarları, sur duvarlarını kesmekte ve kule, sur içine 0,75 m. kadar girmektedir. Kulenin sur duvarına bağlanmadan yapılmasının nedeni, kule duvarları yıkılınca kulenin içinin yıkıntı ile dolması ve surda geçit açılmaması içindir. Bu tip kuleler Hellenistik çağda inşa edilmiştir (20). Surun iç kısmına giren kuleler, Perge, Eleutheria ve Dura - Europos'da görülmektedir.

Bütün bu özellikleriyle kule ve sur duvarı, Hellenistik devirde aşağı şehir surlarının inşasından sonraki bir tarihte, güney kapısı ve onun korunması gereksinimi ile inşa edilmiştir.

Ana giriş kapısı ve buna bağlanan sur duvarları: Ana giriş kapısı I22 - I22 plankarelerindedir. Kapının batısındaki H22 plankaresinde de devam eden 70 m.lik sur duvarı ile aynı cins (beyaz mermer bloklar) malzemedен inşa edilmiştir. Kapının doğusundaki surlar tamamen kayıptır. Kapı ve ona iki yanda birleşen sur duvarları, kullanılan malzeme, işçilik ve plan açısından aynı zamanda inşa edilmiş olmalıdır. Kapı olarak adlandırdığımız yapı kısmı; ince yonu mermer işçiliğine, malzeme ve süsleme zenginliğine ve de Roma mimarisinin karakteri olan taşıyıcı ayaklar, kemer ve tonozlara sahip bir komplekstir. Bugünkü durumu ile, iki giriş arasında nymphaion bulunan bir şehir kapısı olarak da örneksizdir. Orta kısımdaki nymphaionun yapıya bir değişiklik yapılarak sonradan ilave olup olmadığı dikkatle araştırması yapılacak bir konudur. Çünkü havuzun yapımında kullanılan malzeme (moloz taş) ve teknik (harçla birleştirme) kapılar ile farklılık göstermektedir. Bunun yanında sütunları taşıyan pedestallerin oturduğu stylobat ile, havuzun ön kısmındaki ilavelerin oturduğu stylobat aynıdır ve bu bir kapıdan diğer kapıya kadar kesintisiz uzanmaktadır.

Prof. Aşkıdil Akarca, bu kapının Hellenistik çağda üç geçitli olabileceğini, gene burada bulunan Hellenistik çağa ait bir yazıttaki Tripylon sözcüğünden yola çıkarak ileri sürmekte, lakin konuda herhangi bir kaynakça açıklamamaktadır (21). Bu görüşten yola çıkarak gerçekten Karya bölgesi için Tripylon ve kemerli kapılar, bilhassa Klasik çağ içinde yabancı değildir. Keramos şehrinin ova kısmındaki kapıların hepsi bugün ayakta olup, kemerli kapılardır. Labraunda'nın doğu ve güney propylonu (İdreas devri) (22) ve Halikarnassos'un Myndos kapısı (Mausoleus devri) (23) tripylondur. Mylasa'daki Baltalı Kapı da bugün ayakta olan ke-

(20) Mansel, Pamphylia, res. 12 - 15.

(21) Akarca, Savunma, 57.

(22) Westholm, Labraunda, 117.

(23) Akarca, Savunma, res. 15.

merli ve plâsterli kapılara güzel bir örnek olup, M.Ö. 1. yy.'dır (24) Stratonikeia'nın kuzey kapısının tripylon olup olmadığı konusunda bugün için yeterli bir araştırma yapılmamıştır. Fakat burada Hellenistik devirde kullanılan bir kapı olmalıdır. Yapılan araştırmalarda tıpkı Keramos antik şehrinde olduğu gibi Stratonikeia'da da kapı ile birleşen sağında ve solunda mezarlar bulunan antik bir yol ortaya çıkarılmıştır. Bu mezarların bir çoğu Hellenistik malzeme vermektedir. Yolun kapı ile bağlantısını bulmak bu konuyu aydınlatacaktır kanaatindeyim. Diğer bir sorun da yapının mimari bakımından zafer takı görünümünde olmasıdır. Bugün ayakta kalan kısımda herhangi bir kapı sövesine rastlanmamıştır. Tamamı sur duvarları dışında kalmakta olup, herhangi bir saldırıya karşı korunmasız bir yapıdır.

Zafer takları aynı zamanda bir giriş yapısı olarak da nitelendirilmektedir. Fakat hiç bir zaman iki kapılı bir zafer takı mevcut değildir (25). Roma geleneklerine göre zaferin kutsanması gerektiğinde, her Roma şehrinde bir zafer takı olmalıdır. Anadolu'da da üç girişli şehir kapıları vardır. Bunlar aynı zamanda zafer takı olarak da kullanılmış olmalıdırlar, Perge'de Plancia Magna tarafından iç avlunun kuzey kısmındaki giriş binası yaptırılmış, Antalya Hadrian kapısı, Uzuncaburç, Olba'daki giriş kapısı (26) tripylon olup, zafer takı işlevini de görecek mimaride yapılarıdır. Roma'da Forum Romanum'da Septimius Severus takı ile Collesium ya-nındaki Constantinus takı, üçlü girişleri ve ana yapıya baştabanlarla birleşen pedestalli sütunları ile Stratonikeia kapısına benzerlik göstermektedir (27).

Üçlü girişin en erken örneği Tiberius zamanında yapılmış olan Gal-ya'daki Orange takının bizim için en önemli unsuru üst yapıda görülen üçgen alınlıktır (28). Stratonikeia'da da kapıya ait mimari parçalar arasında üçgen bir alınlık parçası bulunmaktadır (29).

Roma mimarisinin karakteristik bir unsuru olan taşıyıcı özelliğini kaybetmiş ve süs elemanı olarak kullanılan sütunlar, yapımızda da aynı fonksiyondadır ve korinth başlığı taşımaktadır. Bu da zafer taklarının hemen hemen hepsinde görülen ortak bir özelliktir. Prof. Dr. Vedat İdil, Strato-

(24) Bean, Maeander, 64, res. 1.

(25) Picard, G., Imperium Romanum, Edinburg 1965.

(26) Boyasl, Y., Uzuncaburç ve Urâ Klavuzu, İstanbul 1963. Ortadaki büyük girişin sağındaki kitabe W. Bauer tarafından okunmuştur (1914). MAMA, 44. Arkadius (408 - 395), Honorius (395 - 325).

(27) Poulsen, V., Römische Bauten, 1964, 86 v.d.

(28) Picard, G., a.e., 173.

(29) Poulsen, V., a.e., 38.

nikeia kuzey kapısındaki bu korinth başlığını M.S. 2. yy.'a tarihlenmektedir (30).

Zafer takları cephesel olarak da simetrik yapılardır. Yani dış cephe ile iç cephe birbirinin aynıdır. Stratonikeia kuzey kapısının dış cephesi önünde yapılacak bir simetri araştırması, bu ikileme de çözüm getirecektir kanısındayım. Mukayese unsuru olarak ele aldığımız zafer takları Roma dışı eyaletlerinde (Provencia) M.S. 2. yy.'dan itibaren görülmeye başlamıştır (31). Bunu bir diptarih olarak kabul edersek, bu asır içinde Anadolu'nun en fazla imar gördüğü devir olan Hadrian devri ve sonrası bir tarihi düşünmek gerekir. Bu konuda Roma'nın gerileme dönemine girdiği tarihlerde, eyaletlerde görkemli eserlerin ortaya çıktığını da göz önünde bulundurmalıyız.

Zafer taklarının Hellenistik devirde ortaya çıktığı savı ise, Karya bölgesi gibi, yukarıda açıklandığı üzere, Kemer ve tonoz mimarisine yabancı olmayan bir bölge için ve eldeki tripylön kapı örnekleri de göz önünde bulundurularak, araştırması yapılacak önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

(30) İdil, V., "Stratonikeia'da kentin kuzey kapısının iç kesimindeki korinth başlığı", VII. T. T. Kongresi, Ankara 1975.

(31) Picard, G., Imperium Romanum, Edinburg 1965, 173. Kuzey Afrika'da Timgat (Trianus), Tripolis (Marc Aurel), Cezair, Cuicul (Caracalla), Yugoslavya, Pola (M.S. 3..) v.b.

KISALTMALAR

Akarca, Milas, A. Akarca - T. Akarca, Milas Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi 1954.

Akarca, Savunma, A. Akarca, Şehir ve Savunması 1972.

Akurgal, Civilisations, E. Akurgal, Ancient Civilisations and Ruins of Turkey 1969.

Bayburtluoğlu, Arkeoloji, C. Bayburtluoğlu, Arkeoloji 1981.

Bean, Maeander, G. E. Bean, Turkey Beyond the Maeander 1971.

Head, Coins, B. V. Head, Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes 1897.

Gerkan, Stadtmauern, A. V. Gerkan, Die Stadtmauern, Milet II3 1935.

Mansel, Ege, A. M. Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, T.T.K. 1963.

Mansel, Pamphylia, A. M. Mansel, Pamphylia Şehir Surları ve Şehir Kapıları. Atatürk Konferansları I, T.T.K. 1964.

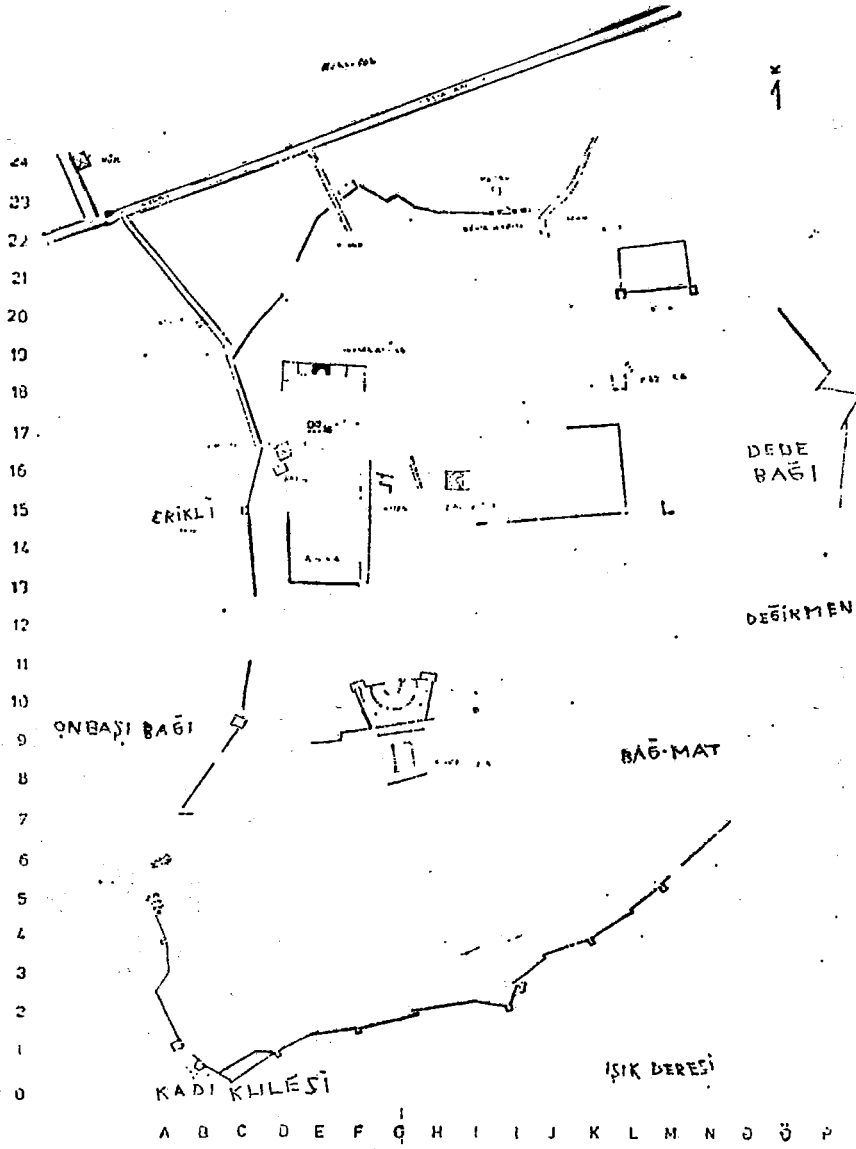
Leake, Tour, W. M. Leake, Journal of a Tour in Asia Minor. 1824.

Özkan, Milas, E. Özkan, Milas Tarih ve Arkeolojisi 1979.

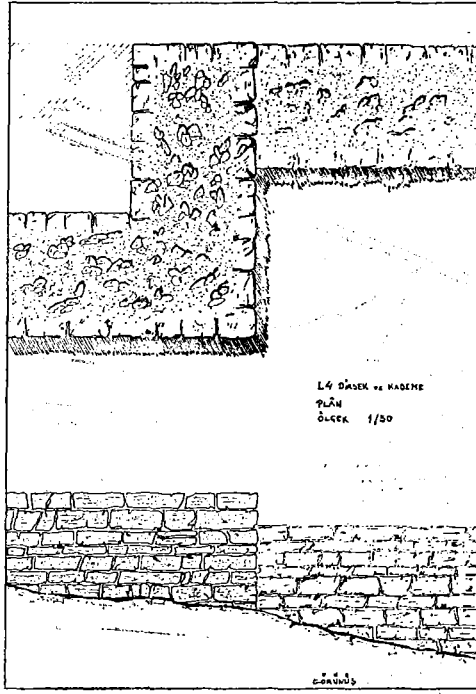
Varınlıoğlu, Keramos, E. Varınlıoğlu, Keramos yazıtlarında görülen toplumsal kurumlar ve bunlarla ilgili yapılar. 1986 (Basılmamış doktora tezi).

Westholm, Labraunda, A. Westholm, Labraunda, Swedish Excavations and Reserches. Vol. I, 2. The Architecture of the Hieron. 1963.

(*) Diğer kısaltmalarda Alman Arkeoloji Enstitülerinin Archaeologische Bibliographie 1981'deki listesi dikkate alınmıştır.



Res. 1. Stratonikeia şehir planı.



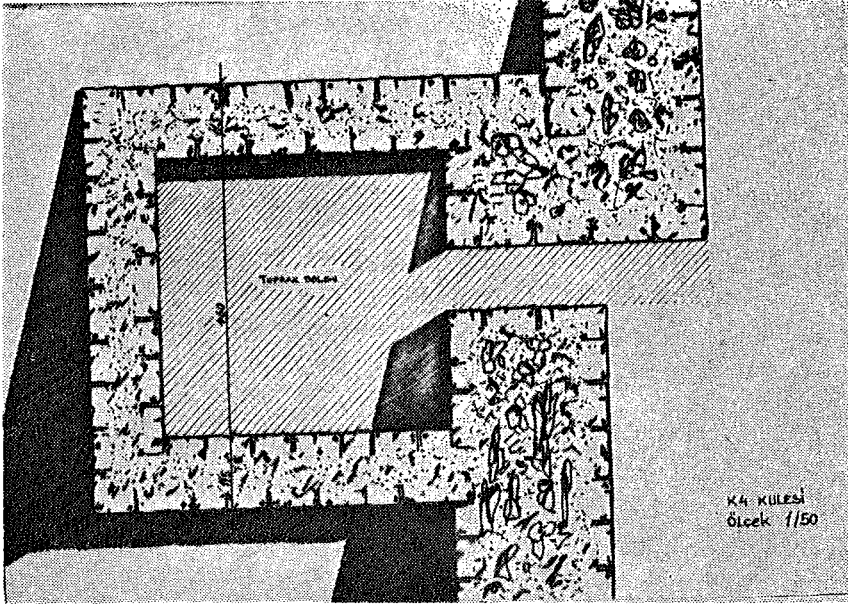
Res. 2. L4 plankaresinden sur duvarı plan ve görünüş.



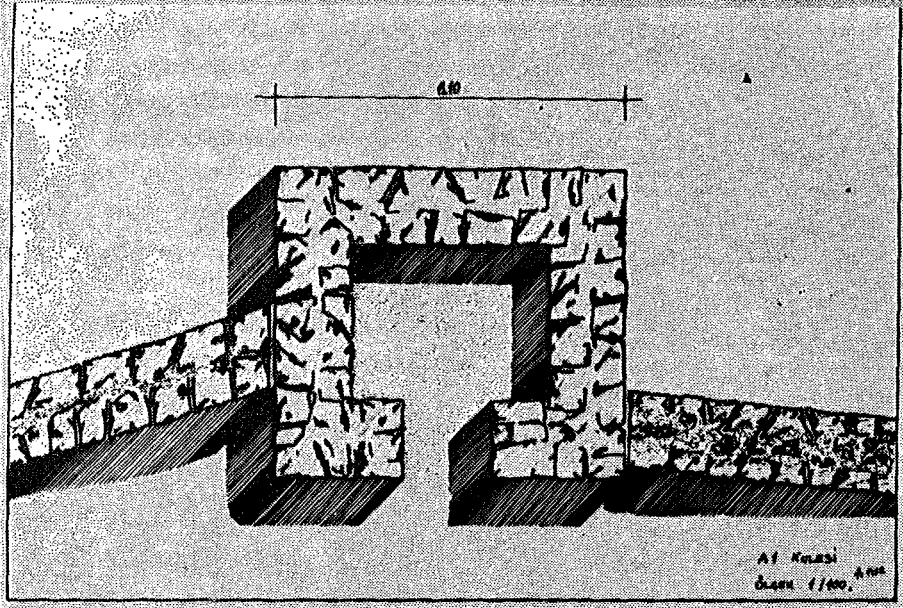
Res. 3. Yukarı şehir suru.



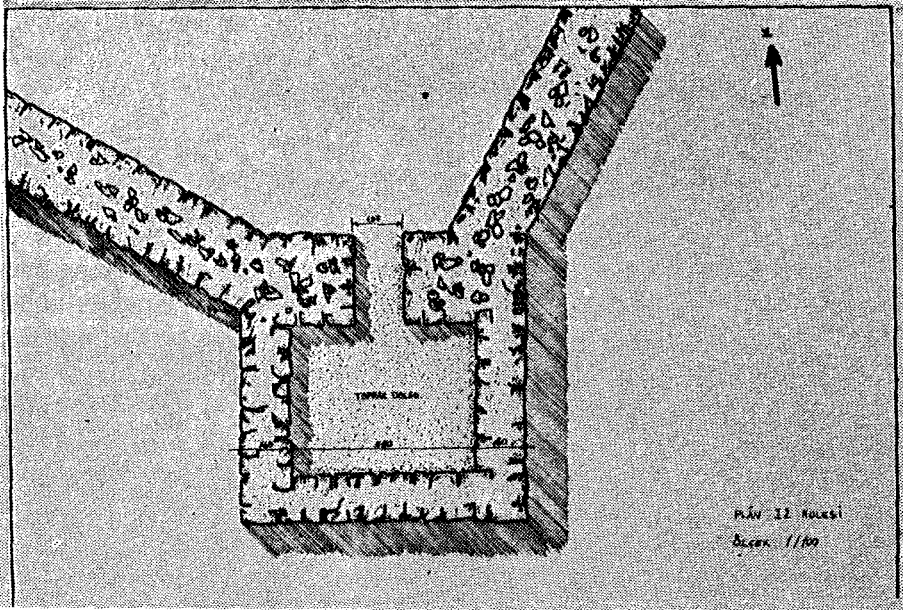
Res. 4. G2 plankaresindeki kule kapısı sur içinden görünüş.



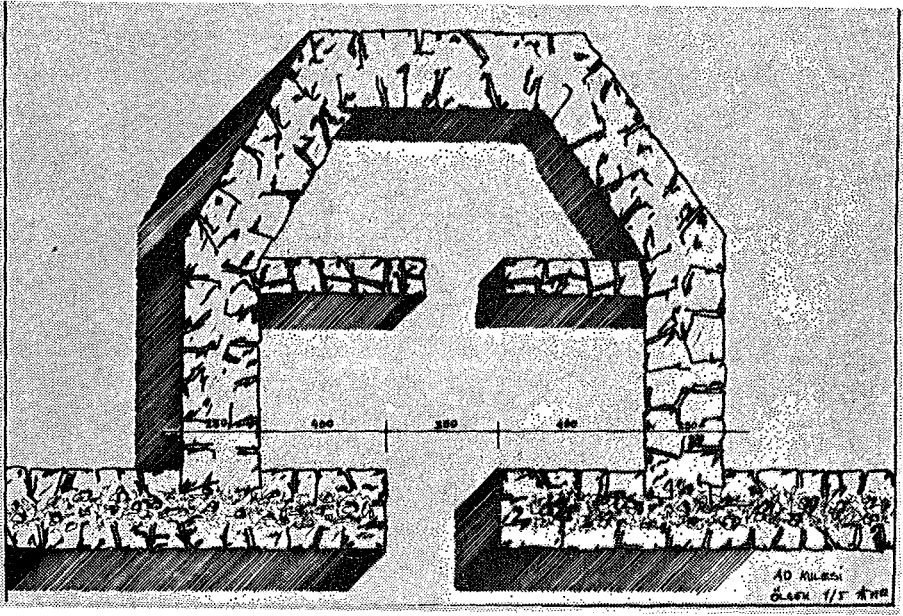
Res. 5. K4 plankaresindeki kule sur bağlantısı planı.



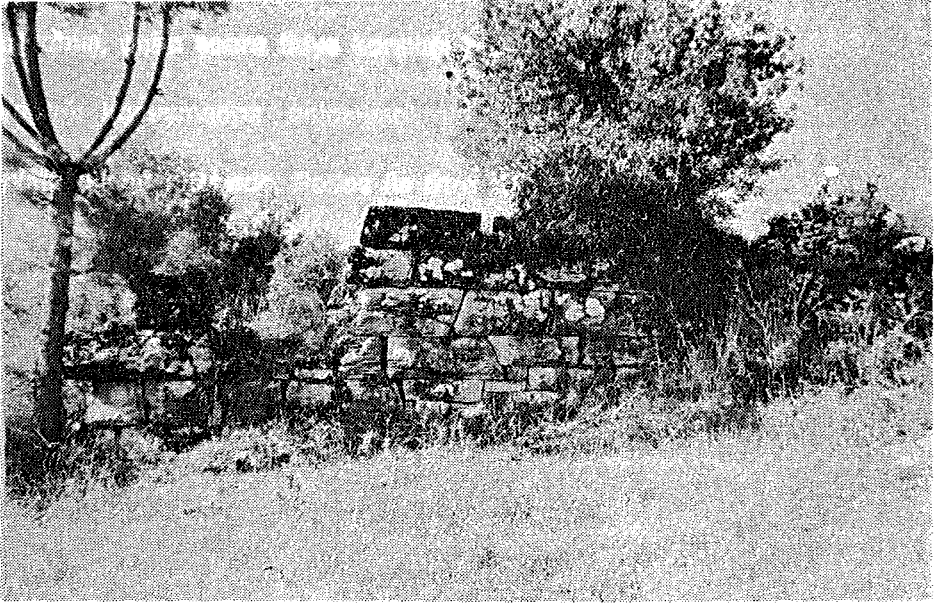
Res. 6. A1 plankaresindeki kule ve sur bağlantısı planı.



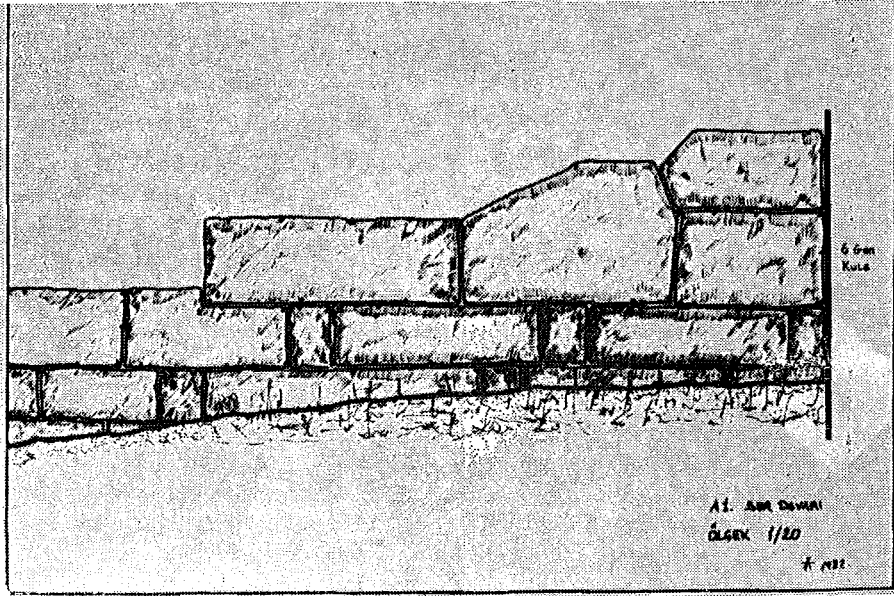
Res. 7. I2 plankaresindeki kule ve sur bağlantı planı.



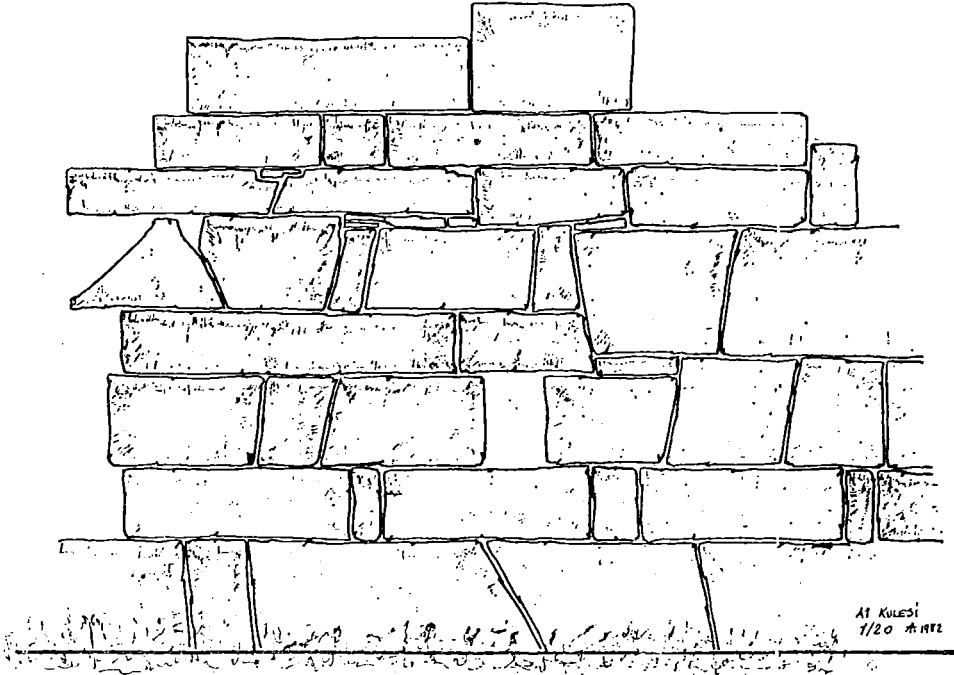
Res. 8. AO plankaresindeki kule ve sur bağlantı planı.



Res. 9. Aşağı şehir sur duvarlarından görünüş.



Res. 10. A1 plankaresindeki sur duvarı örgü sistemi.



Res. 11. A1 plankaresindeki kulenin duvar örgü sistemi.

İSAURİA BÖLGESİ YÜZEY ARAŞTIRMASI

MUSTAFA YILMAZ (*)

1988 - 1989 yaz mevsiminde S. Ü. Araştırma Fonu Başkanlığı desteğinde Bozkır İlçesi sınırları içerisinde bir yüzey araştırması yürüttük (1).

Bilindiği gibi Dağlık Cilicia'nın (2) Lycaonia ile sınır olduğu Bozkır - Hadim İlçeleri, genellikle İsauria olarak ayrı bir bölge biçiminde değerlendirilmiştir.

Bizim asıl çalışma amacımız, öncelikle bu bölgenin yer üstü arkeolojik malzemesinin tesbitini yapmaktır. Çalışmalarımız devam etmekte olduğundan daha önce literatürde fazla değinilmeyen malzemeyi, elde ettiğimiz birkaç merkezle bölgenin arkeolojik ve tarihsel potansiyelini kısaca anlatmaya çalışacağız.

1 -- PINARCİK

Pınarcık köyü (Harita 1), Bozkır İlçe merkezinin 14 km kuzey doğusundadır. Burası eski Bozkır - Konya yolu güzergahında olup, bugün sta-

(*) Selçuk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi Sekreteri.

(1) Yüzey araştırmalarım sırasında, bana en büyük maddi desteği sağlayan Selçuk Üniversitesi Araştırma Fonu Başkanlığına, çalışmalarımda gerekli kolaylığı sağlayan Sayın Dekanım Prof. Dr. Nadir Doğan ve Dekan yardımcıları Prof. Dr. Muharrem Şen ile Prof. Dr. Salih Yıldız'a, Bozkır Kaymakamı Turan Çuhadar'a, Bozkır Belediye Başkanı Mehmet İşler'e ve çevre Kasaba, köylerin Belediye Başkanları ile Muhtarlarına, İlçe Jandarma Komutanlığına, İlçe Sağlık ve Tarım eski Müdürü Sami Vurucu'ya, bu arada beni çalışmalarımda yönlendiren ve destek olan Sayın Hocalarım Prof. Dr. Ramazan Özgan, Doç. Dr. Levent Zoroğlu ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet A. Tırpan'a teşekkür etmeyi bir borç biliirim.

(2) Antik çağda Amanoslardan başlayarak Manavgat Çayına kadar uzanan ve Cilicia olarak adlandırılan bölgenin, Limonlu ile Manavgat Çayları arasındaki dağlık kısım, Cilicia Tracheia veya Cilicia Aspera olarak adlandırılmış ve bugün hala tartışma konusu olan İsauria Bölgesi sınırlarının Dağlık Cilicia'daki konumu ve bu adı ne zaman aldığı, bizim buradaki ele aldığımız konu yönünden ayrıca üzerinde durulmamıştır.

bilize bir yolla ulaşılmaktadır. Köyün yaklaşık 3 km güneyinde Sekizsar-
nıç (Res. 1) yöresinde toprak üstünde bazı mimari parçalar görülmekte-
dir. Köylüler, genellikle yapı taşı ihtiyacını burada yaptıkları kazılarda
buldukları malzeme ile gidermektedirler. Gerçekten de bugün köy evle-
rinde ve çeşmelerinde buradan getirilmiş düz veya üzeri kabartmalı taş-
lar olduğu gibi, birkaç da kitabe bulunmaktadır.

Bugüne kadar yaptığımız çalışmalarda Pınarcık köyü hakkında bir
araştırmaya rastlayamadık. Pınarcık köyünün bulunduğu yer itibariyle,
antik çağda bizim İsaura Vetus olarak lokalize ettiğimiz Bozkır'dan baş-
layarak Hatunsaray (Lystra)dan geçen ve İconium'a ulaşan antik yolun
hemen üzerindedir. Ayrıca İsaura Nova (Zengibar Kale)dan gelen yol da
bu yola bağlanmaktadır (Har. 2).

Burada tesbit ettiğimiz eserlerden ilki, İsa Aslan'ın evinin duvarında
bulunan bir mezar stelidir. Stelin boyu 68 cm, eni 34 cm dir. Duvar için-
deki yaklaşık kalınlığı 30 cm kadardır. Stelin görünen yüzünde, dört sü-
tunun taşıdığı iki üçgen alınlıklı aedicula ve bu ikisi arasında yer alan
kemerli aedicula içinde kabartmalar bulunmaktadır. Ortadaki Aedicula'-
da yanyana iki figür yer almaktadır. Fazla tahrip olmasına rağmen her
ikisinin de erkek figürü olduğu anlaşılmaktadır. Yanlarda ise, Aedicula-
ların üçgen alınlığını da örten birer buğday başağı (?) tasvir edilmiştir.
Aediculalar arasında üstte daire içerisinde çarkı felek süsü bulunmak-
tadır (Res. 2).

Hasan Aslan'ın evinde tesbit ettiğimiz 3 stelden ilki (Res. 3) yukarı-
da tarif ettiğimiz biçimde olup, eni 53 cm, boyu 78 cm, duvar içindeki ka-
lınlığı 39 cm dir. Ancak bunun üst silmesinde ve onun altında kitabesi
bulunmaktadır. Dört sütunun taşıdığı Aediculaların kemerli olanı içinde,
bir erkek bir kadın cepheden tasvir edilmiştir. Yandaki Aediculalar için-
de ise, solda bir Karya tipi balta, sağda ise eğik uçlu bir bıçak veya orak
tasvir edilmiştir (3). Kemerli Aedicula ile diğer Aedicuların arasına da
sol tarafta yarım ay içine bir N harfi yapılmıştır. Sağ tarafta ise çarpız-
lamasına iki küçük kılıç (?) ve hemen bunların arasından yukarıya doğru
bir ok işareti bulunmaktadır.

İkinci stel de aynı duvarda birinci stelin biraz üstünde bulunmakta-
dır. Üzeri tamamen düzeltilmiş kireç taşı üzerine yan yana üç kadın figü-
rü tasvir edilmiştir. Tamam olmayan stel, alttan ve yandan tahrip olmuş-

(3) A. Margaret Ramsay, "Examples of Isaurian Art: The Screen in Isaurian
Monuments", *Anatolian Studies Presented to S. W. M. Ramsay*, 1923,
Manchester, 324. figür 1'deki tasvirle bu saydığımız aletler karşılaştırıla-
bilir.

tur. 40 x 45 cm ölçülerindedir. Sağ elleri göğüs kısmını kapatmış, sol elleri ise, aşağı doğru sarkmış durumdadır. Üçü de başlarından itibaren örtünmüşlerdir. Saçları bu örtünün altından hafifce belli edilmiştir. Başları arasında üzüm salkımları tasvir edilmiştir (Res. 3).

Hasan Aslan'ın evinde tesbit edilen 3. stel ise kaliteli siyah mermerden yapılmış olup, üzerinde üç figür yer almaktadır. Ölçüleri 55 x 43 cm dir. Figürlerden ortadaki erkek, solundaki bir kadın ve sağ tarafta da bir erkek çocuğu tasvir edilmiştir. Figürlerden ortadaki belki bir savaşçı erkek figürünü tasvir etmektedir. Başında bulunan miğferi ile elbisesi sanki bütünleşmiş gibidir. Elbise diz kapaklarının hemen üzerinde yanlara ayrılarak bir üçgen meydana getirmektedir. Erkek çocuk figürünün elbise sitili de ortadaki savaşçının elbisesine benzemektedir. Kadın figürünün elbisesinin kıvrımları yatay ve dikey çizgiler halinde ayaklarına kadar uzanmaktadır. Aynı stelin konduğu duvarın iç yüzündeki diğer yüzü, oyularak belki de ikinci defa kullanılmıştır. Bunun görünen ölçüleri dıştan dışa 60 x 40 cm, içten içe 50 x 25 cm dir. Derinliği de 19 cm dir. (Res. 4 - 5). Buradaki tasvir, kanımızca bir aile tasviridir. Aile reisi bir savaşçı olarak gösterilmiş ve yanında karısı ile oğlu tasvir edilmiş olmalıdır.

2 — HARMANPINAR

Daha önce adı Meyre olan bugünkü Harmanpınar Kasabasında da yukarıda tanıttıklarımızdan kısmen değişik başka stellere de rastladık. Harmanpınar Kasabası Bozkır'a 10, km uzaklıktadır (Harita 1). Harmanpınar, Bozkır - Seydişehir yolu üzerinde olup, aynı zamanda Beyşehir Gölü (Karalis) ve Suğla Gölü (Trogitis) nün yanından İsaura Vetus'a gelen antik yolun hemen kıyısında (Harita 2).

Buradakilerden ilki, köy camisinin minaresinin en alt kısmında bulunan Lahiddir. Görünen uzun yüzde sütunlar arasında üç, kısa yüzde de iki figür yer almaktadır (Res. 6). Boyu 90 cm, eni 36 cm ve derinliği 39 cm ölçülerindedir. Uzun yüzde her iki köşede lon başlıkları taşıyan birer burmalı sütun vardır. Bunlar arasındaki diğer sütunların gövdesi ise, yukarıya doğru uzun yapraklar şeklinde ve kabartma olarak gösterilmiştir. Bu iki sütunun arasında da bir girland mevcuttur. Hatta girlandın sütunlara bağlandığı kısımlardan aşağıya doğru bağlar sarmaktadır. Lahdin alt silmesinde ise inci dizisi, yatay olarak yapılmış yaprak (girland) bezeli bir silme ve bir ip motifi yapılmıştır. Kısa yüzde ise bu alt silme düz bırakılmıştır. Sütunlar arasına birer kadın figürü yerleştirilmiştir. En sağdaki kadın figürünün yüzü fazlasıyla tahrip olmuştur. Sağ eli göğsü üzerindedir ve cepheden tasvir edilmiştir. Üstündeki elbiselerden diz kapağına kadar vücudu örten elbise, daha kalın bir kumaştan yapıldığı için göbek

üzerinde geniş yaylar yapan kıvrımlar gösterilmiştir. Alttaki elbise ise diz kapağının altından ayak bileklerine kadar vücudu örtmekte olup, kıvrımları dikey çizgiler halinde ve ince verilmiştir. Böylece ikinci elbisenin daha ince bir kumaştan yapıldığı anlaşılmaktadır.

Ortadaki figür de ise sağ el göğüs hizasından biraz aşağıya inmiş ve göbek hizasındadır. Sol baştaki figürün sağ eli de göğüs hizasındadır. Gerek ortadaki gerek sol baştaki figürlerin elbiseleri de yukarıda anlattığımız figürün elbise özelliklerini taşımaktadırlar. Lahid tarihlemesine yardımcı olacak unsurlardan en önemlisi inci dizisi biçimi, bu Lahid M.S. 2. veya 3. yüzyılda yapılmış olduğunu göstermektedir. Edindiğimiz bilgilere göre bu Lahid, 35 yıl önce Harmanpınar köyü içindeki Ahmet Şen'in bahçesinde bulunmuştur. Köy camisinin minaresi yapılırken getirilip buraya konduğu köylülerce ifade edildi.

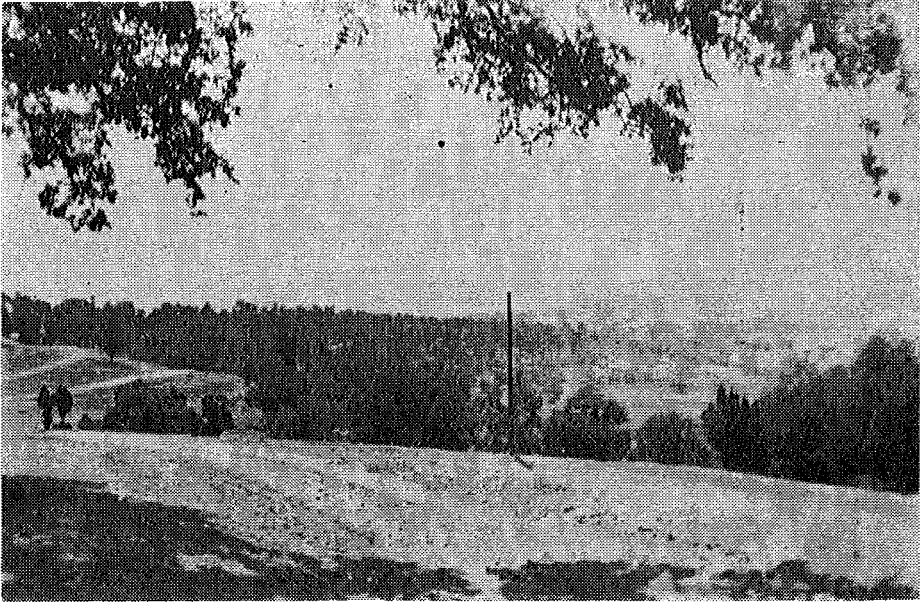
İkinci buluntu da Harmanpınar köy meydanındaki çeşmenin istinad duvarında bulunan steldir (Res. 7). Eni 75 cm, boyu 61 cm dir. Stelin üzerinde yalnız kemerli iki Aedicula ve arasında da figürler yer almaktadır. Stelin duvar içine ne kadar girdiğini tesbit etmek mümkün değildir. Soldaki Aedicula içerisinde gallop halinde bir atın üzerinde bir süvari tasvir edilmiştir (4). Süvarinin yıpranmış olmasından dolayı detayları üzerinde fazla duramamaktayız. İkinci Aedicula içinde ise cepheden tasvir edilmiş biri kadın, biri erkek diğeri de çocuk olmak üzere üç figür yer almaktadır. Ortadaki kadın figürü başını sağa çevirmiş durumda erkek figüre ve süvariye bakmaktadır. Sağ eli göğüs hizasındadır. Stelin üzeri fazla tahrip olduğu için diğer figürlerde detaylar ne yazık ki belli değildir.

Aynı stelin bulunduğu duvarın üzerinde, duvara betonla raptedilmiş bir Lahit kapağı bulunmaktadır (Res. 8). Lahit kapağı Pamphylia tipi semardam çatı şeklindedir. Alınlığın ortasında çarkı felek motifi bulunmaktadır. Yan akroterler spiraller şeklinde gösterilmiştir. Tepe akroteri ise tahrip olduğundan buradaki motifi söylemek mümkün değildir. Kapağın üzerine başı tahrip olmuş bir aslan tünemiştir. Aslan tipi, bizim bu bölgede gördüğümüz diğer aslan tiplerinden farklı değildir.

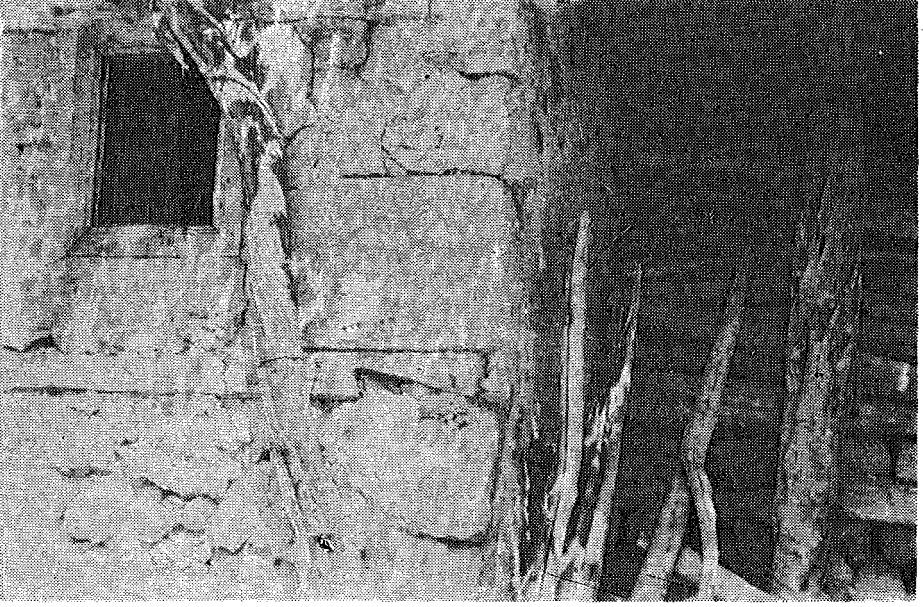
- (4) İlk çağ sanatında atların hareket halinde pozisyonları iki İkonografik biçim gösterir. Bunlardan biri, atın arka bacaklarının paralel biçimde ve gergin olarak yere bastığı, ön bacaklarının da buradaki stelde olduğu gibi ileriye doğru fırlamış bir biçimde havada olduğu tiptir. Bu tip, G. Rodenwaldt tarafından Pers Tipi olarak adlandırılmış (G. Rodenwaldt Griechische Reliefs aus Lykien, 1933, 14 ve devamı, 18) olup, Harmanpınardaki bu stelin üzerindeki atın hareketi ve Rodenwaldt'ın tarif ettiği Pers Tipine uymaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için (Bakz. L. Zoroğlu "Kültepe'de Bulunan Hellenistik Çağa ait bir Amphora" S. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi 1, 1981. sh. 247. Dipnot 33).

Bu Lahid kapağının bulunduğu yerde çeşme havuzu ortasına konmuş bir başka Lahid kapağı vardır (Res. 9). Yeleleri birbirine paralel çizgilerle yapılan çengel motifi biçimindedir. Pençereleri gergindir. Bu görünüşleri ile mezarın koruyucusu durumundadır. Başını hafifce sağa çevirmiş olup, ön kısımda bir üçgen alınlık vardır.

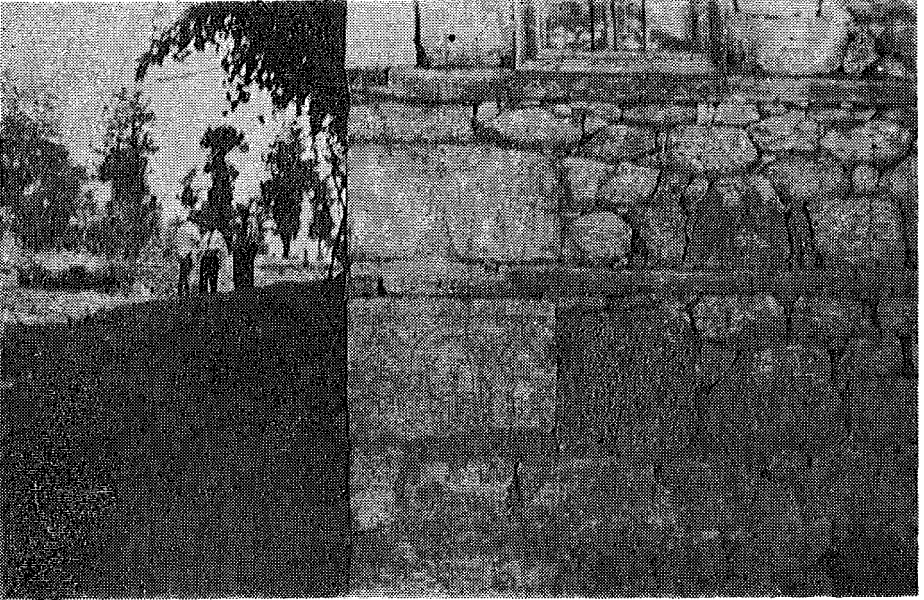
Harmanpınar köyünün Bulumya diye adlandırdığı yöredeki bahçeler içinde yıkık bir evin duvarında süvari tasvirli bir stel daha bulunmaktadır (Res. 10). Ölçüleri 65 x 44 cm dir. Stelin gerek sağ tarafı gerek üst tarafı tamamen kırılmıştır. Bu yüzden Aedicula fazla belirgin değildir. Sağ kısımda yine gallop halinde bir atın üzerinde süvari tasvir edilmiştir. Atın görünen kısmı çok canlıdır. Sol kısımda ise başları kopmuş halde iki figür yer almaktadır. Bu durum figürlerin erkek mi kadın mı olduğunu engellemektedir. Stelin ortasındaki sütun ile figürler arasında bir meşale (?) bulunmaktadır. En alt kısımda ise yarım kalan kitabesi bulunmaktadır.



Resim. 1 - Sekiz Sarnıç'dan bir görünüş.



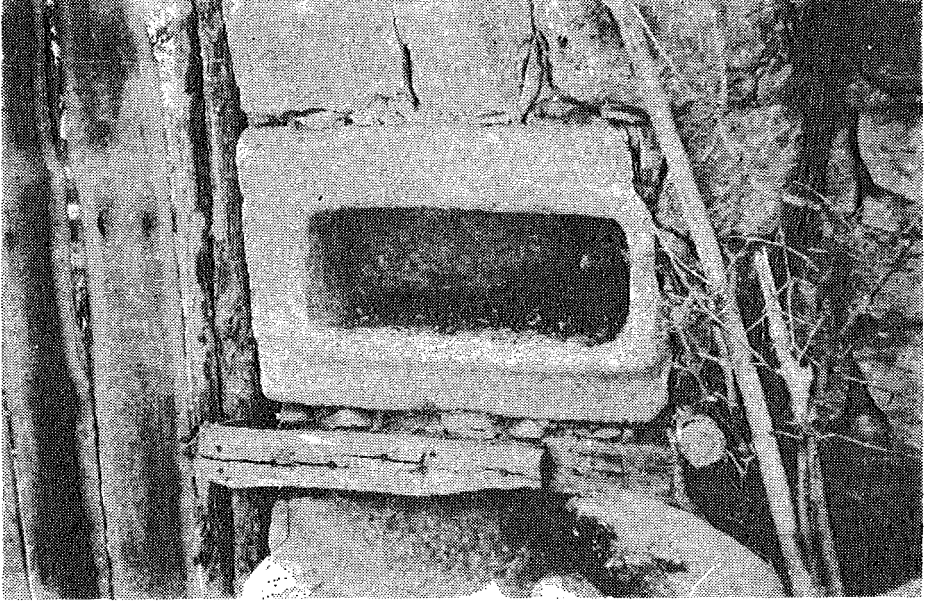
Resim. 2 - İsa Aslan'ın evinde bulunan Stel.



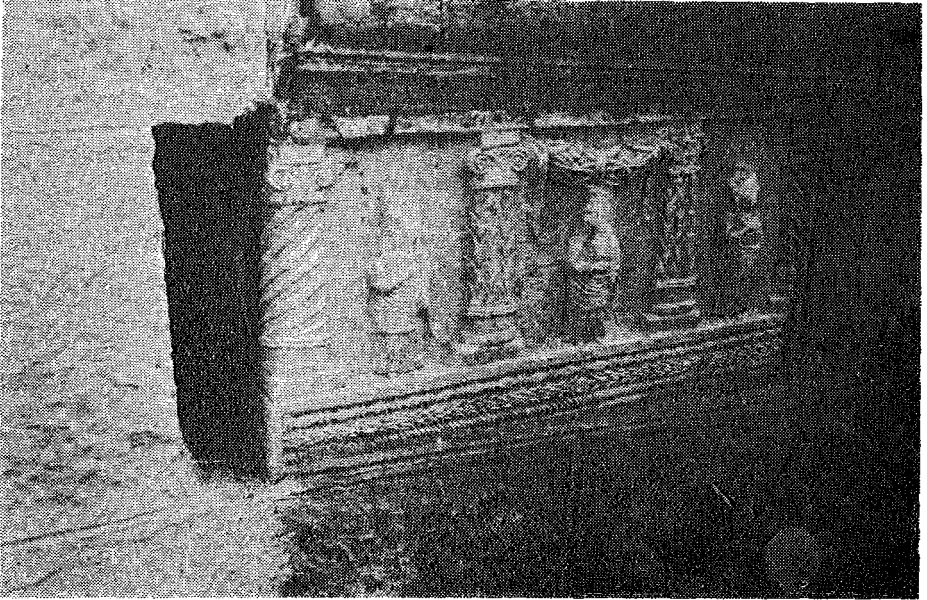
Resim. 3 - Hasan Aslan'ın evinde bulunan Steller.



Resim.4 - Hasan Aslan'ın evinde bulunan Stel.



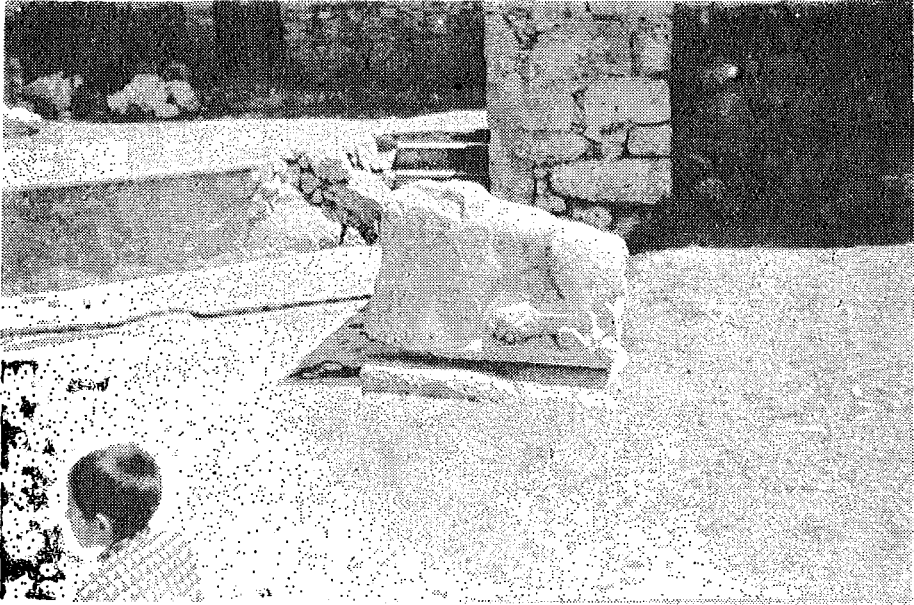
Resim. 5 - Hasan Aslan'ın evinde bulunan Stel.



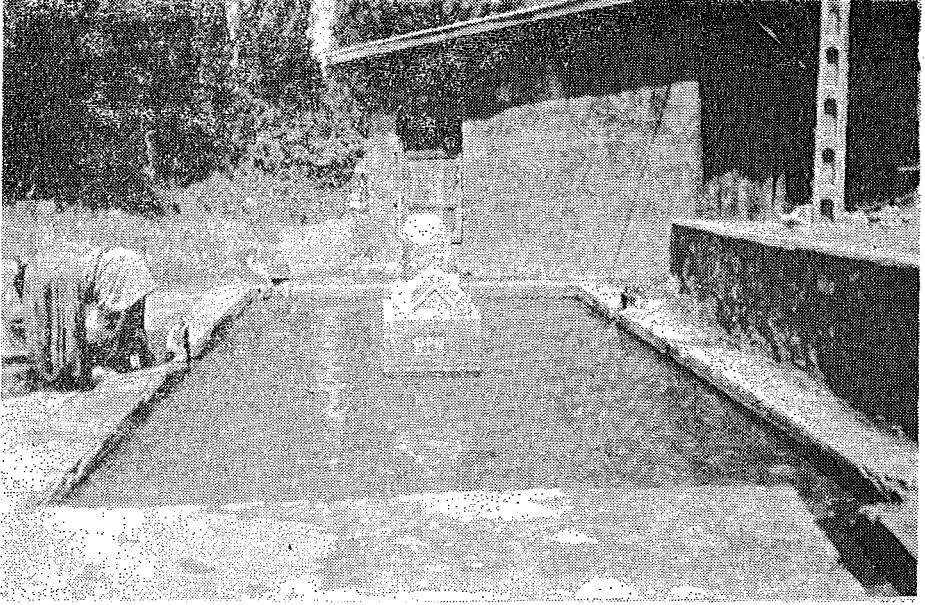
Resim. 6 - Harmanpınar Camisi Minaresinde bulunan Lahid



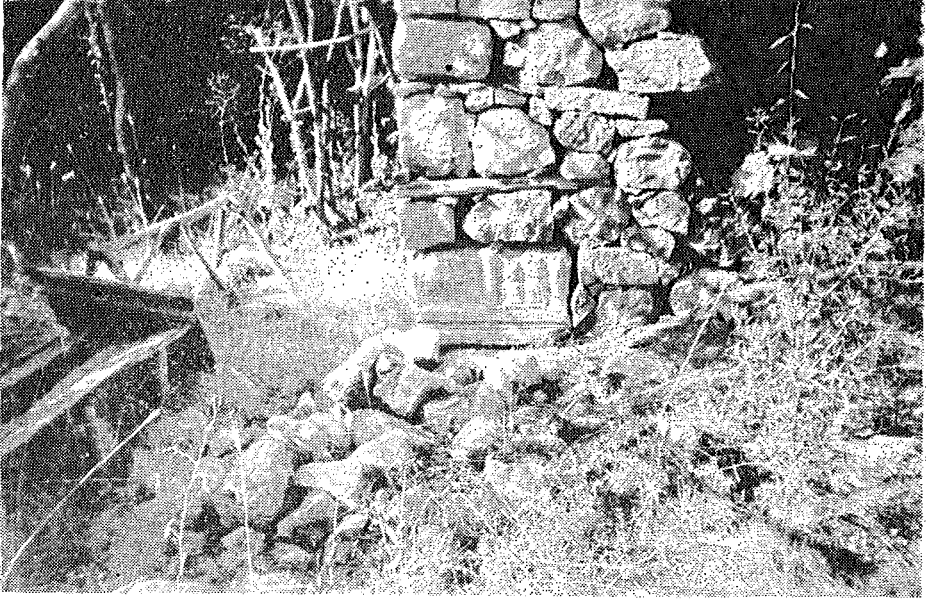
Resim.7 - Harmanpınar eşmesinde bulunan Stel.



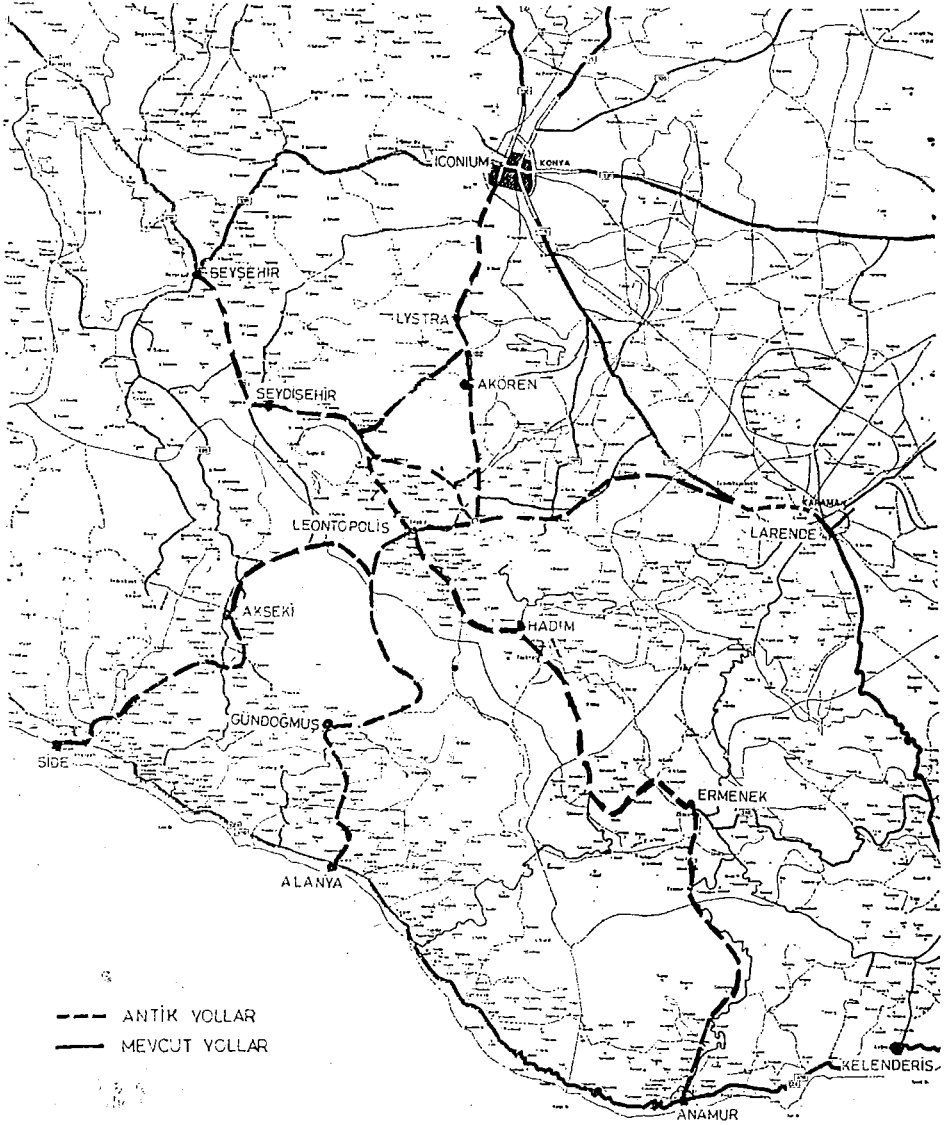
Resim.8 - Harmanpınar eşmesi yanında bulunan Lahid Kapağı.

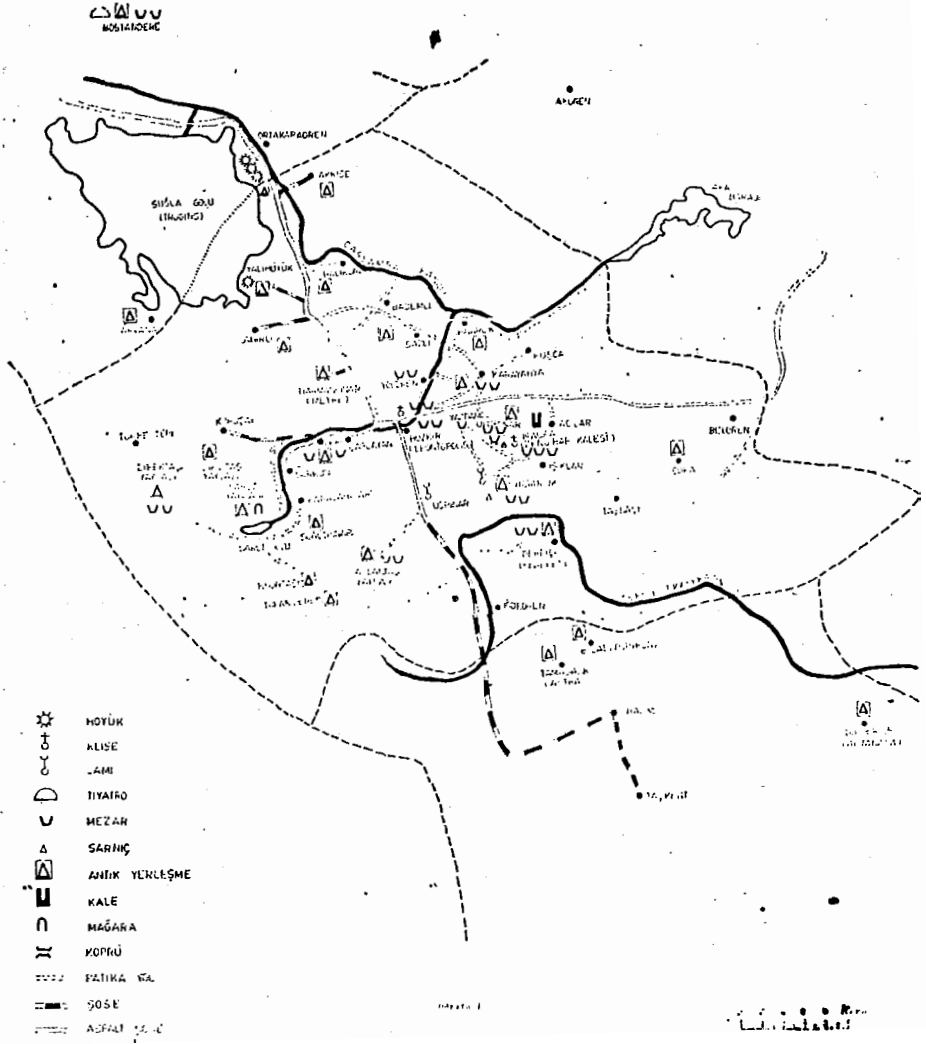


Resim. 9 - Harmanpınar eşmesi Havuzu içinde bulunan Lahid Kapağı



Resim.10 - Harmanpınar - Bulümya yöresinde bulunan Stel.





SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
FEN - EDEBİYAT FAKÜLTESİ
EDEBİYAT YAYINLARI

- Prof. Dr. Yusuf BOYSAL - **Arkaik Devir Heykeltraşlığı**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1979.
- Doç. Dr. Olcay ÖNERTOY - **Tanzimat Döneminde Edebiyat Anlayışı**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1981.
- S. Ü. **Edebiyat Fakültesi Dergisi 1**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1981.
- S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, **Edebiyat Dergisi 2**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1983.
- S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, **Edebiyat Dergisi 3**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1986.
- Prof. Dr. Harun TOLASA - **Temeşvarlı Osman Ağa**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1986.
- Doç. Dr. Önder GÖÇGÜN - **Eski ve Yeni Harflerle Yeni Türk Edebiyatı Metinleri I**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1987.
- S. Ü. Fen - Edebiyat Fakültesi, **Edebiyat Dergisi 4**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1987.
- Prof. Dr. Muharrem ŞEN - **La Jalousie De Robbe - Grillet Et La Nouvelle Technique Romanesque**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1989.
- Doç. Dr. Nilgün ÇELEBİ - **Sosyoloji Nedir?**, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya, 1990.

