

Birey ve Toplum

Sosyal Bilimler
Dergisi

Güz 2023 . Cilt 13 . Sayı 2

BiLsam

Birey ve Toplum

Altı Aylık Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Individual & Society
Cilt/Volume: 13 Sayı/Number: 26
Yıl/Year: 2023
ISSN: 2146-4634 & E- ISSN 2148-2071

Sahibi / Owner
BİLSAM

Baş Editör / Editor in Chief
Osman KARACAN (Dr., İnönü Üniversitesi)

Editörler / Editors
Tuba Nur UMUT (Dr., Ankara Üniversitesi), İbrahim YETİŞ (Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Nesibe KANTAR (Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi), Serhat KUMBALI (Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Mehmet DEMİRHAN (Çukurova Üniversitesi), Bülent YAŞAR (İnönü Üniversitesi), Emine Yiğit (Mardin Artuklu Üniversitesi), İsmail TORAMAN (İnönü Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri
Mustafa Yunus GÜMÜŞ (Malatya Turgut Özal Üniversitesi) Sare UZAN (İnönü Üniversitesi), Kübra GÖK SOLAK (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi), Meryem TORAMAN (MEB).

Yayın Kurulu / Editorial Board
Emin ÇELEBİ (Dr., İnönü Üniversitesi), Mustafa ARSLAN (Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi), Mustafa ÇEVİK (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Ebru Burcu YILMAZ (Dr., İnönü Üniversitesi), Mehmet SAĞLAM (Dr., İnönü Üniversitesi), Gökhan TUNCEL (Dr., İnönü Üniversitesi), Oğuzhan GÖKTOLGA (Dr., İnönü Üniversitesi), Musa ÖZTÜRK (Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yılmaz DEMİRHAN (Dr. Dicle Üniversitesi), Mohsen HABİBİ (Dr., Allame Tabatabai Üniversitesi), Jamal Al SHALABI (Dr., Hashemite-University-Zarqa), Ayman HAYAJNEH (Dr., Yarmouk University), Masood Nawaz KALYAR (Dr., GC University Faisalabad), Saed ENVARI-ALLAME (Dr., Tabatabai Üniversitesi), Saim KAYADİBİ (Dr., International Islamic University Malaysia), Merziyye NECEFOVA (Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi), Tuba Nur UMUT (Dr., Ankara Üniversitesi), Nesibe KANTAR (Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi), Osman KARACAN (Dr., İnönü Üniversitesi), İbrahim YETİŞ (Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi),

Danışma Kurulu / Advisory Board
Emin ÇELEBİ (Dr., İnönü Üniversitesi), Mustafa ARSLAN (Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi), Mustafa ÇEVİK (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Ebru Burcu YILMAZ (Dr., İnönü Üniversitesi), Gökhan TUNCEL (Dr., İnönü Üniversitesi), Oğuzhan GÖKTOLGA (Dr., İnönü Üniversitesi), Musa ÖZTÜRK (Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yılmaz DEMİRHAN (Dr. Dicle Üniversitesi), Mohsen HABİBİ (Dr., Allame Tabatabai Üniversitesi), Jamal Al SHALABI (Dr., Hashemite- University-Zarqa), Ayman HAYAJNEH (Dr., Yarmouk University), Masood Nawaz KALYAR (Dr., GC University Faisalabad), Saed ENVARI-ALLAME (Dr., Tabatabai Üniversitesi), Saim KAYADİBİ (Dr., International Islamic University Malaysia), Ahmet KARADAĞ (Dr., İnönü Üniversitesi), Mehmet ÖNAL (Dr., İnönü Üniversitesi), Hasan ÇİÇEK (Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Tuba Nur UMUT (Dr., Ankara Üniversitesi), Nesibe KANTAR (Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi), Osman KARACAN (Dr., İnönü Üniversitesi), Hülya Özkan RİGİDERAKHŞAN (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Zekeriyya AKDAĞ (Dr., İnönü Üniversitesi), Necati ÇOBANOĞLU (Dr., İnönü Üniversitesi), Muhammad Zia-ul-Haq (Dr., Islamic Research Institute), Yahya BAŞKAN (Dr., İnönü Üniversitesi), Mehmet Nesim DORU (Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi), Ömer BOZKURT (Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi), Abdül Samet ÇELİKÇİ (Dr., Karabük Üniversitesi), Reşat AÇIKGÖZ (Dr., Selçuk Üniversitesi), Abdullah MERT (Dr., Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi), Mustafa GÜNERİGÖK (Dr., Sakarya Üniversitesi), Bahattin ÇATMA (Dr., İnönü Üniversitesi), Muhammed Hüseyin MERCAN (Dr., Marmara Üniversitesi), Hilal KAZAN (Dr. İstanbul Üniversitesi), Mustafa KARNAS (Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi), İslam CAN (Dr., Selçuk Üniversitesi), Gülşen YAĞIR AHMETOĞLU (Dr., Kırıkkale Üniversitesi), Hasan ASADI (Dr., Mohaghegh Ardabili Üniversitesi), Zohair Siamian GORJI (Dr., Shahid Beheshti University), Inam Ul Haq (Dr., Riphah Üniversitesi), Zeki BAYRAM (Dr. MEB)

Yazı İşleri Md.
Özcan ÇETİN

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, Türkçe ve İngilizce dillerinde yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan uluslararası katılımlı, hakemli, disiplinlerarası akademik bir dergidir. Dergi'nin amacı tarih, edebiyat, felsefe, ilahiyat, kamu ve sosyal bilimlerin ilgili diğer alanlarında özgün çalışmaları yayımlamak ve bu alanlardaki disiplinler arası çalışmaları özel sayılarla teşvik etmektir. Dergide yayımlanan makalelerin bilimsel, fikri ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazıların tüm yayın hakları Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi'ne aittir.

Kapak & İç dizayn
Ahmet YANAR

İletişim
Küçük Hüseyinbey Mah. Azizler 1. Sokak İstanbulluoğlu Konağı Malatya/Türkiye. Mail: osman.karacan@inonu.edu.tr
Tel: 00 90 422 323 69 80.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/birtop> © BİLSAM Yayıncılık, Malatya 2023

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Aydınlanmanın Toplumsal Düşünceye Etkisi: Cemaat ve Cemiyet Ekseninde Sosyolojik Bir Tartışma Galip BAYEZİT	5	The Impact of Enlightenment on Social Thought: A Sociological Discussion on Community And Society Galip BAYEZİT
Toplumun Cemaatten Cemiyete Dönüş Süreci: Modernite Ekseninde Kuramsal Bir Değerlendirme Kenan TAZEİDAN	27	The Process of Society's Transformation From Community To Society: A Theoretical Evaluation on The Axis of Modernity Kenan TAZEİDAN
Orhan Veli'de Klasik Şiir Geleneğinin İzleri Mehmet AKIN	47	Traces of Classical Poetry Tradition in Orhan Veli Mehmet AKIN
İkdâm Gazetesinin 31 Mart Vak'ası Karşısındaki Tavrı Hüseyin GÜNEŞ	81	The Attitude of İkdâm Newspaper Towards The March 31 Incident Hüseyin GÜNEŞ
Gilles Deleuze'de Felsefe ve Sinematografik İmge İkbal BOZKURT AVCI / Emin ÇELEBİ	111	Philosophy And Cinematographic Image in Gilles Deleuze İkbal BOZKURT AVCI / Emin ÇELEBİ
Kur'an ve Bağlam -Ahmet Nedim Serinsu, Kur'an ve Bağlam (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 383 Sayfa- Ayşe AYTEKİN	137	Kur'an ve Bağlam (The Qur'an And Context) -Ahmet Nedim Serinsu, Kur'an ve Bağlam (Istanbul: Şule Yayınları, 2012), 383 Pages- Ayşe AYTEKİN

Birey ve Toplum

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi'nin Yer Aldığı İndex ve Dijital Platformlar



Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi
Aralık 2023
Yıl 13, Sayı 2, ss.05-25.

Journal of Individual & Society
December 2023
Year 13, Issue 2, pp.05-25.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1376310>

Makale Türü: Araştırma makalesi
Geliş Tarihi: 15.10. 2023
Kabul Tarihi: 20.12.2023

Article Type: Research article
Submitted: 15.10. 2023
Accepted: 20.12.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Bayezit, G. (2023). Aydınlanmanın Toplumsal Düşünceye Etkisi: Cemaat ve Cemiyet Ekseninde Sosyolojik Bir Tartışma. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2), ss.05-25.
DOI: 10.20493/birtop.1376310

AYDINLANMANIN TOPLUMSAL DÜŞÜNCEYE ETKİSİ: CEMAAT VE CEMİYET EKSENİNDE SOSYOLOJİK BİR TARTIŞMA

THE IMPACT OF ENLIGHTENMENT ON SOCIAL THOUGHT: A SOCIOLOGICAL DISCUSSION ON COMMUNITY AND SOCIETY

Galip BAYEZİT

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye / Independent Researcher, Turkey.

galipbayezit65@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7930-0767

Öz

İnsanlık tarihinde cemaat hayatından cemiyete dönüş sürecinin belki de en hızlı yaşandığı dönem aydınlanmadır. Aydınlanma hareketi bilhassa batıda devrim niteliğinde gerçekleşmiş, fakat dünyanın her yerinde aynı oranda etkili olmamıştır. Zira batı Orta Çağ karanlığını yaşarken doğu bilim ve tekniğin zirvesindedir. Batıda aydınlanma ile başlayan hareket modernite ile kuvvet kazanarak devam etmiş, yaşanan dönüşümün etkileri günümüze kadar gelmiştir. Dolayısıyla batı için aydınlanma fikri, muhtemelen Antik Yunan'dan bugüne kadar ortaya çıkan en önemli düşünce hareketidir. Batı açısından

aydınlanmanın olumlu sonuçlarına rağmen geleneği yıkmak, kadim kurumları işlevsiz kılmak gibi birtakım olumsuz neticeleri de görülmüştür. Son tahlilde aydınlanma hareketinin suikast girişimi teşebbüste kalmış, geleneksel kurumların bir kısmı günümüze kadar gelmiş, cemaat tipi sosyal yapılar varlığını sürdürmüştür. Fakat geleneksel yapılar da yaşanan değişimden nasibini almış, büyük oranda dönüşüm geçirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Cemaat, Cemiyet, Rasyonelleşme, Modernleşme.

Abstract

Perhaps the period in the history of humanity which the transition from community life to society occurred most rapidly is the Enlightenment. The Enlightenment movement, especially in the West, revolutionized but it did not have the same level of influence everywhere in the world. This is because, while the West was experiencing the darkness of the Middle Ages, the East was at the peak of science and technology. In the West, the movement that began with the Enlightenment gained strength with modernity and its effects have continued to the present day. Therefore, the concept of the Enlightenment is probably the most significant intellectual movement that has emerged from ancient Greece to the present day for the West. Despite the positive outcomes of the Enlightenment from a Western perspective, there have also been some negative consequences, such as breaking with tradition and rendering ancient institutions ineffective. Ultimately, the Enlightenment movement fell short of attempting assassination, some traditional institutions have survived to this day, and community-type social structures have continued to exist. However, traditional structures have also undergone changes and have undergone significant transformation.

Keywords: Enlightenment, Community, Society, Rationalization, Modernization.

GİRİŞ

Sosyolojinin bilim vasfını kazanmasında ampirik çalışmaların önemi yadsınamaz. Sosyolojinin ilk dönemlerinde çalışmaların büyük bir kısmı teorik kuramlara dayanıyordu. Türkiye’de de buna benzer bir durum söz konusuydu ancak Türkiye’de ve dünyada son zamanlarda uygulamalı/ ampirik çalışmalar hız kazanmıştır. Günümüzde yapılan çalışmaların önemli bir kısmı ampirik araştırmalardan oluşmakta, bu çalışmalar ön plana çıkarılmakta, teorik çalışmalar önemini yitirmektedir. Dolayısıyla bu alanda ciddi bir boşluk oluşmaktadır. Bu nedenle cemaat-cemiyet hakkında teorik bir çalışmanın alana katkı sunacağını ümit ediyoruz.

Aydınlanma, aklın, deneyimin ön plana çıktığı, dinsel ve geleneksel otoritelere kuşkuyla bakıldığı, seküler, liberal ve demokratik toplumların ideallerinin aşamalı bir biçimde şekillenmesinin vurgulanmasıyla somutlaşan dönemi ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (Marshall, 1999, ss. 48-49). Aydınlanma, batı toplumlarının düşünsel ve kültürel gelişiminde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu hareket, bireyin özgürlüğüne, rasyonalizme ve bilimsel sorgulamaya olan vurgusuyla bilinmektedir. Bu araştırma, aydınlanma hareketinin toplumsal yapıları, bilhassa cemaat tipi sosyal yapılar üzerindeki etkisini teorik bir perspektiften incelemeyi amaçlamaktadır.

Aydınlanma hareketi, kurulu düzeni yıkmak, nevi şahsına münhasır yeni bir düzen inşa etmek gayesiyle yola çıkmıştı. Tabiri caizse bütün toplumlarda devrim gerçekleştirmek amacındaydı. Peki aydınlanma bunu ne derece gerçekleştirdi? Bu çalışmada “aydınlanmanın cemaatten beklentisi ne idi?”, “aydınlanmanın asıl maksadı neydi?”, “aydınlanma cemaate neden suikast girişiminde bulundu?”, “cemaat aydınlanmaya ne kadar direnebildi?” sorularına teorik çerçevede cevap aranmıştır.

Çalışma, literatür taramasına dayalı kuramsal bir araştırma niteliğindedir. 18.yy. aydınlanma düşüncesinin cemaatten beklentilerini, aydınlanma hareketinin toplumsal sonuçlarını, sosyolojik bir perspektiften ele almaya çalıştık. Aydınlanmanın toplumu nasıl etkilediği, hangi toplumsal sonuçları doğurduğu, daha özel olarak cemaat tipi sosyal gruplara yansımalarının ne şekilde olduğunu tartışmaya çalıştık. Araştırmanın

sonucunda; aydınlanma hareketinin, batıda cemaat tipi sosyal yapılanmaları ortadan kaldırmayı hedeflemesine rağmen bunları tamamen ortadan kaldıramadığı ancak cemaatin (sosyal grupların) çok ciddi değişim ve dönüşüm geçirmesine sebep olduğu görülmüştür.

1. Aydınlanma: Kavram ve Felsefi Temeller

Aydınlanma, 17. ve 18. yüzyılda Batı Avrupa’da gerçekleşen önemli bir entelektüel harekettir. Aydınlanmanın etkileri oldukça yaygındı ve birçok farklı alanda kendisini gösterdi. Bu dönem, bilim, felsefe, siyaset, edebiyat, din ve sanat alanlarında büyük dönüşüme neden oldu. Genel olarak aydınlanma, materyalist bir bakış açısı, rasyonellik ve bilimsel bilgi ile ilişkilendirilir (Marshall, 1999, ss. 48-49). Aydınlanma dönemi ile doğa bilimlerinde kullanılan bilimsel düşünce, insanlar ve toplumsal kurumlar üzerinde de etkili hale geldi (Arslan, 1992, s. 26). Sonuç olarak, aydınlanma döneminin etkileri sadece birkaç alanda değil, pek çok farklı alanda kendisini gösterdi. Akıl, bilimsel düşünce, insan hakları ve özgürlük gibi kavramlar bu dönemin temel özellikleriydi ve modern dünyanın oluşumunda büyük rol oynadı.

Batı fikir tarihinde aydınlanma, Yeni Çağ’ın en önemli entelektüel hareketlerinden biridir. Ancak, bu hareketin kökleri Orta Çağ’a, hatta daha eskiye, Antik Yunan’a dayanır (Kılıçoğlu, 2011, s. 181). Aydınlanmanın kökeni genellikle Newton ve John Locke’un önemli çalışmalarına dayanır. Ancak, bazıları 17. yüzyılda Bacon, Hobbes ve Descartes gibi düşünürlerin çalışmalarıyla başladığını ileri sürerler. Aydınlanmanın zirvesi, kiliseye karşıt ansiklopedistlerin etkin olduğu 18. yüzyıl Fransa’sıdır. David Hume, Adam Smith ve Immanuel Kant gibi filozoflar da bu döneme önemli katkılarda bulunmuşlardır (Marshall, 1999, ss. 48-49).

Aydınlanma düşünürleri, geleneksel kurumları ve değerleri çoğunlukla irrasyonel ve insan potansiyelini kısıtlayıcı olarak görüyordu. Eleştiri onların temel silahlarıydı. Batıl inançlar, bağnazlık ve hoşgörüsüzlük gibi olgularla mücadele ettiler, düşünce özgürlüğü için savaştılar ve feodal sınıfın imtiyazlarına karşı çıktılar. Nihayetinde, ahlaki değerleri seküler bir çerçeveye taşımaya çalıştılar. Bilime ve akla olan

derin güvenleri, onları hem çok bilgili hem de eleştirel, şüpheli ve seküler kıldı. Bu güven, onlara insancıl, iyimser ve kendinden emin bir perspektif kazandırdı (Zeitlin, 1987, ss. 1-7).

Aydınlanma düşünürlerine göre, akıl ya da deneyim tek başına gerçekliğin kavranmasını sağlamaz; bunun yerine, bilimsel yöntem aracılığıyla birleştirildiklerinde gerçek anlamda bilgiye ulaşılabilir. Aydınlanma filozofları sadece doğal dünya ile değil, aynı zamanda toplumsal ve tarihi konularla da ilgilenirler. Bu, sadece mevcut durumu anlamak için değil, aynı zamanda olabilecek olanı da keşfetmek için de önemlidir. Mevcut sosyal ve doğal düzenleri eleştirel bir yaklaşımla incelerler, bu da sonraki sosyolojik teorilere temel oluşturmuştur (Zeitlin, 1987, ss. 1-7). Comte, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin toplumsal yapıları yeterince anlayamadıklarını, bu yüzden de birbiriyle bağlantılı olan toplumsal sistemleri tam olarak kavrayamadıklarını iddia eder. Comte'un fikirleri "toplumsal bütün" kavramını ve "sosyoloji" disiplinini şekillendirmiştir (Marshall, 1999, s. 106).

Aydınlanma, 18. yüzyıldan itibaren Batı'da ortaya çıkan kültürel akım olarak da değerlendirilmektedir. Gerçek anlamda aydınlanmanın ötesine geçmek için, toplumun manevi değerlerinin tamamını incelemek gerekmektedir. Bu, araçsal akıl ve bireyciliği aşan hümanist bir vizyon oluşturabilir (Weing, 2007, s. 27). Bir başka açıdan aydınlanma, bir tür hümanizmdir ve hümanist düşüncenin gelişimine büyük katkı sunmuştur (Arslan, 1992, s. 31).

Liberalizm, köklerini aydınlanmadan alan ve genellikle batı demokrasilerinin ana ideolojisi olarak kabul edilen bir doktrindir. Ancak, liberalizmin birçok farklı türü ve karmaşık formu olduğunu unutmamak önemlidir. Liberalizm her türlü otoriter veya totaliter rejimle -ister monarşik ister feodal, ister askeri, isterse dini veya topluluk temelli olsun- çatışır. Bu duruşu, bireylerin ve grupların otoriter baskılara karşı kendilerini savunabilmelerine olanak sağlar. Pratikte bu, bir yandan bireylerin kamusal alanda ve özel mülkiyet hakkında belirli haklara sahip olmaları, diğer yandan da din, ifade özgürlüğü ve toplantı özgürlüğü gibi konularda serbest olmaları anlamına gelir (Marshall, 1999, s. 456).

Aydınlanma, toplumda herhangi bir sosyal grubun veya sınıfın özel ayrıcalıklarının reddedilmesi gerektiğini vurgulayan bir dönemdir. Bu dönemde kilise ve ruhban sınıfının toplum üzerindeki etkisi azaltılmış ve egemenliğin asıl olarak halkın elinde olduğu kabul edilmiştir (Arslan, 1992, s. 30). Bilhassa Fransız aydınlanma düşünürleri, kilise ve ruhban sınıfına karşı net bir tavır almışlardır. Bazıları, dinin kendisine de eleştirel bir yaklaşım benimsemiştir (Arslan, 1992, s. 26). Aydınlanma sayesinde ahlaki değerler artık dini doktrinlerin etkisinden bağımsız hale gelmiştir. Bu, ahlakın dini otoriteden bağımsız bir yapı kazandığını göstermektedir (Arslan, 1992, s. 28). Benzer şekilde, siyaset ve siyasi yapılar da kilise ve ideolojik etkilerden uzaklaşmış ve daha bağımsız hale gelmiştir (Arslan, 1992, s. 29).

Rasyonel bir bakış açısıyla hareket eden aydınlanma hareketi ve modernite, neredeyse tüm toplumsal unsurları yeniden yapılandırmayı hedeflerken, birey ve toplum arasında net ayrımlar oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşım toplumsal yapıda dönüşüme ve değişime yol açmaktadır. Sonuç olarak, toplum içinde bireyler arasındaki sosyal ilişkiler yeni bir canlılık kazanmakta ve bu gelişme toplumun genel yapısına da yansımaktadır (Toprak, 2019, s. 30).

Batının aydınlanma hareketi, Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi’ni de şekillendirmiştir. Türkiye’nin aydınlanma sürecinin anlaşılabilmesi için, ilk olarak devlet-toplum ilişkisi çerçevesinde bu bağlantıya odaklanmak gerekmektedir. Osmanlı’nın çöküşüyle yerini alan Türk ulus-devleti, cumhuriyetin kurulması ve halk egemenliği temelli bir devlet yapısının inşası, vatandaşların anayasal eşitlik ile sosyal alandaki dönüşümü, okur-yazar oranının yükseltilmesi ve kırsal nüfusun modernleştirilmesi, aydınlanma ideallerinin Türkiye’de nasıl etkin olduğunun göstergeleridir. Bu tarihsel dönüşümü sağlayan koşullar ve sosyo-politik hedefler, Türkiye’nin modernlik ve gelenek arasındaki mevcut çatışmalarını anlamak için de oldukça önemlidir (Gümüşlü, 2017, ss. 127-128).

Bu dönemdeki fikirler, yalnızca batıyı etkilemekle kalmamış, birçok toplumu ve hükümet biçimini de etkilemiştir. Türkiye gibi ülkelerde aydınlanma döneminin fikirlerinin modern devlet yapısının

oluşturulmasına ve laiklik anlayışının benimsenmesine katkı sağladığına şahitlik etmektedir. Ancak aydınlanmanın getirdiği bu yeni perspektif, toplumun bir kesimi tarafından tam anlamıyla kabul görmemiştir. Bu konu üzerinde yürütülen tartışmalar günümüze kadar devam etmiştir.

2. Cemaat ve Cemiyet Kavramının Sosyolojik Temelleri

Sosyolojide yapılan toplum sınıflandırmalarında, ilişki tarzının ve sosyal dayanışmanın niteliği önemli bir yere sahiptir. Bu sınıflandırmaların en bilinenleri Durkheim, Tönnies ve Cooley' in toplum tasnifidir. Durkheim'in mekanik dayanışmaya dayalı toplum tipi Tönnies'in Cemaat tipi toplum türüne, Cooley'in birincil ilişkilere dayalı birincil gruplara; yine Durkheim'in organik dayanışmaya dayalı toplum tipi Tönnies'in cemiyet tipi toplum türüne, Cooley'in ikincil ilişkilere dayalı ikincil gruplara karşılık gelmektedir (Tatar, 1999). Ayrıca yapılan toplum tasniflerinden en kapsamlısı "geleneksel toplum" ile "modern toplum" ayrımıdır. Geleneksel toplum yukarıda birinci sırada saydığımız toplum türlerinin, modern toplum ise ikinci sırada saydığımız toplum türlerinin özelliklerini barındırmaktadır.

Cemaat üzerinden yürütülen kimlik ve farklılık politikaları, cemaat kavramının mahiyetini açıklamayı gerektirmektedir. Kavramın geçmişten günümüze devam eden ve değişen özelliklerini incelemek meselesinin anlaşılmasını kolaylaştırır (Tatar, 2017, s. 293). Cemaat olgusu, kimlik ve farklılık politikaları açısından önemlidir. Cemaat, belirli bir yerde yoğun bir dayanışma ve birlik ruhuyla yaşayan bir insan grubu olarak tanımlanmaktadır (MacIver & Page, 1994, s. 22). Tönnies'e göre, cemaat ilişkileri daha ziyade dostluk ve kardeşlikle, cemiyet ilişkileri ise karşılıklı menfaat ve sözleşmelerle şekillenir (Tönnies, 2000, ss. 208-209). Cemaat-cemiyet ayrımını Gemeinschaft-Gesellschaft şeklinde yapan ilk düşünür Ferdinand Tönnies'dir.

Tönnies, cemiyet hayatının karmaşık yapısından dolayı mekanik dayanışmanın ön plana çıktığını belirtir. Cemaat hayatı, örf ve adetler, kırsal yaşam ve yoğun bir "biz" bilinciyle şekillenirken, cemiyet

hayatı bireysellik, şehirleşme ve yazılı hukuk gibi unsurlarla karakterizedir (Erkal vd., 1997, ss. 69-70). Sosyoloji literatüründe kullanılan cemaat kavramının belirsiz olması, onun komşuluktan ulusa kadar çok geniş alandaki sosyal gruplar için söz konusu olmasından kaynaklanır. Cemaat dayanışmacı olabileceği gibi rekabetçi veya ötekini dışlayıcı özelliğe de sahip olabilmektedir (Bozkurt, 2006).

Cemaat ve cemiyet ayrımı, idealize edilmiş geleneksel ve modern toplum kavramlarıyla benzerlik gösterir. Ancak gerçekte, toplumlar bu ideal tiplerin karışımını yansıtır. Durkheim ve Weber'in çalışmaları, bu konseptlerin entelektüel temellerini oluşturur. Tönnies'e göre, cemaat ve cemiyet arasında bazı temel farklar bulunmaktadır. Cemaat, bireyselliği aşan ve ortak inançlar etrafında toplanan bir grup insanı ifade eder. Bu tür bir topluluk, aile gibi, birincil ve kişisel ilişkilere dayalıdır. Öte yandan, cemiyet bireyselliğin ve hukuki ilişkilerin daha çok ön plana çıktığı bir yapıdır. Tönnies, toplumun cemaatten cemiyete doğru evrildiğini ve modernliğin özünün bu ikincil ilişkilere dayalı olduğunu belirtir. Cemiyet ile cemaat arasındaki farklılıklar, her ikisinin de tutarlık ve dayanışma derecelerine bağlıdır. Cemiyette bireyler birbirinden bağımsızdır ve aralarında gerilim vardır. Öte yandan, cemaatların yapısı, birbirine yakın ve dayanışma içinde olan bireyleri kapsar (Marshall, 1999, s. 263).

Yine Tönnies'e göre cemaat, bireyselliği aşmış olan insanların ortak inanç ve değerler etrafında birleşmiş olduğu, cemiyet ise bireyselliğin ön planda olduğu ama ortak çıkarlar bilincinin bir arada tuttuğu daha geniş toplumsal grubu ifade etmektedir. Cemaat, aile örneğinde olduğu gibi, birincil ilişki ve bağlara dayanan grupları, cemiyet ise hukuki/ikincil ilişkilere dayanan bir ortak varoluşu yansıtmaktadır. Yine birincisinde grup içi dayanışma, ikincisinde ise farklılaşma baskındır. Kendisi her ne kadar, eski cemaatçi yapıların kayboluşuna hayıflansa da Tönnies, toplumsal gelişmenin cemaatten cemiyete doğru kaydığını, dolayısıyla modernliği karakterize edenin "cemiyet" olduğunu ima etmektedir. Tönnies ilkel topluluklarla (gemeinschaft) modern sanayi toplumları (gesellschaft) arasındaki karşıtlık üzerinde sıkça durdu. Ona göre,

cemaati (gemeinschaft) karakterize eden, yakın kişisel bağlar veya akrabalık ilişkilerinin hakimiyeti idi. Buna karşılık cemiyet (gesellschaft), daha gayri-şahsi veya iş-tipi ilişkilere dayanır. Onun cemaat ile cemiyet arasındaki ayrımı her iki örnekte hayatı düzenleyen tutarlık ve dayanışma derecesinin farklılığına dayanmaktadır. Gesellschaft'ta bireyler birbirinden kopuk vaziyettedirler ve başka herkese karşı bir gerilim durumu vardır. İnsanların sahip oldukları sadece kendilerine aittir ve bunlardan başka herkesi dışlayarak yararlanırlar, ortak değer diye bir şey mevcut değildir (Tönnies, 1944).

Cemaat, üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları genellikle ortak bir kimlik duygusuna dayanan, özel olarak oluşturulmuş bir toplumsal ilişkiler bütünüdür. Cemaat, Talcott Parsons'dan aktarırsak, hayatla ve çıkarlarla ilgili olan ve pek belirlenmemiş bir alandaki kapsamlı bir dayanışma ilişkisini anlatmak üzere sık sık kullanılan bir kavramdır. Robert Nisbet'e göre cemaat kavramı, sosyoloji disiplininin temelini oluşturan fikirlerin en temel olanı ve kapsamlısıydı ve bunun asıl nedeni, cemaatin yok olmasından duyulan kaygıların on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisinin temel ilgi alanlarından biri olmasıydı. On dokuzuncu yüzyılda, cemaatin daha önce sıralanan özelliklerinin, kıra dayalı bir toplumdan kente ve endüstriye dayalı bir topluma geçiş döneminde kaybolmaya yüz tutmasından korkuluyordu. Cemaat duygusunun kaybedilmesi, cemaat kuramının kurucusu sayılan Ferdinand Tönnies'in çalışmalarının da merkezinde yer almaktaydı (Aydoğan, 2000).

Tönnies' in gemeinschaft (cemaat) ile gesellschaft (toplum) arasında yaptığı ayrım, küçük çaplı ve büyük çaplı toplumların özelliklerini yansıttığı iddia edilen farklı ilişki tiplerini vurgulamaktadır. Nüfusun büyük ölçüde hareketsiz olduğu cemaatte, statü atfedilen bir konumdur ve aile ile kilise, açıkça tanımlanmış bir dizi inancın korunmasında, duygusal ve iş birliğine yönelik davranışların gelişmesinde önemli roller oynarlar. Ne var ki, iş bölümü daha karmaşık bir hal aldıkça bu bağlar çözülüp, yerini sözleşmeye dayalı ve gayri şahsi ilişkilere bırakmakta, böylece büyük çaplı örgütlenmeler ve şehirler gesellschaftlich (toplumcu) toplumsal formları yansıtmaktadırlar. Tönnies cemaatin kaybolmasını,

modern kent toplumunda rekabetin ve bireyciliğin giderek egemen duruma gelmesini büyük bir üzüntüyle karşılamıştır (Marshall, 1999, s. 763).

Cemaat üyelerinin nispeten tek tip meslek ile iştigal etmelerine ve ancak sosyal iş bölümünden söz etmek mümkün olmasına karşın, cemiyette her şeyden önce meslekî farklılaşma söz konusudur. Yine sosyal farklılaşma süreci, cemiyet tipi organizasyona geçiş ile ortaya çıkmakta ve modernleşme sürecine bağlı olarak hızlanmaktadır. Ayrıca, iş bölümü sosyal iş bölümü olmaktan ziyade ekonomik ve giderek teknik nitelikleri ağır basan bir görünüm kazanmaktadır (Gezgin, 1988, s. 191).

Ferdinand Tönnies'in ünlü çalışması "gemeinschaft und gesellschaft" (cemaat ve cemiyet), cemaat tipi toplulukların özelliklerini detaylı bir şekilde izah etmektedir. Egemenlik, bilhassa topluluğun ilk aşamalarında bölücü bir etkiye sahip olabilir. Yöneticiler ve yönettikleri arasında aynı kaderi paylaşma durumu genellikle olmaz. Dolayısıyla, cemaat yapısı egemenlik unsuru taşımayan bir toplumsal formdur. Bu tür topluluklar sadece tarih öncesine değil, günümüze de özgüdür ve belirli özellikler gösterir. Bu özellikleri şöyle sıralamak mümkündür (Taplamacıoğlu, 1963, ss. 15-16):

a) Bu topluluklar genellikle küçük ölçeklidir. Üye sayısı azdır ve çoğunluğunun dış dünya ile irtibatı sınırlıdır veya hiçbir iletişimi yoktur. Dolayısıyla, en belirgin özellikleri, dar ve sınırlı bir topluluğa sahip olmalarıdır.

b) Bu tür topluluklarda, üyeler arasında dayanışma, birlik ve beraberlik hissi bulunsa da çatışma, düşmanlık ve kin de gözlemlenebilir. Ancak, üyeleri bir arada tutan temel bağlar genellikle ortak kader, kültür ve geleneklerdir. Bu yüzden, bir üyeye karşı bir tehdit olduğunda, bu tehdidin tüm cemaat üyelerine de yansıdığı görülür.

c) Cemaat üyeleri arasında, ortak kader, kültür ve geleneklerle oluşan bir bütünlük vardır. Ancak, bu bütünlük cemaatte farklı yetenek ve becerilere sahip insanların olmadığı anlamına gelmez. Tehlikeli bir durumda, deneyimli kişilerin görüşleri alınır ve yetenekli olanlar belirli görevlere atanır. Ancak, cemaat yapısında egemenlik anlayışı yoktur.

Grup içinde aktif olan bireyler, cemaatin tamamını temsil ederler, fakat cemaat üzerinde bir egemenlik kurmazlar.

Özetle Ferdinand Tönnies, toplumsal yapının iki farklı formu arasında ayırım yapmıştır: Gemeinschaft (cemaat) ve gesellschaft (toplum). Bu teoriye göre, cemaatler genellikle daha küçük, daha geleneksel ve daha dayanışmacı topluluklar olup, atfedilmiş statüler ve sıkı aile bağları ile karakterizedirler. Tönnies, bu tür toplulukların sanayileşmekte olan büyük şehirlerin karşısına dikildiğini iddia etmektedir. Bu konuda çalışmalar yapan diğer yazarlar da cemaat yapısının, çatışmadan ziyade uyumu ve geleneksel değerleri vurguladığını belirtmişlerdir. Ancak, cemaatin ve toplumun belirli karakteristiklerini genelleştirme riskini taşıdıklarından bu teoriler de eleştirilere açıktır. Bu ayırım, toplumsal birliğin farklı biçimlerini anlamak için yararlı bir araç olabilir fakat her iki tür toplulukta da çeşitli tonlar ve karmaşıklıklar vardır.

Tönnies'in yaklaşımının zayıflıklarından biri, geleneksel cemaat yapılarının tamamen yok olacağını, tarihin zorunlu seyrinin bu yönde olduğunu iddia etmesidir. Onun bütün temennilerine rağmen modern toplum, birçok cemaatçi özelliği muhafaza etmiştir. Zira modern hayatın, Tönnies'in tanımladığı "gemeinschaft" (cemaat) özelliklerinden tamamen yoksun olmadığı, geleneksel kurumların bir kısmının halen etkinliğini sürdürdüğü, yeni sosyal grupların ortaya çıktığı görülmektedir.

3. Aydınlanmanın Geleneği Yıkma Girişimi

Aydınlanma çağı, evrensel ilkelerle bütün insanlığı hedef almıştır. Rasyonelleşme, bilimsellik, ilerlemecilik, laiklik, hukuk devleti ve kapitalizm gibi temel ilkeler, toplumsal yapı üzerinde derin etkiler bırakmıştır (Topses, 2010, ss. 2-4). Bilhassa Fransız Devrimi, aydınlanmanın fikir babaları olan Montesquieu, Voltaire ve Rousseau gibi düşünürlerin etkisi altında şekillenmiştir (Atabay, 2015, s. 13). Fransız Aydınlanması, aydınlanma döneminin hem olumlu hem de olumsuz yönlerini gözler önüne serer (Ewald, 2010, s. 181). Fransız Aydınlanmasının önemi buradan gelmektedir. Fransız devrimi ve sanayi devrimi ile

başlayan modernleşme düşüncesi aydınlanmanın devamı niteliğindedir. Modernleşmenin söylemleri ve iddiaları ile aydınlanma düşüncesi birbiriyle benzerlik göstermektedir.

Fransız Devrimi, o dönemde var olan katı sosyal hiyerarşiye karşı bir başkaldırıdır. Voltaire, Montesquieu ve Rousseau gibi düşünürlerin öncülüğünü yaptığı aydınlanma, devrimin ideolojik temellerini atmıştır. Özgürlük, eşitlik, hukuk devleti ve ulusçuluk gibi kavramlar bu ideolojiden beslenmiştir (Taplamacıoğlu, 1963, s. 26). Batıda başlayan bu modernleşme dalgası, diğer kültürlerle de yayılmıştır.

Türkiye’de modernleşme kavramı genellikle “çağdaşlaşma” veya “muasırlaşma” olarak ifade edilir. Bu sürecin belirgin göstergeleri arasında demokrasi, din ve vicdan özgürlüğü, ekonomik katılım gibi unsurlar bulunur (Erkal vd., 1997, s. 75). “Geleneksel toplum” terimi, çoğu zaman endüstriyel ve kapitalist “modern toplum” ile karşılaştırılır. Bu terim, farklı tarihi ve kültürel toplumları genellikle olumsuz bir şekilde niteler (Marshall, 1999, s. 259).

Geleneksel toplumlar genellikle dini ve kültürel değerlere dayalıdır, modern toplumlar ise bu değerleri radikal bir şekilde dönüştürmüşlerdir. Weber’in ifadesiyle, modern toplumda “dünyanın büyüü” artık bozulmuştur (Yelken, 1999, s. 131). Böylece, tarım toplumu genellikle geleneksel cemaatleri, sanayi toplumu ise modern ulus devletlerini temsil eder.

Modernleşme, bilhassa aydınlanma felsefesini tam anlamıyla benimsememiş toplumlar için aydınlanma ilkelerini hayata geçirmenin ikinci bir yolu olarak kabul edilir (Topses, 2010, s. 155). Tönnies’in tezine göre, endüstriyel toplumların yükselişi ile birlikte eski cemaat ilişkileri yerini daha karmaşık sosyal yapı olan cemiyete bırakmıştır. Ancak ilginç bir şekilde, post-endüstriyel dönemde cemaat kavramı tekrar önem kazanmıştır (Bozkurt, 2011, ss. 159-160). Sanayileşme ve modernleşme süreci içerisinde toplumsal dayanışma da bir dönüşüm yaşanmış, fakat tamamen cemaat olgusundan arınmış bir toplum yapısı hiçbir zaman oluşmamıştır (Tatar, 2017, s. 289). Sekülerleşme ve rasyonelleşme endüstri toplumunun önemli göstergelerindedir. Endüstri toplumunun gelişi ile birlikte kentleşme ve yeni sosyal sınıflar ortaya çıkmış, cemaat hayatı

gerilemiştir (Bozkurt, 2006, s. 139). Bununla birlikte endüstriyel toplum, kentleşme ve yeni sosyal sınıfların ortaya çıkması ile karakterize edilir ve bu süreç ahlaki ve manevi değerleri de olumsuz etkilemektedir (Erkal vd., 1997, s. 50).

Modernleşme, bilhassa yerel ve akrabalık bağlarını zayıflatarak, din ve geleneği sorgulanabilir kılmaktadır. Giddens, bu değişimleri toplumsal ilişkilerin yerel bağlamlardan koparıldığı ve yeniden yapılandırıldığı “yerinden çıkarma mekanizmalarına” bağlar (Marshall, 1999, s. 289).

Bilim ve bilgi, modernleşme sürecinde giderek daha önemli hale gelmiştir. Bilim, toplumsal hayatın çeşitli alanlarında yenilikleri beraberinde getirmiş ve bilim insanları toplumda yüksek statü kazanmıştır. Rönesans, aydınlanma ve modernlik gibi tarihi dönemler, bu evrimi desteklemiştir (Dever, 2012, s. 202).

Aydınlanmanın temel iddialarından biri her alanda rasyonelleşmeyi sağlamaktır. Aydınlanmayla birlikte batıda rasyonel akıl ön plana çıkmış modern toplumların rasyonel olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Weber, batının rasyonel olduğunu, doğunun ise henüz bu aşamaya gelmediğini savunmaktadır. Kant’a göre aydınlanma, insanın ergin olma haline gelmesidir. Ona göre ergin olma insanın kendi aklını başkasına kiraya vermekten kurtulması ve başkasının yardımı olmadan aklını kullanma cesaretini göstermesidir. Dolayısıyla üyesi olduğu toplulukta hangi rol ve statüde olursa olsun kendi düşünme yetisine dayanarak her hal ve durumda aklını kullanır.

Rasyonelleşme kavramı, bazen dini ya da inanç sistemlerini reddetmeyi, bazen de tüm bilginin sistematik bir biçimde ifade edilebileceğini öne sürer. Bu konuda farklı yaklaşımlar olsa da akılcılık yaklaşımı, Weber, Parsons ve Althusser gibi farklı teorisyenler tarafından desteklenmiştir. Postmodernist düşünürler ise akılcılığı aydınlanmanın başarısız bir ürünü olarak eleştirirler. Ancak Habermas, bu tür eleştirilerin kendisinin de akılcı bir temele dayandığını ve bu yüzden kendi içinde çelişkili olduğunu belirtir (Marshall, 1999, s. 12).

Cemaat, daha çok kırsal veya geleneksel toplulukları temsil ederken, cemiyet modern ve şehirleşmiş toplulukları simgeliyor. Esasen bu iki

kavram arasında, birçok çeşitli özellik bağlamında karşılaştırmalar yapılmaktadır. Modernleşme ve şehirleşmeyle birlikte, cemiyetin öneminin arttığı ve bireylerin daha özgür fakat daha yalıtılmış hale geldiği görülmektedir. Ancak bu görüş, cemiyetin de içerisinde farklı cemaat yapılanmalarını barındırdığını göz ardı edebilmektedir (Tatar, 2017, s. 291).

Sosyolojik analizi gelenekselden moderne, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya, cemaatten cemiyete giden bir evrimci çerçeveye oturtmak artık mümkün değildir (Touraine, 1999, s. 50). Ancak hiçbir cemiyet hareketsiz (statik) değildir. Her cemiyet az veya çok bir dinamizm ve değişme içerisindedir. Değişmenin derecesi zamana bağlı olarak cemiyetten cemiyete farklılık gösterebilir. Fakat tamamen durgun cemiyet hemen hemen hiçbir yerde göze çarpmaz. Buna rağmen sosyologlar cemiyetleri statik olarak düşünmeyi ve cemiyetin yapısını tanımayı adet haline getirmişlerdir (Baloğlu, 1986, ss. 257-258).

Cemiyet esas alınırken açıklamaların ve analizlerin merkezine “cemiyet içinde birey” konulmuştur. “Biz” duygusunun hâkim olduğu cemaat hayatından “ben” duygusunun öne çıktığı cemiyet hayatına geçiş, modernleşmenin zorunlu istikameti olarak görülmüştür. Ancak beklentilerin tersine, yekpare bir cemiyet hayatı içinde tasavvur edilmiş atomize bireylerin varlığı cemaat yapılanmalarını ortadan kaldırmamış, cemiyet içinde bir kısmı eskinin devamı bir kısmı da yeni olan cemaatler var olmuştur (Tatar, 2017, s. 292).

Sosyolojik açıdan bakıldığında, toplumun statik veya hareketsiz olduğu fikri reddedilmektedir. Her toplumun kendi iç dinamikleri ve değişim süreçleri vardır. Ancak bu değişim, yer ve zaman bağlamında farklılık gösterebilmektedir. Klâsik sosyolojide, toplum genellikle ulusal bir devlet ve onun ekonomik aktiviteleri olarak ele alınmaktadır. Bu da bazen toplumun daha karmaşık ve çeşitli yönlerinin göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Sonuç olarak, toplum ve birey arasındaki ilişkinin basit bir cemaat-cemiyet ayrımıyla anlaşılamayacağı, toplumların karmaşık ve dinamik yapıları olduğu ve sosyolojinin bu karmaşıklığı anlamak için daha kapsamlı bir yaklaşıma ihtiyaç duyduğu görülmektedir (Touraine, 1999, s. 35-36). Öte yandan, “proaktif” topluluk eylemleri,

daha önceden var olmayan fırsatlar ve haklar üzerindeki mücadeleleri kapsar. Burada hedef, direnmekten ziyade yönetmektir ve bu tür eylemlerde, cemaati oluşturan gruplar yerine, belirli amaçlar için kurulmuş organizasyonlar ön plana çıkmaktadır (Cohen, 1999, s. 122).

Bireylerin sosyal etkileşimlerden nasıl etkilendiği ve bu etkileşimlere nasıl tepki verdiği, sosyolojinin anahtar konularından biridir. Örneğin, klasik sosyologlardan Durkheim, topluluk yapısının intihar oranları üzerindeki etkisini, Weber ise dini toplulukların (örneğin Protestanlar) ekonomik davranışlar üzerindeki rolünü incelemiştir. 1980'lerin yarısından sonra, yeni teoriler inşa edilmiş ve yeni istatistiksel yöntemler uygulanmıştır. Bu da bu alanda mevcut olan çalışmaları aşan bir gelişmeyi temsil eder (Marshall, 1999, s. 124). Dinin diğer toplumsal kurumlarla sıkı bir bağının olduğu açıktır (Freyer, 2013, s. 98). Dinin etkisi toplumsal yapının her alanında hissedilir ve bu konuda çoğu düşünür aynı görüşe sahiptir (Tatar, 2012, s. 149). Ayrıca, dinin toplumsal yapıyı etkilemesinin yanı sıra, felsefi akımlar ve diğer sosyal faktörler tarafından da etkilendiği kabul edilir.

Nisbet'e göre şehir yaşamı, toplumsal bağları zayıflatmış ve insanları yabancılaştırmıştır. Bu da topluluk ve aidiyet duygusunun kaybına yol açmıştır. Kentleşmenin toplulukları nasıl etkilediği, Auguste Comte, Frederic Le Play ve Emile Durkheim gibi sosyologların da çalışmalarında ele aldığı bir konudur. KentSEL ve kırsal alanın sosyolojisinin gelişimini etkileyen bir diğer faktör, kent yaşamının toplumcu, araçsal ve birleştirici sosyal ilişkilerin merkezi olduğunu savunan Ferdinand Tönnies ve Georg Simmel'in çalışmalarıdır (Marshall, 1999, s. 399).

Topluluk duygusu, Batı Avrupa'da ikincil sosyal yapıların yerini almış olan bir özelliktir. Bireyler, örgütsel ayrıcalıkların arkasına sığınmak yerine, topluluk içinde doğrudan ve kişisel bağlarla destek bulurlar. Din, bu topluluk yapısının bir başka önemli unsuru olarak ortaya çıkar ve ikincil sosyal yapıların sağladığı yasal korumayı üstlenir. Din, bir tür güvence kalkanı olarak işlev görür ve toplumun eylemleri için meşru çerçeveleri tanımlar. Dinin hem genel olarak toplum için bir yol gösterici, hem de bilgi kaynağı olarak rolü, batı toplumlarına göre daha

gelişmiştir. Batıda, burjuvazinin dinsiz ideolojileri ve bu ideolojilerin korumaya aldığı çıkarlar, genellikle dini inançlarla çelişir. Aydınlanma döneminin düşünceleri, bu tür çatışmanın tipik bir örneğidir. Ancak Müslüman toplumlarda, bu tür alternatif ideolojiler nadiren mevcuttur. Devletin savunulması konusundaki ideoloji, bu bağlamda kısmen bağımsız bir ideolojik yapı olarak işlev görür (Mardin, 2007, ss.11-12).

Tönnies, geleneksel cemaat yapılarının kaybolacağını savunurken, modern toplumun aslında birçok cemaatçi özelliği barındırdığına dair eleştirilere de maruz kalmıştır. Zira modern hayatın, Tönnies'in tanımladığı "gemeinschaft" (cemaat) özelliklerinden tamamen yoksun olmadığı görülmektedir. Buna karşılık aydınlanma ile birlikte bilhassa çalışma hayatında ciddi bir dönüşüm başlamış, cemaatlerdeki tek tip meslekler kaybolmaya yüz tutmuş, toplumsal iş bölümünden mesleki uzmanlaşmaya ve sosyal farklılaşmaya doğru giden karmaşık bir süreç yaşanmıştır. Bir başka açıdan bu durum toplumun hemen her alanda homojenlikten heterojenliğe dönüş süreci olarak ifade edilebilir.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Sanayileşme ve modernleşme, toplumsal yapıyı kökten değiştiren iki önemli evre olmuştur. Bu dönemler, toplumları daha karmaşık hale getirmiş ve bireyin özerkliğine daha fazla vurgu yapmıştır. Yani, toplumlar artık sadece bir köy, bir aile ya da bir cemaatin uzantısı olarak değil, aynı zamanda bireysel hak ve özgürlüklerin de önemsendiği yerler haline gelmişlerdir.

Endüstrileşme süreci, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişi, dolayısıyla şehirleşme sürecini hızlandırmıştır. Büyüyen ve gelişen şehirlerde toplumsal mobilité artmış ve yeni sosyal katmanlar, meslek grupları oluşmuştur. Bu değişimle birlikte, geleneksel cemaat yapıları, yani köyler, mahalleler veya esnaf birlikleri gibi topluluklar, gözle görülür bir şekilde azalmıştır. Bunun yerine daha çok bireye odaklanan topluluklar ve organizasyonlar meydana gelmiştir. Fakat bu süreç, cemaat unsurlarının tamamen ortadan kalktığı veya manevi ve ahlaki

değerlerin yitirildiği anlamına gelmez. Esasında modern toplumlar içerisinde meslek örgütleri, spor kulüpleri, çevrimiçi topluluklar gibi birçok yeni cemaat oluşmuştur.

Cemaat tarzı sosyal topluluklar, modern hayatın getirdiği anonimlik ve yabancılaşmayı bir nebze olsun hafifleten yapılar olarak işlev görmektedir. Ayrıca, belirli durumlar ve krizler (örneğin doğal afetler, savaşlar, pandemiler) toplumların manevi ve ahlaki değerlere, bir arada yaşama kurallarına ne kadar ihtiyaç duyduklarını göstermiştir. Bu tür zor zamanlar, cemaat türü yapıların ve birlikte hareket etmenin, dayanışmanın önemini bir kez daha ortaya koymuştur. Yani, modernleşme ve sanayileşme toplumları birey odaklı bir yapıya taşısa da bu durum hiçbir zaman tam anlamıyla toplumdan izole bir birey inşa etmemiş, cemaat unsurları ve manevi değerler değişen koşullar altında varlıklarını sürdürebilmiştir.

Modern toplumların oluşumu, topluluk yaşantısının merkezietini bireyden alıp, daha karmaşık ve çeşitlendirilmiş bir yapıya dönüştürmüştür. Ancak bu, cemaat türü yapıların, yani belirli bir yerel ya da etnik kimliği, dil, kültür veya inancı paylaşan insan gruplarının tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Çoğu sosyolog ve düşünür, modern toplumların aslında yüksek derecede cemaatçi unsurlar taşıdığı görüşündedir. Bunun nedenlerinden biri, modern şehir yaşamının, aslında kendi içinde birçok farklı cemaati barındırmasıdır. Örneğin, bir şehirde yaşayan insanlar çeşitli etnik, dini, mesleki ya da hobiler etrafında örgütlenmiş küçük topluluklar oluşturabilirler. Bu cemaatler, bireyler için bir aidiyet duygusu sağlar, onları toplumun daha geniş kesimleriyle buluşturur ve sosyal sermaye oluşturur.

Modernite ve aydınlanma dönemleri, toplumsal dönüşümde farklı roller oynamışlardır. Modernite, aydınlanmadan farklı olarak dönüşümü yavaş yavaş gerçekleştirmiş, aydınlanma hareketinde ise değişim devrim niteliğinde daha hızlı gerçekleşmiştir. Modernite, genellikle daha kademeli ve süreci uzun vadeli bir dönüşümü ifade eder. Bu süreç içinde, toplumlar yeni teknolojiler, ekonomik yapılar ve siyasi sistemler aracılığıyla evrim geçirirler. Ancak bu evrim, genellikle mevcut sosyal

ve kültürel yapıların bir uzantısı olarak gerçekleşir. Yani, modernite aslında mevcut cemaat yapılarına zarar vermeyebilir; hatta onları farklı formlarda yeniden üretebilir. Buna karşılık, aydınlanma, daha radikal ve hızlı değişikliklere yol açmıştır. Aydınlanma dönemi, bireyin aklını ve mantığını merkeze alır, dolayısıyla dini ve geleneksel yapıları sorgular, hatta zaman zaman yıkabilir. Bu, cemaat türü yapıları olumsuz etkileyebilir; çünkü aydınlanma, bireyin özerkliğini ve özgürlüğünü vurgular ve bu da geleneksel topluluk bağlarını zayıflatabilir.

Sonuç olarak, modern toplumlar karmaşık bir yapıya sahiptir ve bu karmaşıklık içinde çeşitli cemaat yapıları da varlığını sürdürmektedir. Hem modernite hem de aydınlanma, toplumsal dönüşüme farklı açılardan yaklaşırken, her ikisi de cemaat yapılarını tamamen ortadan kaldıramamış ancak farklı şekillerde dönüştürmüştür.

Aydınlanma dönemi, 17. ve 18. yüzyıllarda Batı'da ortaya çıkan bir entelektüel ve kültürel harekettir. Bu dönem, rasyonalizm, empirizm ve bireycilik gibi fikirlerin öne çıktığı, din ve feodalizm gibi geleneksel otorite yapılarının sorgulandığı bir dönemi ifade eder. Bu yolla, aydınlanma toplumsal ve politik yapıları derinlemesine etkilemiş, dini ve feodal unsurların üzerindeki etkisini büyük ölçüde zayıflatmıştır. Ancak aydınlanma, kendi içinde farklı yaklaşımlara, eleştirilere ve yorumlara açıktır. Aydınlanma dönemi fikirlerinin kapitalizm ve kolonyalizm gibi konulara nasıl bir zemin hazırladığı, eleştirel bir bakışla incelenebilir. Aydınlanma, rasyonalizm ve özgürlük gibi değerleri yüceltirken, bu değerlerin bir yandan da kapitalist ekonomi sistemine veya batının kolonyal genişlemesine nasıl bir zemin oluşturduğu sıkça tartışılır. Zira aydınlanmanın vurguladığı bireysel özgürlük ve özel mülkiyet anlayışı, kapitalist ekonomik sistemin gelişimine katkı sağlamıştır. Ayrıca, rasyonalizm ve bilimin öne çıkartılması, batılı devletlerin "uygarlık", "demokrasi" götürme iddiası altında kolonyal faaliyetlerine bir meşruiyet zemini hazırlamıştır. Ayrıca, aydınlanmanın getirdiği evrensel değerler ve özgürlük anlayışı, sadece belirli bir coğrafyayı kapsayan bir yaklaşımdır. Aydınlanma fikri, batı merkezlidir ve bu yolla diğer kültürel ve etnik kimlikleri göz ardı etmekte veya onları "ikincil" olarak kabul etmektedir.

Aydınlanma, batıda toplumsal ve kültürel anlamda devrim yapmış ve cemaatçi toplum yapıları üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Aydınlanma, öncelikli olarak rasyonalizm, empirizm ve bireycilik gibi fikirleri ön plana çıkarmıştır. Bu fikirler, bireyin toplumda oynadığı role yeni bir bakış getirmiş ve geleneksel, topluluk merkezli yaşam biçimlerini sorgulamıştır. Aydınlanma dönemi ile birlikte, bireyin kendi kaderini çizme, özgür iradesiyle kararlar alabilme ve geleneksel dogmalar yerine mantığa ve akla dayalı düşünceler geliştirme hakkı daha fazla vurgulanmıştır.

Bu süreç, feodal veya dini, cemaatçi toplum yapılarını zayıflattığı gibi, bu yapıların yerine bireyin özgürlüğünü ve rasyonelliğini öne çıkaran yeni toplumsal kurumlar ve normlar oluşturmuştur. Ancak, bu dönüşüm tamamen yıkıcı veya reddedici bir nitelik taşımamıştır. Yani, cemaatçi toplum yapısının özelliklerini tamamen silmek yerine, onları dönüştürmüş ve şekillendirmiştir. Geleneksel dini kurumlar aydınlanma sonrasında, kimi zaman daha bireyci ve rasyonel bir temele oturtulmuşlardır. Ayrıca, dönemin entelektüelleri, cemaatçi değerlerin yerine bireyselliği koyarken, topluluk ve cemaat anlayışını tamamen reddetmemiş, bunun yerine toplumsal sözleşme gibi kavramlarla sosyal hayatı yeniden tanımlamışlardır. Öte yandan, aydınlanmanın bireycilik ve rasyonalizm gibi fikirlerinin, bazen toplumun marjinalleşmiş veya dışlanmış kesimleri için ne anlama geldiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Dönemin fikirleri, genellikle beyaz, erkek ve varlıklı kesimleri temsil etmiştir. Bu durum, cemaatçi yapılar içinde yer alan kadınlar, etnik azınlıklar veya diğer dezavantajlı grupların aydınlanmanın imkanlarından eşit şekilde yararlanamadığını ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, aydınlanma dönemi batıda cemaatçi toplum yapılarını belirgin şekilde dönüştürmüş ve çoğu durumda zayıflatmıştır. Ancak, bu dönüşüm, mevcut cemaatçi yapıların tamamen yok olmasına yol açmamış, daha ziyade onları yeni sosyal ve kültürel dinamiklerle şekillendirmiştir. Ayrıca, aydınlanmanın etkileri ve fikirleri, toplumun farklı kesimleri arasında eşit bir şekilde dağılmamış, belli bir zümrenin imtiyazlarının muhafaza edilmesi amaçlanmıştır. Netice itibarıyla, modern

toplumlar karmaşık bir yapıya sahiptir ve bu karmaşıklık içinde çeşitli cemaat yapıları da varlığını sürdürmektedir. Hem modernite hem de aydınlanma, toplumsal dönüşüme farklı açılardan yaklaşırken, her ikisi de cemaat yapılarını tamamen ortadan kaldıramamış ancak farklı şekillerde dönüştürmüştür.

KAYNAKÇA

- Arslan, A. (1992). Aydınlanma. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 23-33.
- Atabay, M. (2015). *Aydınlanma Çağı ve Avrupa*. Nobel Yayınları.
- Aydoğan, A. (2000). *Şehir ve Cemiyet*. İz Yayınları. İstanbul.
- Baloğlu, B. (1986). Cemiyet Tipleri. *Sosyoloji Konferansları*, (21), 249-260.
- Bozkurt, V. (2006). *Endüstriyel ve Post-Endüstriyel Dönüşüm*. Ekin Yayınları.
- Bozkurt, V. (2011). *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Ekin Yayınları.
- Cohen, J. (1999). Strateji ya da Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler. İçinde K. Çayır (Çev./Haz.), *Yeni Sosyal Hareketler* (ss. 109-131). Kaknüs Yayınları.
- Dever, A. (2012). Bilginin Efendileri: Epistemik Cemaat. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar* (13), 201-217.
- Erkal, M. E. vd. (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, Der Yayınları.
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi*. (G. Aytaç, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Freyer, H. (2013). *Din Sosyolojisi*, (T. Kalpsüz, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Gezgin, M. F. (1988). Cemaat-Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies. *Sosyoloji Konferansları*, (22), 183-202.
- Gümüşlü, B. (2017). Aydınlanma ve Türkiye Cumhuriyeti. *H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (8), 123-144.
- Kılıoğlu, İ. (2011). Aydınlanma Sorununa Giriş Denemesi. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(41), 167-188.

- MacIver, R. M. & Page, C. H. (1994). *Cemiyet 1*, (A. Kurtkan, Çev.). M.E.B. Yayınları.
- Mardin, Ş. (2007). *Din ve İdeoloji* (22. Baskı). İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (O. Akınhay ve D. Kömürcü, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Simmel, G. (2000). Metropol ve Zihinsel Yaşam. İçinde A. Aydoğan (Haz.), *Şehir ve Cemiyet* (ss. 167-184). İz Yayınları.
- Taplamacıoğlu, M. (1963). *Din Sosyolojisi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tatar, H. C. (1999). *Nuh'un Gemisindekiler-Şehirleşme ve Dinî Cemaatleşme*, Turan Yayıncılık.
- Tatar, H. C. (2012). Din ve Kapitalizm. *Sosyoloji Konferansları*, 1(45), 149-168.
- Tatar, T. (2017). Cemaat Olarak Çokkültürcülük ve Politikaları. *Sosyoloji Konferansları*, (55), 289-314.
- Tönnies, F. (1944). Cemaat ve Cemiyet Nazariyesi. (Z. F. Fındıkoğlu, Çev.). *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 9(3-4), 712-748.
- Tönnies, F. (2000). Cemaat ve Cemiyet. İçinde A. Aydoğan (Haz.), *Şehir ve Cemiyet* (ss. 185-217). İz Yayınları.
- Topses, M. D. (2010). *Aydınlanma Sosyolojisi*. Anı Yayıncılık.
- Toprak, M. (2019). Aydınlanma ile cemaat arasındaki paradoksal ilişki, *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(2), 31-41.
- Touraine, A. (1999). *Toplumdan Toplumsal Harekete Yeni Sosyal Hareketler*. (K. Çayır, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Weiming, T. (2007). Aydınlanma Zihniyetinin Ötesi: Antropozmik bir bakış açısı. (M. Akif Kayapınar, Çev.). *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 12(22), 27-38.
- Yelken, R. (1999). *Cemaatin Dönüşümü*. Vadi Yayınları.
- Zeitlin, M. I. (1987). *Ideology and the Development of Sociological Theory*. (M. Tekin, Çev.). Prentice-Hall.



Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi
Aralık 2023
Yıl 13, Sayı 2, ss.27-45.

Journal of Individual & Society
December 2023
Year 13, Issue 2, pp.27-45.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1373941>

Makale Türü: Araştırma makalesi
Geliş Tarihi: 10.10. 2023
Kabul Tarihi: 18.12.2023

Article Type: Research article
Submitted: 10.10. 2023
Accepted: 18.12.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Tazefidan, K. (2023). Toplumun Cemaatten Cemiyete Dönüş Süreci: Modernite Ekseninde Kuramsal Bir Değerlendirme. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2), ss.27-45.
DOI: 10.20493/birtop.1373941

TOPLUMUN CEMAATTEN CEMİYETE DÖNÜŞ SÜRECİ: MODERNİTE EKSENİNDE KURAMSAL BİR DEĞERLENDİRME

THE PROCESS OF SOCIETY'S TRANSFORMATION FROM COMMUNITY TO SOCIETY: A THEORETICAL EVALUATION ON THE AXIS OF MODERNITY

Kenan TAZEFİDAN

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye / Independent Researcher, Turkey.

kenan.fidan@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6054-0576

Öz

Modernitenin temel göstergelerinden birisi cemaatten cemiyete doğru bir yönelimin olduğudur. Bu nedenle moderniteyi cemaatin çözülüşü ve cemiyetin yükselişi olarak okunabilir. Önemli sosyologlardan olan İbni Haldun, Marx, Weber, Durkheim ve Tönnies bu çözülüşün modernleşmeye damgasını vuran boyutlarına değinmişlerdir. Bu teorisyenlerin odağında moderniteyle birlikte gelen çözülmenin nasıl kavramsallaştırılacağı problemi yatmaktadır. Çalışmada, modernleşmeyle cemaatten cemiyete doğru meydana gelen çözülmenin toplumsal sonuçları tartışılmıştır. Cemaatin sosyolojik bir kavram olarak gündeme getirilmesi ve teorik çerçevesinin yeniden ele alınıp

incelenmesi gerekmektedir. Cemaat, modern dönemde farklı bir boyut kazanmıştır. Geleneksel cemaatin insan ilişkilerinin tamamını içine almasına karşılık, moderniteyle karşılıklı ilişkilerin sınırlandırıldığı; aynı amaç etrafında birlikte hareketin yerini ideolojik yaklaşımların aldığını görmek mümkündür. Bu gelişmeler, cemaatin modernleşmeyle birlikte farklı algılanış biçimlerine gönderme yapan birtakım ayırıcı unsurları içermektedir. Bu durum Aydınlanma ile birlikte cemaatin yeni bir görünümü ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Modernitenin dayatmalarına bağlı olarak, cemaatleşmenin yeni görünümü geleneksel cemaatle özde aynı biçim, içerik ve fonksiyon açısından farklılıklar oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cemaat, Cemiyet, Modernite, Geleneksel Toplum, Modern Toplum.

Abstract

One of the basic indicators of modernity is that there is a tendency from community to society. Therefore, modernity can be read as the dissolution of community and the rise of society. Important sociologists Ibn Khaldun who are among the important, Marx, Weber, Durkheim and Tönnies touched upon the dimensions of this disintegration that left their mark on modernization. The focus of these theorists lies on the problem of how to conceptualize the disintegration that comes with modernity. In the study, the social consequences of the dissolution from community to society with modernization were discussed. Community needs to be brought to the agenda as a sociological concept and its theoretical framework needs to be reconsidered and examined. The community has gained a different dimension in the modern period. Whereas the traditional community includes all human relations, modernity limits mutual relations; It is possible to see that ideological approaches have replaced collective action around the same goal. these developments include some distinctive elements that refer to different ways of perceiving the community with modernization. This shows that we are faced with a new view of the community with the Enlightenment. Depending on

the impositions of modernity, the new appearance of congregation creates differences in terms of form, content and function, which are essentially the same as the traditional community.

Keywords: Community, Society, Modernity, Traditional Society, Modern Society.

GİRİŞ

Tarihsel süreçte toplumlar, bazen buhranlı dönemlerden geçmişlerdir. Bu sıkıntılı dönemlerde toplumu krizden kurtarma arayışı önem kazanmıştır. Bu noktadan bakıldığında, sosyolojinin bilim olarak XIX. yüzyılda, Batı toplumunda neden ortaya çıktığını anlayabiliriz. Bu yüzyılda Batı Avrupa’da Fransız Burjuva İhtilali ile başlayan kriz, işçi hareketleriyle devam etmiştir. XIX. yüzyıl Batı Avrupa’nın içinde patinaj yaptığı toplumsal bunalım ile bir bilim olarak sosyolojinin doğuşu arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır (Sezer, 1981, s. 13). Sosyoloji, bir anlamda yaşanan travma için topluma reçete sunmak, problemleri çözmek gayesiyle ortaya çıkmıştır. Bu nedenle sosyolojinin Batıda ortaya çıkışı serüveni ve bilimsel alanda ilerlemesi açısından XIX. yüzyılın yeri önem arz etmektedir. Bu yüzyılı önemli kılan hususlardan biri de aydınlanma hareketinin ve modernitenin bu dönemde güç kazanarak birey ve toplum hayatını dönüştürme girişimidir.

Aydınlanmadan bu yana Batı düşünce dünyasının temel özelliği fikirde ve eylemde akıllı temel ölçüt olarak görmüştür. Akılcılaşmayı temel alan rasyonelleşme kavramı Max Weber’in sosyolojiye kazandırdığı kavramlardan biridir. Weber’e göre rasyonelleşme, düşünce düzeyinde ampirik olan, ahlaksal, değersel, politik ve inanç gibi temel değerlerden bağımsız bir bakış açısını getirmiştir. Rasyonelleşme ile birlikte “dünya eski anlam düzeninden kopartılmıştır” Akılcı bir bakış “büyüsünü yitirmiş bir dünyadır” (Özlem, 1990, s. 58).

Görüldüğü üzere modern toplumun ele aldığı ve üzerinde durduğu konuların başında “rasyonel akıl” gelmektedir. Max Horkheimer aklın eleştirisine değinirken çok önemli tespitlerde bulunmaktadır. Onun vurgu yaptığı temel kavramlardan biri “verstand” (öznel akıl veya anlama

kabiliyeti), diğeri ise “vernunft” (nesnel akıl veya evrensel akıl) şeklindedir. Aslında geçmişe baktığımızda buradaki temel ayrım Kant’tan beri Alman felsefesinde önemli derecede yer almaktadır. Öznel akıl, sadece öznenin bir niteliği iken, nesnel akıl ise düzensiz, kaotiktir. Öznel aklın işlevi bu karmaşık yığınlar dünyasını düzenli hâle getirmektir. Nesnel akıl ise, parçayla bütün arasında bir ilişki olduğunun farkında olan akıldır (Delaloğlu, 2007, ss. 33-34).

Toplumun Cemaatten Cemiyete Dönüş Süreci: Modernite Ekseninde Kuramsal Bir Değerlendirme adlı bu çalışmada veriler literatür taraması şeklinde incelenmiş olup, kitap, dergi, gazete, internet, e-kütüphane ve daha önce bu konuda yapılmış olan çalışmalar taranmıştır.

Cemaat cemiyet kavramlarının çalışma konusu olarak seçilmesinin nedeni, bu kavramların modernitenin başat kavramlarından olmasındandır. Cemaat cemiyet kavramlarının modernite perspektifinde ele alınmasının nedeni ise, cemaatten cemiyete meydana gelen değişimin, modernitenin karakteristik özelliklerinden kaynaklandığına duyulan inançtır. Ayrıca modernite düşüncesi perspektifinde toplumun cemaat yapısından cemiyet yapısına dönüşümünün toplumsal sonuçları sosyolojik olarak ele alınmıştır. Modernleşmenin toplumu nasıl etkilediği, hangi toplumsal sonuçları doğurduğu, cemaat tipi toplum yapısından cemiyet tipi sosyal gruplara dönüşümünün nasıl olduğu gibi hususlara değinilmiştir. Modernitenin hegemonik etkisiyle toplumdaki cemaat yapısının ortadan kaldırılmaya çalışıldığı ancak bu konuda tamamiyle başarıya ulaşip ulaşmadığı araştırmanın sonuç kısmında tartışılmıştır. Cemaatten cemiyete doğru çözülmenin toplumsal sonuçlarının, sosyolojik açıdan ele alındığı bu araştırmanın temel amacında da görüldüğü üzere insanoglunun geçmişten günümüze bir düzen arayışı içinde olduğunu görmek mümkündür. Modern toplumda her şeyin biraz daha net olduğu görülürken, modern sonrası toplum dediğimiz dönemde kavramlar biraz daha karmaşık gelmiştir. Bireyin yalnızlığa itildiği ve bunalıma sürüklendiği bu dönemde, toplumdan kopmaların ve gruplaşmaların da olduğunu söylemek mümkündür.

CEMİYET VE CEMAAT OLGUSUNUN KAVRAMSAL ÇERÇEVEDE SOSYOLOJİK İZAHI

Sosyoloji, toplumsal yaşamı izah etmek ve çözümllemek için kavramlar üretir. Sosyolojinin tanımladığı bu kavramlar sosyal gerçekliğin inşasında önemli yer tutar. Bu kavramlar arasında cemaat ve cemiyet kavramları insanlık tarihi kadar eski dönemlere dayanır. Sosyolojik bir olgu olan cemaat kavramı, grup üyelerinin ortaklaşa paylaştıkları durumlara veya kolektif bir kimlik şuuruna dayalı özel bir şekilde oluşturulmuş toplumsal ilişkiler bütünü olarak ifade edilirken, cemiyet kavramında bu ilişkiler biraz daha mesafeli ve bireyseldir. Cemaat ve cemiyet kavramları üzerinde çalışan Ferdinand Tönnies bu alanda en önemli teorisyenlerden birisi olarak kabul edilmektedir.

XX. yüzyılın sonlarına doğru gündelik hayatımıza giren internet ve bilgisayar ile birlikte sanal kavramı yaşamımıza girmiştir. Sanal kavramı TDK Türkçe Sözlükte “gerçekte yeri olmayıp zihinde tasarlanan” olarak tanımlanmıştır (<https://sozluk.gov.tr>). Modern dünyada cemaat, toplumsal sistemler bakımından birliktelik arz eden, tipik etkileşimlerle bağdaştırılmış internet dünyasındaki örgütsel yapılanmalarda “sanal cemaat” olarak tasvir edilir. Doğal bir grup ruhu arz eden cemaat, insanları birleştiren unsurların onları ayıran unsurlardan daha güçlü olduğu bir yapıdır. Burada, üyeler arasındaki farklılık ve benzerliklerle karşılaştırdığımızda bunların hiçbirinin önem ifade etmediği görülmektedir. İnsanlık tarihi kadar eski dönemlere uzanan cemaat kavramı, modernleşme ile birlikte farklılaşmaya başlamıştır.

Sosyal bir varlık olmanın gereği olarak insanoğlu, çeşitli gruplara katılmak durumundadır. Bu küçük gruplar zamanla bir araya gelerek büyük grupları meydana getirmektedirler. Toplum, çeşitli teorisyenler tarafından sınıflandırılmıştır. Bu bağlamda Tönnies toplumu cemaat ve cemiyet olarak tasnif ederken; Cooley, birincil ve ikincil gruplar şeklinde sınıflandırmıştır. Bunlara paralel olarak Durkheim, toplumu mekanik dayanışma ve organik dayanışma olarak ele almıştır (Canbay, 1996, s. 56). İbni Haldun ise bedevi ve hadari toplum olarak ele almıştır. Yelken'e göre, İbni Haldun'un “Asabiye” kavramı Tönnies'in “doğal

irade” kavramına, “bedevilik” kavramı ise şehri temsil eden toplum kavramına denk düşmektedir (Yelken, 1999, s. 27).

XX. yüzyılın sonlarında topluluk, toplum ve bu kavramların neliği üzerinde duran Tönnies, “insanlık toplum hâline nasıl geldi?”, “toplumların özellikleri nelerdir?” gibi konularda bir arayış içerisine girmiştir. Cemaat ve cemiyet kavramları F. Tönnies’in ortaya attığı kavramlardır. Cemaat tarihsel olarak cemiyetten daha uzun bir geçmişe sahiptir. Cemaat yapılarında duygusal bir kalıtım söz konusudur. Tönnies, aile, kırsal köy, şehir topluluklarının cemaat hâlini aldıklarını ifade etmektedir. Bu tür gruplarda kan bağı, aynı yere bağlılık söz konusudur. Cemiyet için ise en iyi örnek kent hayatıdır (Akkaş, 2012, s. 51).Tönnies toplumların bir arada olma duygusu üzerinde çalışmıştır. Bunları da cemaat ve cemiyet kavramlarıyla ifade etmiştir. Tönnies’in topluluk ve toplum üzerinde yoğun bir şekilde durması ve cemaat kavramının cemiyet kavramından daha uzun geçmişe dayanması hakkındaki görüşleri, tekrardan bunlar üzerinde düşünmeyi gerektirir.

Cemiyete göre daha köklü bir geçmişe sahip olan cemaat, kültür tarihine toplumsal yapının en eski zamanlarında bile söz konusu olmuştur. Cemaat bugün bile basit, kavranılması kolay hayat şartlarının bulunduğu her durumda rastlanıldığı hâlde, menfaat birliği cemiyetin günümüzdeki durumuna özgü olmamakla beraber, sosyal yapının tipik bir şeklidir. Cemaat kendiliğinden serpilip cemaatten farklı bir şekilde insanlar tarafından, insanların istek ve iradeleri ile kurulur ve geliştirilir (Kurtkan, 1995, s. 11).

Toplumsal şartlarda zamanla serpilip gelişen cemaatin gün yüzüne çıkan görünümünün incelenmesi sürecinde teorik çerçevede ortaya çıkan sorun, cemaat hakkında araştırmaların öncesinde ve sonrasında yeni bir boşluğu ortaya koymaktadır. Bahsettiğimiz bu çerçeve boşluğu, cemaatin Tönnies’in sınırlarını oluşturduğu Gemeinschaft kavramından sonra, farklı toplumsal şartlar için daha detaylı olabilecek yeni teorik kurguların yeterince oluşturulmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan ister olumlu ister olumsuz manada yaşadığımız toplumsal hayatın gündelik uğraşları arasında hepimizi somut olarak etkilediğine

inandığımız cemaat olgusu, yapılan araştırmalarda üzerinde yeterince durulmadan müphem bir şekilde ele alınmaktadır. Cemaat olgusu, farklı bir insan etkileşimi ile biçimlenen toplumsal bir örgü olarak algılanmaktadır. Bu bakımdan cemaatin, tarihsel-toplumsal aşamada pek çok yapısal şekiller alması kaçınılmaz hâle gelmektedir. Cemaat kavramı, küçük veya büyük herhangi bir grubun üyelerinin herhangi bir yerde, münferit hayatın dışında, fakat müşterek hayatın temel koşullarını paylaşacak şekilde bir arada yaşamaları şeklinde tanımlanmaktadır (Kurtkan,1968, s. 6). Cemaat bir diğer anlamıyla “sosyal grup” şeklinde ifade edilmektedir.

Sosyal grup açısından grup üyeleri arasındaki alışveriş, karşılıklı ilişkiler ve etkileşim en temel unsurlardandır. Bu durum, birbiriyle etkileşimi bulunan bireylerin bir grup oluşturdukları şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, bir grubun oluşumundan bahsetmek için bu etkileşim etrafında bazı değer ve normların, geniş çerçevede özgün bir duygusal ortamın ve birleştirici tinsel kavramların da var olması gerekmektedir. Dahası grup dediğimiz toplumsal yapı, aynı ideolojiye sahip gruba özgü duygusal ortamı taşıyan, ortak değerler ve çıkarlar etrafında birleşen bireylerin toplamından oluşur. Kısacası bu bütün, kendisini oluşturan parçaların farklı bir versiyonudur. Bu anlamda güç, gruptaki birlikteliği ayakta tutan, bütünlüğü koruyan sistemdir (Tolan, 1985, s. 437).

Grup kavramının izahına başka bir çerçeveden baktığımızda sosyal grupları; birbirleriyle yoğun ilişkilerde bulunan insanların meydana getirdikleri ve işleyen dinamik bütünlük şeklinde tanımlayabiliriz. Grup, en az iki kişinin birbirleriyle sosyalleşmesi, iletişim ve etkileşimde bulunmasıyla vücut bulmaktadır. Başka bir deyişle grubu, herhangi bir şekilde ilişki kurmuş olan insanlar arası topluluk birimi olarak da ifade etmemiz mümkündür (Canbay, 1996, s. 60).

Toplum, grupların toplamından ibaret değildir. Toplumu ifade etmek için çoğu zaman cemiyet kavramı kullanılmaktadır. Kurtkan'ın ileri sürdüğüne göre cemiyet, “insan davranışını hem hürriyete kavuşturan hem hudutlandıran, bir taraftan karşılıklı yardımlaşmalara imkân veren, diğer taraftan gruplara ve bölümlere yol açan, değişen bir sosyal

teşkilatlar ve münasebetler ağıdır” (Kurtkan, 1995, ss. 3-4). Görüldüğü üzere cemiyet kavramı cemaat kavramından farklıdır. Sosyal ilişkilerin cemiyette kolektiflikten ziyade daha resmi bir mecrada ilerlediğini görmek mümkündür.

Bir grup örneği olarak cemiyet, sosyal ilişkilerin şahsi olmadığı, realist ve resmi kuralların hâkim olduğu esaslara dayanmaktadır. Cemiyet tipi toplum yapısı, cemaat şeklinden farklı olarak insanlar arasında benzerliklerden ziyade farklılıkların daha belirgin olduğu heterojen bir yapı arz etmektedir. Bu bağlamda farklılıklar değişik sosyal ilişkilerin ortaya çıkmasına, ortaya çıkan ilişkilerin de daha resmi bir boyuta ulaşmasına neden olmaktadır (Canbay, 1996, s. 56).

Görüldüğü üzere geçmişten günümüze doğru tarihsel bir perspektiften baktığımızda bütün teorisyenler toplumsal düzeni izah etme çabası içerisinde bulunmuşlardır. Bu teorisyenlerden Bell ve Newby da çalışmalarında cemaat kavramını önemsemiştir. Bell ve Newby bu kavramın üç farklı manası üzerinde durmuşlardır. İlki, sınırları belli bir yerleşim alanını işaret etmek için basit şekilde bir topografik manası vardır. İkincisi ise, yerel insanlar ile kurumların toplumsal anlamda bağlantısını ifade eden yerel bir toplumsal sistem olarak ifade etmiştir. Son olarak cemaat, bireysel bağları, ait olma ve sıcaklık duygusunu belirten özel bir insan birlikteliği “komünyon” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Bell ve Newby bu sonuncunun, herhangi bir yerleşim yeri aracılığıyla zorunlu üretilmediğine ve aslında tam bir rutin yakınlık yoksunluğundan da kaynaklanabildiğine işaret etmektedir. Dördüncü bir anlamda da cemaatin, ideolojik bir anlamı da içerdiğini belirtmiştir (Urry, 1999, s. 23). Kırsal alandan kentte doğru geçildikçe toplumsal yapıda birtakım değişiklikler meydana gelmektedir. Bu yönüyle kırsal alan kendi sınırları içerisinde bir bütünken kentsel alan da kendi sınırları içerisinde bir bütünlük arz eder.

Kırsal toplumları en iyi açıklayan özelliklerden biri onların meslekten mülkiyet esası üzerinden temellendirilmesidir. Bu anlamda sınıf yapısını oluşturan, iş bölümünden çok mülkiyet ilişkilerinin örgütlenmesidir. İngiliz tarımında, kiracılık sisteminden mülk sahipliği sistemine

doğru bir eğilim olurken, aynı zamanda finans-kapitalin arazi sahipliğinde büyük bir artış görülmüştür. Kırsal alanlarda, önceki kentsel orta sınıfın belirgin bir yayılımı meydana getirmiştir. Bu temelde çiftlik üzerinde duran ve yeni gelenlere karşı bir duruş sergileyen bir çekirdek kırsal cemaat meydana getirmiştir (Urry, 1999, s. 113). Köy topluluklarında bireylerin meslek öğrenmeyi geri planda tutup daha çok toprak mülkiyeti üzerinde yoğunlaştıkları, yerel cemaatlerin bu ekseninde inşa edildiği görülmektedir. Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte toplumsal yapıdaki farklılaşmalar daha da belirgin hâle gelmiştir.

Anthony Giddens mahremiyetin dönüşümünü hem psikik hem de toplumsal farklılaşma açısından ele almıştır. Bu değişim alttan başlayarak kamusal alanlara doğru devam etmektedir. Mahremiyetin dönüşümü öncelikle cinsellik konularında görülmektedir. Kamusal alanda tartışılması anlamsız ve kişiye özel mesele olarak görülen cinsellik, artık kamusal mekânda da rahatlıkla dile getirilebilmektedir (Giddens, 1994, s. 7-91).

Günümüzde teknolojik ilerlemelerle birlikte, toplumda rahatsızlık oluşturan ve bu manada tartışılır bir konuma gelmesi mahremiyet sorunuyla kendini ifşa etmektedir. Bu durumun başında ise özel alanın kamusal alana taşınması olarak ifade edilebilmektedir. Mahremiyet kavramı bir yandan bireylerde farklı anlamlara gelirken, diğer yanda gözetimin ahlaki boyutunu oluşturmaktadır. Modernite ile birlikte insanların toplum ile iç içe olmaktan çıkıp bireysel alan dediğimiz kendi içine çekildiği bir alan hâline gelmektedir. Bu anlamda kitle iletişim araçlarıyla bir araya gelen “sanal cemaatler” olarak ifade edebileceğimiz grupları “sahte cemaatler” olarak da ifade edebiliriz. Mekân yakınlığının ortadan kalktığı, samimiyetten uzak olan ve güven vermeyen sanal ilişkilerin yaygınlaşması, insanların gerçek yaşamdaki “gerçek” ilişkilerini zedelemekte ve bireyleri yabancılaştırmaktadır. Bu bağlamda modern toplumun araçları olan kitle iletişim ağları fiziksel yakınlığı ve yüz yüze ilişkilerin önemini azaltmaktadır. Bu anlamda sanal ilişkiler insanları toplumdan uzaklaştırmakta ve kendileri için önemli olan zamanını, ailelerinden ve yakın çevrelerinden çalmaktadır.

Görüldüğü üzere bilgi toplumu fertleri gerçek kamusal alandan kopartarak sanal kamusal alana doğru itmekte, bireyleri sanal cemaatlere mahkûm kılmaktadır. Bu bağlamda insanların bir kahvehanede ya da herhangi bir mekânda toplanmasını ifade eden kamusal alan, dünyanın bir tarafından diğer tarafına kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla diyebiliriz ki, zaman ve mekân hatta dil ve ideoloji sınırları ortadan kalkmıştır. Kültürel, ekonomik, siyasi veya toplumsal olaylar konusunda konuşabilmek için insanların bir araya gelmesine imkân sağlayan iletişim ağları ve bu ağların ucundaki elektronik aygıtlar yeterli olmaktadır. Bu anlamda iletişim çağında gizlilik en önemli sorun hâline gelmiştir. Gözetim toplumu hâline geldiğimiz bu dönemde gözetim, bir yandan korku ve şüpheye sebep olurken, diğer yandan da kişilerin arzuladığı olay olmuştur.

TOPLUMUN KAPALI CEMAAT HALİNDEN CEMİYETE DÖNÜŞ SÜRECİ

Modernite ile birlikte geleneksel kurumlar ciddi oranda bir değişim yaşadıkları gibi toplumların da kapalı cemaat yapısından cemiyete doğru bir evrimi söz konusu olmuştur. Din kurumu, modernite ile birlikte değişim ve dönüşümün yönünü belirleyen faktör olmuştur. Bu değişim ve dönüşüm toplumları cemaat, cemiyet ve teknolojik gelişmelerle birlikte sanal olana doğru bir evrilmeye doğru götürmüş, samimi ilişkiler yerine daha bireysel, daha bağımsız güven vermeyen bir hâle getirmiştir.

Bireyin bağımsız bir kişilik kazanması ve toplumda bunu göstermesi modern dönemlere uzanır. Bu durumu oluşturan şartları bilmek bireyselliğin niçin ön plana çıktığını kavramamız açısından bize önemli bir ipucu sunacaktır. Bu özellikle Rönesans, Reform, Aydınlanma, Fransız İhtilali gibi dönemleri okumaktan geçmektedir. Fakat bizim gayretimiz bu şekilde bir tarih yazımı değildir. Bu sebeple bir yabancı kimliği ancak hazırlayıcılarıyla bir arada değerlendirilmelidir (Kanbir, 2012, s. 31). Toplumda meydana gelen gelişmeleri bilmemiz için onların maruz kaldığı değişim ve dönüşümleri incelemekten geçmektedir. Bu bakımdan cemaat anlayışından cemiyet anlayışına geçilmesinin en temel

sebeplerinden biri de toplumda meydana gelen değişim ve dönüşümlerdir. 19. yüzyılla birlikte sanayileşme, kentleşme ve bunların sonucunda gittikçe bireyselleşmeye doğru meydana gelen tüm bu gelişmeler beraberinde insanların toplumdan kopuşunu da doğurmaktadır. İnsanoğlu sosyal bir varlıktır ve bu sebeplerden dolayı da toplum içinde doğduğu gibi, hayatını da burada devam ettirmek mecburiyetindedir. Toplumlar modernite ile temas geçtikçe aslında yalnızlığa itilmekte ve toplumdan giderek kopmaktadır. Bunun sonucunda sosyal ilişkilerin giderek zayıfladığını gözlemlemek mümkündür.

İnsanoğlunu yalnızlığa doğru sürükleyen modernite, zamanla gelenek-ötesi seviyede ve yeni dolaylı deneyim şekilleri zemininde, bireysel-kimlik yansıtıcısı olarak düzenlenen bir çaba hâline gelmektedir. Tutarlı fakat her zaman gözden geçirilen biyografik anlatıları sürdürmeyi içeren “refleksif benlik tasarımı” soyut sistemlerin süzgecinden geçen bir çoğul seçimler bağlamında yer alır. Modern dünyada “hayat tarzı” kavramı özel önem kazanır. Gelenek gücünü kaybettiğçe ve gündelik yaşam yerel ve küreselin diyalektik etkileşimi zemininde yeniden inşa edilmedikçe, seçenekler çeşitliliğine sahip bireyler hayat tarzı seçimlerini daha çok gözden geçirmek zorundalar (Giddens, 2010, s. 16). Modern dünyaya bakıldığında özel yaşam daha çok dikkat çekici görülmektedir. Modern dönem ile birlikte toplumdan kopuşun başlamasıyla özel hayatta bireyselleşme ön plana çıkmaktadır.

Modernizasyon, Batı’da filizlenen “teknolojik medeniyet” ile birlikte gelişme gösteren bir olaydır. Bu anlamda geleneksel toplumun kalıplarını yıkarak, yerine yeni kurumlar inşa etmiş, mevcut araçlarla toplum üzerinde tahakküm kurmuştur. Kendine özgü, geleneksel toplumun bilinç işlevlerinden ve kavramlarından daha değişik yapılar geliştirmiştir. Modernizasyon kuramı, bütün geleneksel toplum yapısını tamamıyla alt üst etmiştir. Bu durum doğayla, çevreyle ve kendisi ile uyum hâlinde olan bireyi, gittikçe yalnızlaştıran ve kendisine, çevresine duyarsızlaştıran bir varlığa dönüştürmüştür. Bu bakımdan geleneksel toplumda kendisini evinde gibi hisseden birey, modern dönemde tamamıyla yalnızlaşmış “yersiz, yurtsuz” durumuna düşmüştür (Berger,

2000, s. 7). Geleneksel yapı ile modern yapı arasında ve bilinmeyenden bilinene doğru bir dünya kurma girişiminde bulunan insanoğlu değişen zaman ve mekânla birlikte kendisine düşen değişim payını da almıştır.

İnsanoğlu yaratılış gereği olarak bir dünya kurma girişiminden hareketle bilinmeyenden bilinene ulaşma girişiminde olmuştur. Bu bağlamda bilinmeyeni ortadan kaldırmanın teolojik yorumu ve karşılığı vardır. Korkulan şeye bir ad verilmesi ve bunun üzerinde Tanrı'ya yapılan atıflar modern öncesi düşün dünyalarının önemli ayırt edicilerinden olmuştur. Karşılaşılan her bilinmeyen ifade edilmesi ve aynı kültürel sahada sona erdiricilerinin bulunması mümkün olmayınca onu açıklamak için insan varlığı üstünde bir üst benliğe ihtiyaç vardır. Özellikle doğanın korkutucu varlığından duyulan endişe doğayı açıklamak için Tanrı'ya sığınılması yine o dönem yöneticilerinin iktidarlarının koşulsuz bir sağlayıcısı olarak gördükleri dinden faydalanmaları da modern öncesi dönemin önemli ayırt edicilerindendir. Bu şekilde dine bağlı müphemlikten kurtuluş modern dönemin en önemli özelliklerinden biri olarak yaşama anlam katmada önemli bir tampon mekanizma işlevi görür (Kanbir, 2012, s. 33).

Bruno Snell, *The Discover of the Mind (Aklın Keşfi)* adlı çalışmasında Avrupa düşüncesinin temelini Yunan ile başladığını ve aklın keşfinin hiçbir şey ile kıyaslanamaz olduğunu ileri sürer. Ona göre, aklın keşfi bir kıtanın keşfi ile kıyaslanamaz. Amerika, Columbus'un Yeni Dünya'yı keşfetmesinden çok önce vardı, ancak Avrupa düşünce tarzı keşfedilene kadar ortaya çıkmadığını, insana kendisini tanımasının lütfuyla var olduğunu ifade eder. Snell'e göre bir bakımdan akıl, keşfedilmeden önce de gerçekten vardı (Snell, 1953, s. 5-6).

İnsanoğlu, Aydınlanma çağını dine bağlılığın aksine doğa ve toplumla ilgili olarak yeni düşünce şekillerinin ya da bakış açılarının ileri sürdükleri ve genel anlamda 18. yüzyılı içine alan bir tarihsel dönem olarak ifade etmek mümkündür. Buna paralel olarak buradaki temel sorun, insanın gerçekten akli ve bedeniyle dinsel-kişisel güçlere muhtaç, her zaman sert kurallar altında gözetim altında tutması gereken, yaratılış itibarıyla suçlu, kusurlu, aciz ve ezik bir varlık olup olmadığıdır.

Aydınlanma çağını doğaya ve topluma bakış açısı bakımından Ortaçağ'dan uzaklaştıran temel fark, insana ve insanlığa duyulan güvendir (Topses, 2010, s. 1). Genel itibarıyla aydınlanma kavramını diğer çağlardan ayıran temel etkenin insanın kendi aklını kullanarak gerçeği bulmasına katkı sağlamasıdır.

Auguste Comte aydınlanma fikrinin olumsuz ve yıkıcı olduğunu düşünen teorisyenlerdendir. Bu bağlamda aydınlanmanın gelenek ve otorite eleştirisi, sadece modası geçmiş bir politik sistemin ortadan kaldırılması bir politik sistemin çökertilmesine değil aynı zamanda kargaşa ile sonuçlanan bir yıkıcılığa da sebep olur. Restorasyon düşünürleri gibi Comte da devrimden sonrası dönemdeki ahlak krizinin yakından takipçisi oldu. Bu oluşan krizin kaynağını Reformasyon tarafından ilk kez ortaya konan bir doruk noktası aydınlanma ile birlikte oluşan bireycilikte batı toplumunda ortaya çıkan bir hastalık olarak ifade etmiştir. Bu hastalığın en önemli belirtisi halk egemenliği, eşitlik ve bireysel özgürlük kadar bunlarla birlikte aile, din, kilise ve topluma dair olumsuz fikirlere. Bu anlamda bu bireycilik, Hobbes'tan Kant'a kadar devam eden gelenek içinde, (yöntemsel bireycilik) olarak da ele alınmıştır. Auguste Comte'a göre bir toplum bir çizginin noktalara bölünebileceğinden daha fazla oranda ayrı bireylere ayrılamaz. Toplum ancak gruplara ve topluluklara bölünebilir (Skirbekk, 1999, s. 497). Grup, topluluk kavramlarını sosyoloji literatüründe en iyi karşılayan olgu, cemaattir.

Batı toplumlarında "köy"ün kapalı cemaat şeklinden çıkarak cemiyetle bütünleşmesi, kültür ve menfaat nizamlarının birbirinden kopmasıyla başlamıştır. Bu anlamda bu kopuş aralarındaki bağların birbirinden ayrılmasıyla meydana gelmiştir (Kurtkan, 1968, 194). Teknolojik ilerleme dediğimiz sanayi devrimi ve teknik alanındaki gelişmeler ile birlikte, önemli derecede sosyal değişimin gerçekleştiğini görmek mümkündür. Bu gelişmelerin önemli bir kısmı kırsal alanda meydana gelmiştir. Çünkü önceleri kırsal alanlar üretimin merkez noktasını teşkil ederken sanayileşme ile birlikte el emeğinin yerini makinaların aldığı bir seri üretim sistemine geçilmiştir. Bu durumun getirdiği artı ve eksilerle birlikte toplumsal anlamda köy yerleşmelerinden kentlere doğru bir göç

hareketinin başladığı görülmektedir. Bunun sonucunda köydeki cemaat anlayışı zayıflamış, kentlerdeki cemiyet hayatı kuvvet kazanmıştır.

Her bireyin ruhsal gelişim sürecini daha kısa ve daha yoğun bir şekilde yaşaması gerektiğine inanan Aydınlanma düşünürü Hegel, “kendi hayat hikâyemizle ilgili olarak” kendi kişisel gelişimimizi hatırlayabildiğimizi ifade etmiştir. Bu bağlamda, din, siyasi veya varoluşsal anlamda buhranlar sonucunda bizi olgunlaştırdığını söylemektedir. Bundan sonra ise bir önceki bilinçlilik seviyesinin daha toy ve eksik taraflarını görüp bir sonraki aşamaya geçmek mecburiyetinde kaldığımızı ifade eder. Ona göre çeşitli bilgi seviyeleri boyunca ilerlemek eleştirel planın bir parçası olmayı gerektirir (Skirbekk, 1999, s. 395). Aydınlanma ile birlikte kendi dünyasına dönen birey, geleneksel yapının kalıplarından iplerini koparıp aklını ön plana koymuştur.

Geleneksel kurumların çoğu modernitenin etkisiyle ciddi bir değişim geçirmiş, bilhassa din kurumu hem moderniteden etkilenen hem de yaşanan dönüşümün yönünü belirleyen faktör olmuştur. Günümüzde birbirine zıt iki dini inanç kabul görmektedir. Bunlardan birincisi teorik hümanizm inancıdır. Bu inanç, insan eksenli yaklaşımı savunmakta, milletlerin bireysel haklarının korunması gerektiğine dayanmaktadır. İkincisi ise, pratik/pragmatik inançtır. Bu inanç, dünyanın bugün üzerinde durduğu ve faydanın ön planda olduğu anlayıştır. Bu anlamda inanç, faydaya eşittir. Hakikat menfaat ile eş değerdir. Makine mekanizması, faydacılığı “utilitarizmi” takip eder. Aslında modern sosyal sistemlerin ya da ekonominin temeli bu faydacılık ilkesi üzerinedir. Bütün toplumların siyaseti faydacılık inancına dayalıdır. Bu bağlamda bilim de faydacılık ilkesinin takipçisidir (Şeriati, 2011, s. 62-63). Modernite ile birlikte din ile geleneksel yapı arasında yollarını ayırmaya çalışan insan oğlu, bu konuda gereken başarıyı sağlayamamıştır. Din kurumu, moderniteden etkilendiği gibi onu aynı zamanda etkilemiştir.

Siyaset bilimci sosyolog Şerif Mardin de dinin üç işlevinden bahseder: İlki, kişisel olanla ilgilidir. Dini inançların bireylerin izah etmekte zorluk çektiği birçok hadiseye farklı açıklamalarda bulunmasıdır. İkincisi, kültür işleviyle ilgilidir. Din, bireylere çevrelerindeki dünyayı

özel “gözlük”lerle görmeye imkân tanıyacak kavramsal bir görüş sunar. Üçüncü olarak ise, toplumların ve kültürel yapıların sürekliliğini sağlar (Mardin, 1995, s. 65).

Görüldüğü üzere her dönemde bireyleri ve toplumsal hayatı etkileyen din, uygarlık tarihi kadar da eskilere dayanır. Hem ilkel hem de modern toplumlar daima bir din olgusu ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu anlamda Yunan ahlakçılardan Plutargue, “dünyayı dolaşınız, duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız; fakat mabetsiz ve mabutsuz bir şehir bulamayacaksınız” der (Güneş, 1997, s. 1). Dinler tarihinde uzman olan M. Eliade ise, ilk insanın kutsalı tecrübe ettiğini ve bu anlamda ilk insanın “dindar adam” olduğunu belirtmiş ve bir dünyanın yalnızca kutsalın keşfi ile mümkün olabileceğini ileri sürmüştür (Eliade, 2005, s. 51).

Din alanında felsefecilerin yanında sosyologlar da önemli çalışmalar yapmıştır. Ünlü sosyolog Emile Durkheim, “kolektif şuur” görüşünden yola çıkarak bir bütünlük oluşturmuş, özellikle *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde, insanın kendisi ile dünya hakkında edindiği bütün fikirlerin kaynağını din olarak tanımlamıştır. Ona göre, dünya ile insan hakkında fikir beyan etmeyen bir dinden söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda tüm sosyal kurumların temel kaynağı da dindir (Avcı, 1996, s. 4).

18. ve 19. yüzyıl düşünürlerine (Spinoza, Goethe, Schiller, Fichte, Feuerback, Hegel, Marx, Kierkegaard vs.) bakıldığında varoluşçular hep aynı konuya atıf yapmışlardır. “Çağımızda hakikatin coşkusu, coşkuların da hakikati yok” diyen Marx endüstriyel toplumda insanın insana özgü özelliklerini yitirmesini bir isyan olarak tarif eder. Marx insanlık tarihini, insanın giderek gelişmesi, bununla beraber giderek de yabancılaşması şeklinde izah etmektedir. Marx’a göre yabancılaşma, insanın çevresine, diğer insanlara ve hatta kendisine yabancı kalması demektir (Tolan, 1985, s. 299).

Görüldüğü üzere sosyal gerçekliği inşa etmeye çalışan düşünürler farklı dönemlerde yaşamalarına rağmen aynı gerçekliğe ışık tutmuşlardır. Modern dönemle birlikte bireylerin bağımsız bir kişilik kazanması

ve toplumda bunun yerleşmesi uzun bir süreci kapsar. Bu koşullar altında cemiyet olgusunun ön plana çıktığını anlamamız için moderniteyi tetikleyen Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi dönemleri iyi okumamızdan geçer. Batı'da gelişen teknolojik gelişmeler ve modernleşme ile birlikte cemaat tipi toplumdan cemiyet yapısına, geleneksel toplum yapısı yerine yeni kurumlar inşa edilmiş ve mevcut yapılarla toplum üzerinde tahakküm kurulmuştur.

SONUÇ

Modernite, birey ve toplum hayatında köklü değişimler yapmak, gelenegi yok etmek, cemaat tipi sosyal yapıların yerine cemiyet tipi modern yapıları ikame etmek amacıyla ortaya çıkmış, bu anlamda Batı'da büyük oranda başarılı olmuştur. Her ne kadar değişime karşı koymak hayatın olağan akışına aykırı olsa da modernite birçok toplumda istediğini elde edememiş, cemaat tipi sosyal yapılanmalar etkinliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Bununla birlikte bazı toplumlarda geleneksel kurumların etkinliğinin zayıfladığı görülmüştür.

Modernitenin geleneksel grupların yerine ikame ettiği yapılardan biri de sanal cemaatlerdir. Modernite ile birlikte cemaatteki oluşumlara bakıldığında, yüz yüze olan daha samimi ilişkilerdeki gibi sıkı bir ağla çevrenmemiş olduğundan, büyük ölçekli cemaatin birliği ancak inançlarla ve duygulara yapılan sürekli çağrışımlarla korunmaktadır. Bu bakımından modernite ile birlikte insan ve teknolojinin şaşırtıcı bir şekilde yan yana gelmesinden sanal cemaat kavramı ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda her yerde olan bilgisayar ve internet ağı, fiziki mekândan bağımsız olarak milyonlarca insanı bir araya getirmektedir. Bunun sonucunda sosyalleşme kavramının mekânında da değişimler olmuştur. Dünyada son yıllarda çok seri bir şekilde yükselişe geçen sosyal paylaşım ağlarında insanların kendilerini izah etmesi için, eğlenerek stres atabilmeleri, ortak amaçlar ya da görüşler noktasında birleşmeleri söz konusu olmuştur. Bu birleşmeler sonucu sanal cemaatler ortaya çıkmıştır.

Teknolojik ilerlemelerle birlikte insanlara düşüncelerini ve eserlerini paylaşabilecekleri imkânlar/ortak alanlar inşa eden, dijital araçlardır.

Sosyal medya olarak da ifade edilen bu alan, kullanıcı merkezli olmasının yanında insanları aynı anda bir araya getirmesi bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir. İnsanlar, burada gerçek dışı sanal gerçeklik içerisinde her geçen gün daha fazla vakit geçirmektedir. Yine sanal gerçeklik aracılığıyla gerçek yaşamda olduğu gibi ihtiyaçlarını karşıladıklarını ve bazen de bu sanal dünya içerisinde yeni bir dünya kurduklarını görmekteyiz. Ayrıca modernitenin sonucunda sanal dünya ile gerçek dünya arasındaki çizgi neredeyse yok olma noktasına kadar gelmiştir. Postmodern dönemin önde gelen sosyologlardan Jean Baudrillard, içinde bulunduğumuz yüzyılın artık gerçekliğini kaybettiğini ve bunun yerini yapaylığın egemen olduğu bir evrende yaşadığımızı ifade eder.

Toplumun Cemaatten Cemiyete Dönüş Süreci: Modernite Ekseninde Kuramsal Bir Değerlendirme konusunun ele alındığı bu çalışmadan da anlaşıldığı üzere toplum modernite ile birlikte toplumsal olandan bireysel olana doğru bir yönelme söz konusudur. Bu yönelme ayrıca cemaatten cemiyete dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu çalışmada da görüldüğü üzere modernite birey ve toplum hayatında köklü değişimlere neden olmuştur. Netice itibarıyla modernite toplumu cemaat tipi yapıdan cemiyet tipi bir yapıya dönüştürmüştür. Fakat bu dönüşüm bu tür yapıları ortadan kaldırmaktan ziyade daha yumuşak bir geçiş niteliğinde olmuştur.

KAYNAKÇA

- Akkaş, İ. (2012). *Sanal Cemaatler*, (Doktora tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), YÖK Tez Merkezi.
- Arslan, A. (1997). *İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları.
- Avcı, N. (1996). *Türkiyede Modernleşme Açısından Din-Kültür-Siyaset*, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), YÖK Tez Merkezi.
- Bauman, Z. (2011). *Bireyselleşmiş Toplum*, (İngilizce'den çeviren: Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları.
- Berger, P. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*, İnsan Yayınları.

- Canbay, Tatar, H. (1996). *Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme (Malatya Uygulaması)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dellaloğlu, Besim F. (2007). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları.
- Eliade, M. (2005), *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çeviren: Mustafa Ünal), Serhat Kitapevi.
- Giddens, A. (1994). *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel- Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Say Yayınları.
- Güneş, A. (1997). *Dini Hayatın Sosyolojik Tahlili: Malatya Uygulaması*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kanbir, F. (2012)., *Zygmunt Bauman Sosyolojisinde Yabancı Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurtkan, A. (1968). *Köy Sosyolojisi*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- Kurtkan, A. (1995). *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi.
- L. Berger, P. & Brigitte, B., Kellner, H.,(2000). *Modernleşme ve Bilinç*, Pınar Yayınları.
- L. Berger, P. & Huntington, S.,(2003). *Bir Küre Bin Bin Küreselleşme*, Kitap Yayınevi.
- Mardin, Ş. (1995). *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları.
- Özlem, D., (1990), *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yayıncılık.
- Sezer, B. (1981). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Skirbekk, G. & Nils G. (1999). *Felsefe Tarihi*, (çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu), Üniversite Kitabevi.

Snell, B. (1953), *The Discover Of The Mind: The Greek Origins Of European Thought*, Oxford.

Şeriati, A. (2011). *Medeniyet Tarihi II*, Fecr Yayınları.

Tolan, B. (1985). *Toplum Bilimlerine Giriş*, Gazi Üniversitesi Yayınları.

Topses, M. (2010). *Aydınlanma Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık.

Türk Dil Kurumu Türkçe sözlük, (<https://sozluk.gov.tr/>)

Urry, J. (1999). *Mekânları Tüketmek*, Ayrıntı Yayınları.

Yelken, R. (1999). *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Vadi Yayınları.



Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi
Aralık 2023
Yıl 13, Sayı 2, ss.47-79.

Journal of Individual & Society
December 2023
Year 13, Issue 2, pp.47-79.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1401824>

Makale Türü: Araştırma makalesi
Geliş Tarihi: 07.12. 2023
Kabul Tarihi: 25.12.2023

Article Type: Research article
Submitted: 07.12. 2023
Accepted: 25.12.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Akın, M. (2023). Orhan Veli'de Klasik Şiir Geleneğinin İzleri. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 13(2), ss.47-79. DOI: 10.20493/birtop.1401824

ORHAN VELİ'DE KLASİK ŞİİR GELENEĞİNİN İZLERİ

TRACES OF CLASSICAL POETRY TRADITION IN ORHAN VELİ

Mehmet AKIN

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye / Independent Researcher, Turkey.

mehmetakin45@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9509-4710

Öz

Yüzyıllarca etkisini sürdüren bir edebi gelenek zayıflasa da tamamen ortadan kaybolmaz. Divan şiiri de yaklaşık altı yüzyıl boyunca etkili olmuş böyle şiir geleneklerindedir. Türk edebiyatı Batı etkisine girdiğinde bile divan şiiri bir şekilde şairleri etkilemiştir. Hatta ona karşı en şiddetli hücumları yapanlarda da bu geleneğin tesirlerini görmek mümkündür. Divan şiiri Tanzimat Dönemi'nde yeniliği savunan aydınlar tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler Servet-i Fünûn ve Fecr-i Ati Dönemi'nde de azalmakla birlikte devam etmiştir. Cumhuriyet Dönemi'nde ise 1930'da toplanan Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde divan edebiyatıyla ilgili eleştiriler yoğunlaşmıştır. Bu eleştiriler Orhan Veli'yle Garip Ön Sözü'nde bilinçli bir saldırıya dönüşmüştür. Orhan Veli'nin hedefinde sadece divan şiiri değil, bütün gelenek vardır. Böyle olduğu hâlde Orhan

Veli özellikle sanat hayatının ilk dönemlerinde divan şiirinin tesirindedir. Garip şiiriyle birlikte bu etki zayıflamıştır. Fakat kendisi yazılarında ve demeçlerinde divan şiiriyle ilgili övgü dolu sözler kullanmıştır. Orhan Veli, bazı şiirlerinde aruz ölçüsü kullanmış, Ömer Hayyam ve Mevlana'dan rubailer çevirmiş, kendisi de rubai ve şarkılar yazmıştır. Bunun yanında şiirlerinde kullandığı telmihler ve terditler, ilk şiirlerinde mahlas kullanması, bazı şairlerin şiirlerine yazdığı tehziller (parodi) bakımından divan şiirine yaklaşır. Divan şiirindeki rindane tavra yer vermesiyle, yer yer Nedîm üslubunu anımsatan şiiriyle klasik çizgiyi yansıtır.

Anahtar Sözcükler: Gelenek, Divan şiiri, Orhan Veli.

Abstract

Even though a literary tradition that has maintained its influence for centuries weakens, it does not disappear completely. Divan poetry is one of such poetry traditions that has been influential for about six centuries. Even when Turkish literature came under Western influence, divan poetry somehow influenced poets. It is even possible to see the effects of this tradition in those who make the most violent attacks against it. Divan poetry was subjected to criticism by intellectuals who advocated innovation during the Tanzimat Period. These criticisms continued, although they decreased, in the Servet-i Fünûn and Fecr-i Ati Periods. During the Republican Period, criticisms about divan literature intensified at the Turkish and Literature Teachers Congress held in 1930. These criticisms turned into a conscious attack in the Garip Preface with Orhan Veli. Orhan Veli's target is not only divan poetry, but the whole tradition. Even so, Orhan Veli was under the influence of divan poetry, especially in the early periods of his artistic life. This effect weakened with the Garip poetry. However, he used complimentary words about divan poetry in his writings and statements. Orhan Veli used aruz meter in some of his poems, translated rhymes from Ömer Hayyam and Mevlana, and wrote rubais and songs himself. In addition, it comes close to divan poetry in terms of the allusions and metaphors he

uses in his poems, his use of pseudonyms in his first poems, and the parodies that some poets wrote on their poems. He reflects the classical line with his poetry, which sometimes reminds of Nedim's style, with his use of the riotous attitude in Divan poetry.

Keywords: Tradition, Divan (Ottoman) Poetry, Orhan Veli.

GİRİŞ

Kültür alanındaki etkinlikler bir geçmişe sahiptir. Her dönem geçmişinden aldıklarını kendi zamanının zevk ve anlayışıyla yoğurarak sonraki kuşaklara iletir. Her nesil döneminin görgü, birikimi, düşüncesi, duyarlılığı, zevk ve anlayışından faydalanarak yaşar ve geleceği hazırlar. Şiir de buna dahildir. Milletlerin meydana getirip devam ettirdikleri şiir gelenekleri bulunur. Yeni söyleyiş, ses, yapı öğeleri her devirde bazı özellikleri muhafaza edip bazılarını ise terk eder. Şiir geleneklerinde geçmişten gelen izler tamamen silinmez. Bazen zayıf çizgilerle bazen güçlü bir şekilde kendini hissettirir.

Edebiyatta gelenek, belli bir dönemde görülen edebi eğilimlerin yaygınlaşarak sonraki kuşaklar tarafından devam ettirilmesi şeklinde karşımıza çıkar. Edebi geleneklerin gelişmesi için onların sağlam temellere dayalı olması, etkili ürünler vermiş olması, sonraki kuşaklar tarafından benimsenmesi ve devam ettirilmesi gerekir. Aksi takdirde bir edebiyat hareketi geleneğe dönüşemez, kısa ömürlü olur. Nitekim böyle saman alevi gibi parlayıp sönen teşebbüslere edebiyat tarihinde azımsanmayacak ölçüde rastlarız.

Bir şiir geleneği bir çırpıda etkisini yitirmez. Geleneğin zayıfladığı şiirdeki içerik ya da yapı özelliklerinin eskiye benzerliğinin azalmasından anlaşılabilir. Fakat yüzyıllarca birçok şairin dilinde olgunlaşan bir şiir geleneğinin tamamen ortadan kalkması söz konusu olmaz. Bu gelenek bir şekilde bazı yönleriyle devam eder. Hatta bu geleneğe en şiddetli hücumları yapanlar bile geleneği ister istemez sürdürürler. Şiir gelenekleri farklı dönemlerde farklı yoğunluklarda görülür. Bu durum uzun süre hüküm süren bir şiir geleneğinin kolay kolay olmayacağını gösterir. Muhsin Macit, ciddi kültür değişimi yaşanan toplumlarda bile

geleneğin büsbütün silinemeyeceğini, dildeki değişmelerin bir kopmaya yol açmadığı sürece geleneğin soluk çizgilerle de olsa mevcudiyetini devam ettireceğini ve hiçbir metnin eski metinlerden tamamıyla bağımsız olamayacağını söyler (Macit, 2011, s.6).

Türk edebiyatında divan şiiri en köklü şiir geleneklerindedir. Yaklaşık altı yüzyıl boyunca etkisini sürdürmüştür. Bu şiir geleneğini belirlerken o geleneğin yararlandığı kaynaklar, sözcük hazinesi, işlediği konular, mısra kümelenişi, kafiyenin düzenleniş şekli, ölçü, etkilenilen akımlar, nazım şekilleri, sanat anlayışı gibi ortak unsurlar dikkate alınır. Bu içerik ve yapı unsurlarının benzerliği şiir geleneğini oluşturur.

Divan şiirinde İslam kültür ve medeniyetinin, İran mitolojisinin tesiri açık bir şekilde görülebilir. Bu gelenekte Arapça-Farsça sözcük ve tamlamaların fazlalığını dikkati çeker. Teşbih, istiare, mecaz vb. söz sanatları çokça kullanılır. Aşk, şarap, güzellik, devrin büyüklerine övgü, din-tasavvuf başlıca konulardır. Aruz ölçüsü, birim olarak beyit-bent kullanılması, ortak nazım şekillerinden yararlanılması, nazım şekillerindeki kafiye örgüsünün paralellik göstermesi divan şiirinin yapısal özelliklerindedir.

Bu makale Orhan Veli gibi geleneği bütün olarak reddeden bir şairin bile yer yer geleneğin etkisinde kalabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Makalede özellikle şairin divan şiiri etkisindeki yönü ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Türk edebiyatında divan şiirine yöneltilen eleştiriler çalışmada kronolojik bir sıra gözetilerek verilmiştir. Orhan Veli'nin geleneğe ve divan şiirine yönelttiği eleştiriler Garip Ön Sözü'nden yararlanılarak aktarılmıştır. Makalenin son bölümünde Orhan Veli'nin klasik şiire olan ilgisi; görüşlerinden, bazı yazarların anılarından, şiirlerinden örnek verilerek gösterilmiştir. Orhan Veli'nin gelenek ve divan şiiri ile ilgili yönünü ortaya koymak için daha önce iki çalışma yapılmıştır. Rıza Bağcı, *Orhan Veli ve Geleneksel Türk Şiiri* (2001) adlı çalışmasında Orhan Veli'yi sadece divan şiiri geleneği bakımından değil, bütün Türk şiir geleneği açısından değerlendirmiştir. Leyla Alptekin Sarıcıoğlu ise *Orhan Veli'nin Divan Şiirine Bakışı* (2019) adlı makalesiyle Orhan Veli'nin divan şiiriyle ilgili düşüncelerini aktarmıştır. Yapılan bu

çalışma ise bunlarla birlikte Orhan Veli'nin şiirlerinde divan şiiri etkisi örneklerle ortaya konulmaya çalışıldı.

Batı Etkisindeki Türk Edebiyatıyla Birlikte Divan Şiirine Yöneltilen Eleştiriler

Divan şiirinin dayandığı estetik görüşü ve zihniyet dünyasını hedef alan dikkate değer ilk eleştiriler Tanzimat aydınlarınca ortaya konulmuştur. Tanzimat'la birlikte Türk edebiyatı Batıya yaklaştırılmaya çalışıldığı için divan edebiyatına yönelik eleştiriler filizlenmiştir. Yüzyıllar süren bir edebi gelenek böylece itibardan düşürülmeye, unutturulma çalışılmıştır. Böylece yüzyıllarca hüküm sürmüş şiir mirası görmezden gelinmiştir. Şüphesiz bunda modernleşme çabası etkili olmuştur (Somuncu, 2016, s.62).

Türk şiirini yenileştirmek isteyen Tanzimat edebiyatçıları önce divan şiirini eleştirip gözden düşürme gayretine girdiler. Fakat divan şiiri çok güçlü temeller üzerine inşa edildiği için bunda muvaffak olmadılar ve kendileri de bu şiirin tesirinden tam olarak kurtulamadılar (Tonga, 2007, s.772).

Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa'dan oluşan Tanzimat'ın birinci dönem nesli eski edebiyatın artık devrini tamamlayıp rafa kalkması gerektiğine inanırlar. Onlara göre divan şiiri belli kurallara sıkı sıkıya bağlı, şairin şahsiyetini yok eden, söz oyunlarına dayalı; düşünce, hayal ve hisleri belli kalıplarla anlatan, hayatla ve gerçekle bağları zayıf, ömrünü tamamlamış ve skolastik karakterde olan bir şiirdir. Bu edebiyat artık ortadan kalkmalı ve yerine yeni bir edebiyat gelmelidir. Bundan dolayı Tanzimat Dönemi'nde eski edebiyata eleştiriler yeni edebiyata alan açmak için yapılmıştır (Ercilasun, 2004, s.35).

Tanzimat Dönemi şairlerinden Ziya Paşa "Şiir ve İnşa" makalesinde divan şiirine karşı tenkitlerde bulunur. Fakat sonra bu görüşlerinden vazgeçerek "Harabat" isimli eserinin ön sözünde divan şiirine olan beğenisini gösterir. Bir dönem Encümen-i Şuara toplantılarına katılan Namık Kemal, Ziya Paşa'nın divan şiiriyle ilgili "Harabat"taki görüşlerini

tasvip etmez ve ona “Tahrib-i Harabat”ı yazarak sert eleştirilerde bulunur. Tanzimat edebiyatının ikinci nesli olan Muallim Naci ve Rezaizade Mahmut Ekrem arasında da eski-yeni edebiyat tartışmaları devam eder. Bu tartışma edebiyat dünyasında iki farklı cenah ortaya çıkarır.

Türk edebiyatının batı tesirine girmesinden sonra Tanzimat Dönemi’yle birlikte divan şiirine en fazla yöneltilen eleştiri onun hayal ürünü, gerçekten kopuk bir şiir olduğunun iddia edilmesidir. Bu şiirin beşerî duygu, düşünce, hayalleri yansıtmaktan uzak olması tenkit edilen bir başka yanıdır. Bununla birlikte divan şiiri toplumsal meselelere yabancı olmasıyla itham edilmiştir. Divan şiirinin sıkı kurallara bağlı olması, şairlerin aynı mazmunları tekrar etmesi münekkitlerin hücum ettikleri diğer yönlerdir. Münekkitlere göre bu edebiyat başlangıcından bitişine kadar genel karakterini hiç değiştirmemiştir. Dolayısıyla yeniliğe kapalı bir edebiyattır. Divan şairleri şiiri sanat olmaktan çıkarıp caize kaynağı olarak görürler. Eleştirilenler, bu edebiyatın millilikten uzak, İran edebiyatını taklit eden, dinî karakterli bir edebiyat olduğunu dile getirmişlerdir (Erbay, 1997, s.7).

Tanzimat edebiyatında, Şinasî ve Namık Kemal’den itibaren, eski şiirin bu özelliklerinin kimi kez birine, kimi kez birkaçına karşı çıkılmış, geleneksel şiire ağır eleştiriler getirilmişti. Meselâ Şinasî, şiirde gelenekten uzaklaşp düz ve açık bir anlatımı aramış, mazmunları ortadan kaldırmış, terkipleri azaltıp günlük konuşma diline gitmeğe çalışmıştı. Ziya Paşa eserlerinde mecaz ve mazmunlardan kaçınmıştı. Namık Kemal, Tasvir-i Efkâr’da çıkan “Lisan-ı Osmanînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir” başlıklı makalesinde divan şiirini, “düşman-ı hakikat ve menfûr-ı tabiat” (Kaplan vd., 1993, s.191) ilan etmiş, Mukaddime-i Celâl’de ise “çoğu şiirlerimizin beyit ve belki mısraları arasındaki mananın renkten renge girmesinin, parça bohçalarındaki renk ayrılıklarından daha çok” (Kaplan vd., 1993, s.343) olduğunu söylemişti. I. Meşrutiyet yıllarında materyalizm ve pozivitizmin en hararetli temsilcisi naturalist Beşir Fuat ise, teşbih, istiare, mecaz gibi edebî sanatların gereksizliğini iddia etmiş, daha o yıllarda edebiyatsız edebiyatı savunmuştu. Yine Recâizâde Mahmut Ekrem, Takdîr-i Elhân adlı

eserinde “Her mevzûn ve mukaffâ lâkırtı şiir olmak lâzım gelmez, her şiir mevzûn ve mukaffâ bulunmak iktiza etmediği gibi.” (Kaplan vd., 1997, s.37) diyerek, geleneksel Türk şiiri'nin en belirgin özelliği olarak kabul edilen vezin ve kafiye daha Tanzimat devrinde karşı çıkmıştı (Bağcı, 2001, ss.237-238).

Tanzimat şiirinde batı kültür ve edebiyatının etkisiyle divan şiiri geleneği içerik olarak değişmiştir. Fakat şiirin yapı yönü büyük ölçüde devam etmiştir. Aslında bu dönem bir geçiş süreci olarak görülebilir. Çünkü divan şiiri unsurlarıyla yeni özellikler bir aradadır. Şairler bu dönemde eski kalıplarla yeni konular işlemişlerdir. Abdülhak Hamit, Tanzimat şiirinin kalıplarını değiştiren kişidir. Onun açtığı yoldan ilerleyen Servet-i Fünûncular divan şiiri geleneğini vezne önem verme, teşbih, mecaz ve istiare gibi söz sanatlarını yoğun olarak kullanma gibi özellikler dışında terk etmişlerdir. Böylece Tanzimat Dönemi'nde şiirin içeriğinde başlayan değişim Servet-i Fünûn Dönemi'nde yapının da değişmesiyle sürmüştür.

Fecr-i Âti şâirleri de bu açıdan Servet-i Fünûncularla aynı yolu takip etti, onlar için de vezin, kâfiye ve mûsikî daima önemli oldu. Hâşim bunu, aruzu yüceltme ve hece veznini “köylü vezni” olarak nitelendirmeye kadar götürdü. Poetikasını ortaya koyduğu Piyale Ön Sözü'nde “Şiir musiki ile söz arasında ve sözden ziyade musikiye yakındır.” (Okay, 2013, s.94) diyecek kadar, şiirde musikiye önem verdi. Millî edebiyatçıların elinde ise dil sadeleşti, millî konular hamasî bir üslupla işlendi. Vezin olarak ise hece tercih edildi. Sonuç olarak Cumhuriyet Dönemi'ne gelindiğinde Geleneksel Türk Şiiri'nin çeşitli özelliklerine karşı yıllardan beri birçok eleştiri yöneltilmiş olmasına rağmen yine de Geleneksel Türk Şiiri'nin belli başlı temel özellikleri dimdik ayakta durdu. En azından o güne dek Geleneksel Türk Şiiri'nin bütün özelliklerine toptan karşı çıkmamış, bu özellikler toptan inkâr edilmemiş, bu özelliklerden bütünüyle soyutlanmış bir şiir meydana getirme iddiasıyla ortaya çıkan bir hareketle karşı karşıya kalınmamıştı (Bağcı, 2001, ss.238-239).

Merkezine divan şiirini alan eski-yeni edebiyat tartışmaları Tanzimat'la başlar ve Servet-i Fünûn, Fecr-i Âti, Millî Edebiyatta değişen yoğunluklarla

sürer. Bunun yanında özellikle Cumhuriyet Dönemi'nde divan edebiyatı tartışmaları artmış ve bu mevzu sanatçılarımızın güncel sorununa dönüştürmüştür. Cumhuriyet Dönemi Türk şiirine Yahya Kemal ve Ahmet Haşim istikamet çizmişlerdir. Bunlardan sonra gelen şairler eserlerinde onların ortaya koyduğu estetik zemin üzerinde yürümeye çalışıp boy göstermişlerdir. Yahya Kemal 20. yüzyılın başlarında gelenekle bağlarını zayıflatıp Yakup Kadri ile Nev-Yunanî tarzda bir edebiyat kurmak ister. Fakat daha sonra bu düşüncesinden vazgeçip divan şiirine yönelme ve gelenekten yararlanma ihtiyacını hissetmiştir. Neo-klasik bir şair olduğu vurgulanan Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgarıyla* isimli eseri başta olmak üzere yazdığı şiirleriyle divan şiirini modern bir bakışla yoğurarak hafızalardan silinmeyecek eserler yazmıştır. Bir diğer şair Ahmet Haşim ise Şeyh Galip etkisinden kaynaklanan bir sembolizmle şiirinin bir yanını divan şiirine yaslamış, sembolizm ve empresyonizm akımlarının tesirine girmesine rağmen divan şiiri geleneğini belli ölçülerde devam ettirmiştir (Tonga, 2007, ss.772-773).

1930 yılında Ankara'da toplanan Türkçe ve Edebiyat Muallimleri Kongresi'nde Cumhuriyet Dönemi'nde divan şiiriyle ilgili ilk ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Bu kongrede daha sonra Türk edebiyatının duayenlerinden olan Ahmet Hamdi Tanpınar divan edebiyatının lise ders müfredatından çıkarılmasını önerir. Mustafa Nihat Özön da daha ileri giderek bu kongrede divan şiirinin müfredattan büsbütün kaldırılmasını gerektiğini söyleyerek Tanpınar'ı destekler. Fakat Abdülbaki Gölpınarlı ve Hıfzı Tevfik Gönensay divan edebiyatına yapılan eleştirilere itiraz ederler. Daha sonra kaleme aldığı "Eski Şiir" ve "Eski Şairleri Okurken" adlı yazılarıyla Ahmet Hamdi Tanpınar, bu eleştirileri yaptığında yaşının genç olduğunu, dönemin havasına kapılarak divan şiiriyle ilgili yanlış değerlendirmelerde bulunduğunu söyler. Yine bu yazılarında, eski şiirin tadına varmaya başladığını, divanlardan ayrı geçirdiği zamanlara acıdığını belirtir (Tecer, 1930, ss.98-102; Tanpınar, 1977, s.179; Karataş, 2016, s.49).

Bahsi geçen kongrenin yapıldığı yıllarda kendisiyle yapılan bir söyleşide Nurullah Ataç da divan şiirinin estetik taraflarının olduğunu dile

getirmekle birlikte divan şiirini Şark-Müslüman medeniyetinin mahsulü olduğunu, bu sebeple yeni bir kültürün etkisine giren ülke gençliğine bu şiirin okutulmaması lazım geldiğini söyler. Ataç 1948'de bu görüşleri değiştirerek eski edebiyattan aldığı zevki yeni edebiyatın vermediğini ve insanın divan edebiyatının güzelliğini yabancı dilleri öğrendikten sonra fark edebileceğini belirterek geçmişimizde yeni şairlerimize göstereceğimiz bir örnek varsa onların da divan şairleri olduğunu anlatır. Divan şiirinin kaynaklarından biri olan tasavvuftan etkilenen ve divan şiiri estetiğinin yansımalarını eserlerinde gördüğümüz Necip Fazıl Kısakürek ise 1934'te Yeni Adam dergisinin düzenlediği bir ankette divan şiirini estetik ve ideal Türk sanatı açısından mühim bulmadığını ancak eski eserlerin birer kültür belgesi sayılıp yeni alfabeyle yazılması gerektiğini belirtir. Peyami Safa, 1930'lu yıllara divan şiirine en şiddetli hücumlardan birini getirmiştir. 1936 yılında Kültür Haftası dergisinde kaleme aldığı bir yazıda divan edebiyatını "İşkembe-i Kübra Edebiyatı" olarak nitelendirir ve divan şiirini gerçeklerle ilgisi olmayan hayal mahsulü bir şiir olduğunu ileri sürer. Divan şiiriyle ilgili bu dönemde dikkat çekici değerlendirmelerden birini de Sabahattin Eyüboğlu yapar. Eyüboğlu, 1938'de yayınladığı "Yeni Türk Sanatkârı yahut Frenk'ten Türk'e Dönüş" isimli yazısında, divan şiirini eleştiren ediplerin güzel eser yazmalarının mümkün olmadığını ona yeni anlamlar katmayan onu tekâmül ettiremeyen şâirin de tam bir şair olamayacağını dile getirir. Besim Atalay ise o dönemde serbest şiir ve garip şiirinin gelişmesine sebep olarak divan şiirinin millî vasıfları taşımamasını gösterir. Orhan Seyfi Orhon, Divan Edebiyatı adlı yazısıyla yukarıdaki görüşlerinden dolayı Besim Atalay'ı eleştirir. Orhan Seyfi divan edebiyatıyla ilgili bir diğer tartışmayı Yusuf Ziya Ortaç'la yaşar. Akbaba dergisinde Yusuf Ziya Ortaç "Bozguncu Edebiyat" adlı yazısında Fuzûlî'nin beyitlerini de örnek göstererek divan edebiyatını "kendine has, miskin, bencil, kötü bir hayat anlayışı olan bozguncu bir edebiyat" olarak niteler ve bu edebiyattan gençleri korumak gerektiğini söyler. Orhan Seyfi Orhon, Ortaç'ın bu sözlerine karşı kayıtsız kalmaz ve onun eleştirilerinin yersiz olduğunu belirtir (Tonga, 2007, s.774-775; Kahraman, 2016, s.56-57; Sazyek, 1996, ss.18-19).

Abdülbaki Gölpınarlı, 1930'daki Kongrede divan edebiyatını savunurken 1945 yılında neşrettiği "Divan Edebiyatı Beyanındadır" isimli eseriyle farklı bir yol izleyerek divan şiirine hücum eder ve bu tavır edebiyat dünyasında büyük yankı uyandırır. Nurullah Ataç, Ulus gazetesinde "Mektup-Abdülbaki Gölpınarlı'ya" başlıklı yazısıyla Gölpınarlı'ya karşı sert tenkitlerde bulunur. Ayrıca "Bu da Divan Edebiyatı Beyanındadır" başlıklı yazısında Orhan şaik Gökyay, Abdülbaki Gölpınarlı'yı eleştirir. "Divan Edebiyatı Beyanındadır" adlı şiiri ile divan şiirinin tesirlerini eserlerinde gördüğümüz son dönem şairlerinden Hilmi Yavuz da yıllar sonra Gölpınarlı'ya manzum olarak cevap verir. Klasik edebiyatımızla ilgili birçok çalışması bulunan ve bu alana önemli katkıları bulunan Gölpınarlı 1976'da Divan Edebiyatı Müzesi'nin açılmasıyla ilgili yazısında Divan Edebiyatı Beyanındadır'daki düşüncelerinden vazgeçer. Geçmişte divan edebiyatını eleştirmekte aşırıya gittiğini, divan edebiyatının eleştirilecek yanları olmakla birlikte övülecek taraflarının çok olduğunu söyler. şimdi ise o yergilerindeki fikirlerinde olmadığını, hatta o zaman bile olmadığını o dönemdeki görüşlerinin bir vehimden ibaret olduğunu söyler ve okuyucularından bu konuyla ilgili artık kendisini ayıplamamalarını rica eder (Gölpınarlı, 1945, ss.5-167; Yıldız, 2010, ss.326-333).

Sadece klasik şiirimize değil, bütün şiir geleneğimize karşı bir hareket olarak ortaya çıkan Garip şiiri ise 1940'lı yıllarda boy gösterir. Başlangıçta Ahmet Haşim, Yahya Kemal ve Beş Hececilere düşman olan Garipiler divan şiirinin de karşında yer alırlar. Orhan Veli ve arkadaşlarının şiiri gelenekten kopuşun gayretleriyle şekillenmiştir. Bütün bunlara rağmen Garipiler de bazen gelenekten kopamaz ve eserlerinde divan şiirinden yararlanırlar. Divan şiirini eleştiren şairlerin neticede aynı dille, Türkçeye yaslanmalarından dolayı gelenekten kaçmaları zorlaşır (Macit, 2006, s.22). Orhan Veli, eskiden kurtulmak için gerekirse dili de atmalıyız, diyerek aslında gelenekten kaılamayacağını itiraf etmiştir. Çünkü dil geleneğin en önemli taşıyıcısıdır. Yüzyıllarca ortak birikimin yoğrulup günümüze gelmesini sağlayan dildir. Necatigil'e göre, şiir her ne kadar yeni mecralara girse de gelenekle bağlarını koparamaz.

Eskiye ait imaj ve üslup özelliklerinden beslenmek mecburiyetinde kalır (Necatigil, 1983, s.95).

Garip Ön Söz'ü ve Orhan Veli'nin Geleneğe Başkaldırısı

Türk şiirinde gelenek Orhan Veli'nin şiirleriyle o zamana kadar görülmeyen bir değişim geçirmiştir. Onun şiir anlayışı eskiye ait birçok şeyin reddine dayanıyordu.

Orhan Veli, değişimin gerekli olduğunu şöyle açıklıyordu: “Yirmi yaşımızı dolduralı bir iki seneden fazla olmamıştı; beylik kalıplar, beylik oyunlar, beylik dünyalar içinde bunalmış kalmış olan şiire yeni imkânlar arayalım dedik. Şiire yeni dünyalar, yeni insanlar sokarak, yeni söyleyişler bularak şiirin sınırlarını biraz daha genişletmek istedik.” (Sazyek, 1996, s.XIV).

1941 yılında Melih Cevdet ve Oktay Rıfat'la birlikte yayımlamış oldukları *Garip*'in ön sözünde Orhan Veli, geleneği tamamen reddedip ondan bağımsız bir şiir meydana getirecekleri duyuruyordu (Bağcı, 2001, ss.239-240).

Garip Ön Söz'ünde Orhan Veli'nin savunduğu görüşler aşağıda yer almaktadır:

Orhan Veli, söz söyleme sanatı olan şiirin günümüze kadar birçok değişiklik geçirerek geldiğini, bugün doğal dile ve konuşma diline göre bir ayırım gösterdiğini söyler. Ona göre gelenek, şiiri nazım denen bir kalıp içine yerleştirmiştir. Vezin ve kafiye nazımda belli başlı öğelerdir. Kafiye ilk insanlar şiirin hafızada kolay kalması için tercih etmişlerdir. Sonra kafiye vezinle birlikte kullanmak bir nevi maharet sayıldı. Oysa vezin ve kafiye bugün için aslında şair için bir ayak bağıdır. Bir şiirde takdir edilmeye değer bir ahenk varsa bu vezin ve kafiye dolaylı değildir; o ahenk, vezin ve kafiye rağmen mevcuttur. Orhan Veli, vezinle kafiyenin şairi sınırlandırdığını anlatır. Nazımdaki sözdizimi tuhafıkları vezin ve kafiye zaruretinden oluşur. Buna benzer bağlar belki de anlatımı genişletmesi açısından yararlı görülebilir. Fakat vezin ve kafiye bazılarının aklına “şiir dilinin kendine özgü yapısı” diye

sığ bir görüş getirmiş ve bazı şiirler konuşma diline benzerliği ile itham edilmiştir (Kanık, 2004, ss.20-21).

Söz ve anlam sanatları çoğunlukla zekâdan yararlanarak doğayı olduğundan başka gösterme çabasının ürünüdür. Teşbih nesnelere olduğundan başka görme çabasıdır. Bunu yapan kişi yadırganmaz ama bir kişi teşbihsiz, istiaretsiz gördüğünü herkesin kullandığı sözcüklerle anlatığında bugünün aydınlarınca garipsenir. Orhan Veli, günümüze kadar yüz binlerce ozanın geldiğini, bunların her birinin binlerce benzetme yaptığını, hayran olduğumuz bazı sanatçıların bunlara birkaç ilavede bulunmakla edebiyata bir şey kazandırmayacağını söyler. Şimdiye kadar yapılan benzetme, istiare, mübalağa ve bunların heyetinden oluşan düşsel zenginliğin tarihin aç gözünü artık doyurduğunu umduğunu belirtir (Kanık, 2004, ss.21-22).

Orhan Veli, edebiyat tarihinde şiirin şekil olarak pek çok değişikliğe uğradığını, bu değişikliklerin bazen küçük yadırgamalarla karşılaştığı hâlde çoğunlukla benimsendiğini anlatır. Fakat şiirde değişmeyen şeyin seçkin ve varlıklı sınıfın beğenisine hitap etmesi olduğunu vurgular. Yeni yollar ve araçlarla yeni bir beğeni oluşturulabilir. Birtakım kuramlarla ortaya konan söylemlerin bazı kalıpların içine konulmasının yeniliğe bir katkı sağlamayıp sanatsal bir atılım da meydana getirmeyeceğini ifade eder. Ona göre yapı temelinden değiştirilmelidir. Zevkimize, irademize yıllardır egemen olan, onları belirleyen edebiyatların bunaltıcı tesirinden kurtulabilmek için onlardan gelen her şeyi reddetmek mecburiyetindeyiz. Mümkünse o eski edebiyatların sözcükleriyle şiir yazarken düşünmemiz lazım. Orhan Veli bir adım daha ileri gider ve yaratıcılığın önünde bir engel olan dili atabilsek diyerek geleneği ortadan kaldırma konusundaki hırsını açığa vurur. Ancak böylece alışkanlıklarımızın bizi peşinden götürdüğü doğal olmayan sapmalardan uzaklaşırız, kendi hakikatimize döneriz. Tarihin parmakla gösterdiği kimseler bir geleneği yıkıp yerine yenisini kuran, dönüm noktalarında bulunan kişilerdir. Büyük sanatçı, öncekilerin belirlemediği sonsuz sınırlamalar içindedir. O, sanata yeni sınırlamalar sokmaya çalışır (Kanık, 2004, ss.22-23).

Orhan Veli, sanat dallarının birbirinin içine girmesinden yana olmadığını söyler. Her sanatın kendine göre nitelikleri, anlatım araçları mevcuttur. Dolayısıyla şiirde müzik, müzikte resim, resimde edebiyat güzelliği yakalamakta zorlanan sanatçıların başvurduğu bir hiledir. Ayrıca bir sanat diğ erinin içine girince gerçek değerinden çok şey kaybeder. Söz gelimi, bir şiirde uyumlu birkaç kelimenin bir araya gelmesiyle sağlanan müziğin, ezgilerinde çeşitlilik ve akortlarında zenginlik bulunan gerçek müziğin yanında bir kıymeti olmaz. Çıkış yerleri aynı olan birkaç sesin bir araya gelmesiyle oluşan aheng-i taklidi de böyle basit ve kötü bir hiledir (Kanık, 2004, s.24).

Orhan Veli, ruhsal otomatizmayı sanat anlayışlarının ve düşünce sistemlerinin hareket noktası yapan sürrealistlerin ölçü ve uyağı terk etmelerini imrenerek anlatır. Ruhsal otomatizma ile sanatta görülen zekâ hokkabazlıklarının birbirleriyle uyuşamayacaklarını söyler. Şiirde anlamı, söz oyunlarına feda etmeyen sürrealistleri över (Kanık, 2004, s.27).

Dizeci anlayış şiirde eleştirilmesi gereken bir başka sorundur. Tek bir mısranın mükemmelliğine önem veren bu anlayış yerleşmiş bir temayül olduğu için eleştirilmeye değerdir. Şiir aslında öyle bir bütünlüğü vardır ki bu bütünlüğün farkına bile varılmaz. Sıvanıp boyanan bir duvarın tuğlaları arasındaki harç görülmez. Şiir de böyledir. Yüz ve bin kelimedenden oluşan bir şiirde bu kelimeler sayısınca güzellik aramak nafi edir. Şiir kaç kelimedenden oluşursa oluşsun aslında tek bir güzellik elde etmek için kaleme alınır (Kanık, 2004, s.29-30).

Eski şiir söyleyiş biçimini yani “şairane”yi önemser. Bu söyleyiş biçimini arayan kişinin zihninde belli bir sözlük olduğu için şairaneden kurtulamayacaktır. Şiire yeni bir dil getirme çabası işte bundan kurtulmak içindir. Şairane tavrı savunanlar şiirde “nasır”, “Süleyman Efendi” gibi ifadeleri sindiremezler. Yeni bir şiir meydana getirmek için eskiyle ilgili her şeyin, bilhassa önce şairanenin karşısında olmak lazımdır (Kanık, 2004, s.30).

Garip Ön Sözü'nde vezin ve kafiyenin ayakbağı olarak görülmesi, söz sanatlarının vadinin dolduğunun anlatılması, şiirde musikiye bir tür hokkabazlık olarak bakılması, şiirin belli kalıplardan kurtarılması

fikri, anlamın açık ve basit olması gerektiği, şiirin çok anlamlı değil, tek anlamlı olmasının lüzumu, şairanelikten uzak durulması, şiirin seçkinlere hitap etmemesi düşüncesi şiir geleneğine açık bir savaştır. Bu kıstaslar geleneğin hiçe sayıldığıının göstergesidir.

Orhan Veli ve arkadaşlarının bu yeni, daha önce rastlanılmadığı için garip bulunan bu sanat anlayışları ciddi tepkilerle karşılaşmıştır. Bunlar içinde en sert Cemil Meriç'in söyledikleridir. Jurnal'inde buna dair şunları yazar:

“Orhan'da da yeni yok. Yenilik küçüklüğünde şiirin. 'Bir elinde cımbız, bir elinde ayna / Umurunda mı dünya.' Herhangi bir hizmetçi kızın idrakine seslenen bir nükte. Orhan'ın nesli şiirin kanatlarını kesti. Toprakta sürünen sevimli bir hayvan hâline getirdi. Sevimli, gülünç ve zavallı. Kartaldan çok bir kümes hayvanına benziyor bu şiir. Yumurta olmayan, garip bir kümes hayvanı. Orhan nesli yeni fetihlere koşmadı. Göz boyacılığını, jonglörülüğü, ucuzu erişilmeyene tercih etti. Fikret'in, Hâmid'in hatta Haşim'in kanat çırpışları yok onlarda. Ya kolej talebesinin küçük şikâyetleri ya gazete fıkrası. Hangi Batı, hangi yenilik? Bir cüceler edebiyatı. Bir mikro edebiyat.” (Caymaz, 2011, s.250).

Ahmet Hamdi Tanpınar, Orhan Veli nesli şiirinin safderunluğuyla okuyanı şaşırta, hoş giden açık bir inkara dayandığını fakat bu aldırışsız tavra aldanmamak gerektiğini söyler. Aslında içten olmayan, sorumluluk duygusundan yoksun, basmakalıp kelimeler ve eğreti duygularla yaşayan, bir zümreye yönelmiş bir hicvi andıran bu inkarın altında şiiri dili ve gayeleriyle değiştirmek yatıyordu ve bunun için uygun bir insan arayışı vardı. Bu arayışın ilk basamağı Süleyman Efendi oldu ve her şiirde onun şahsiyeti değişti (Tanpınar, 1977, s.116; Özcan, 2004, ss.132-133).

Behçet Necatigil ise Garipçilerin yaptıklarını bir yenilik olarak görmez. Önceden benzer bir yaklaşımın Mehmet Akif'te olduğunu söyler. Onların şiiri Necatigil'e göre şairaneyi ortadan kaldırmıyor, sadece farklı bir suretle gösteriyor, onun yerine daha hafif bir mizah ve üzüntüyle karışık yeni bir şairaneliğe yelken açıyordu. Bu şiir, büyük

ihitiraslar ve hayaller taşımayan, hislenmeleri bile sığ ve basit şeylerden dolayı olan, ruhsal alemlerini zenginleştirmeye zamanları ve istidatları olmamış kimselerin avare bir şekilde gezindikleri bir lunapark gibiydi (Enginün, 2005, s.83).

Cemal Süreya, Orhan Veli'nin gelenekle kavgasını sürdürürken bunu yazılarıyla değil, şiirleriyle yaptığını vurgular. Yani o, şiirin ne olacağından çok eski şiirin ne olmayacağı üzerinde durdu. Bu da onun hareket alanını daralttı. Oysa yeni bir sanat hareketi kendi açtığı yolda gitmeliydi. Eski edebiyata olan karşıt tavrını ise yeni topraklardan kazandığı mahsullerle ortaya koymalıydı. Orhan Veli ise bu usule başvurmadı ve kendi şiirini yazamadı. Eski şiirle o kadar didiği ki kendi sanatını geliştirmeye zaman bulamadı. Eski şiirde var olduğu için mısra, vezin, kafiye, müzik, imge, estetiğe karşı çıktı. Böylece Orhan Veli Türk şiirinin kavgasını kazandı ama kendi kavgasını kaybetti (Süreya, 1967, ss.42-44).

Orhan Veli'nin Divan Şiirine İlgisine Dair

Orhan Veli'nin şiirleri Garip'ten önce (Eski şiirleri 1936-1937 ve Yeni Şiirleri 1937-1941), Garip Dönemi (1941) ve Garip'ten Sonra olarak üç başlık altında sınıflandırılabilir. (Ercilasun, 1994, s.21). 1936-1937 yılları arasında Varlık dergisinde "Mehmet Ali Sel" imzasıyla yayımlanan ilk şiirleri eski şiir geleneğinden yararlanan klasik bir tarza sahiptir (Ercilasun, 1994, s.21). Bu şiirlerde vezin ve kafiye önem verir. Ses ve mısra tekrarlarına, teşbih, istiare, mecaz, mübalağa gibi söz sanatlarına yer verir. Şiirleri kendi ifadesiyle "azınlığı teşkil eden" "burjuvaziye" seslenmektedir (Bağcı, 2001, s.204).

Şiir yazmaya hece ölçüsüyle başlayan, Hayyam rubailerini Türkçeye aktarabilecek kadar aruzu iyi bilen Orhan Veli, II. Cihan Harbi yıllarında serbest şiire yöneldi. Bundan sonra Garipçilerle birlikte Türk şiirinin genel temayüllerinden aykırı bir yol izledi (Tanpınar, 1977, s.115).

Sabahattin Kudret Aksal, Orhan Veli'nin çevresine şaşırtıcı gelen yeniliğin yanında, şiirin geleneksel değerlerinden ayrılmadan ve yeniliği gelenekten çıkarmak bakımından bizim hiçbir ozanımızda görülmeyen

bir eğilim gösterdiğini, bu durumun yabancı ozanlar arasında görüldüğünü sanmadığını belirtir. Aksal, bütün ihtişamıyla sürüp giden klasik bir şiir tarzının zamanla birtakım ellerde yozlaştırılıp içinin boşaltılabileceğini söyler. Bu, klasik tarzın çürümeye başlaması, kaidecilige yaslanması, eski eserleri tekrar eden bir hâle gelmesinden dolayıdır. İşte böyle olduğunda aşırı yenilikçi denen bir sanatçı gereklidir. Bu ozan yabancı otları koparıp toprağı ekilebilir hâle getirir ve klasiğe eski haysiyetini iade eder. Sanatta yenilik de böyle bir şeydir. Yitmeye başlamış mefhumların, prensiplerin sınava çekilmesidir. Bu açıdan Orhan Veli'nin Türk şiirine önemli faydası olmuştur. Vezin ve kafiye karşı çıkmış, vezin ve kafiye bir süs, kural olmaktan kurtarmış, böylece şiire eski onurunu geri vermiştir (Aksal, 1967, ss.21-22).

Vedat Günyol, Picasso'nun resim alanında yaptığını Orhan Veli'nin Türk şiirinde yaptığını söyler. Picasso başlangıçta bazı tablolarıyla klasik resim ustaları arasında yer alabileceğini kanıtlamış, önce sadece kübizm, sonra analitik kübizm denilen akımın önde gelen bir ressamı olarak tablolarıyla nasıl hayret uyandırmışsa Orhan Veli de divan şiirini, aruz kalıplarını çok iyi bildiği için ve ilk şiirlerinde klasik şiirin yetkin örneklerini verdiği için Garip'teki yeni tarz şiirleri şaşkınlıkla karşılanmıştır (Günyol, 2011, s.413).

Orhan Veli yıkmaya çalıştığı geleneği aslında çok iyi tanıyan bir şairdi. Onun şiirle ilgili bazı görüşlerinden, onun hakkında anlatılanlardan divan şiiri geleneğini çok bildiğini hatta beğendiğini anlayabiliriz.

Bahadır Dülger'in yaptığı bir söyleşide divan edebiyatı hakkındaki fikri sorulunca Orhan Veli "Ben Divan şiirini çok beğeniyorum. Divan şiirinden sonra bugüne kadar Türkiye'de şiir yazılmadığını zannediyorum. Fakat bugün şiirimizde bir kıvılcık vardır. Bu kıvılcık en fazla divan edebiyatının tesirinden geliyor. Yani bugünkü şairler divan edebiyatını aynen taklit ediyorlar, demek istemiyorum. Fakat bugün şekil endişesi diye bir şey duyuyorsak, dilin mükemmelleşmesi lazımdır diye bir kaygımız varsa bu endişeye, bu kaygıya divan şiirini okuduktan sonra geliyoruz. Divan şiirinin sanatlarını biliyoruz,

fakat bugünkü şiirin sanatlarını henüz bilmiyoruz. Onların neler olduğunu öğrenirsek bugünkü şiirimizle divan şiirimiz arasındaki yakınlığın nereden geldiği daha iyi meydana çıkacak, eski Türk cemiyeti dilini, büyük bir dil yaparak Avrupalılara öğretebilseydi divan şiiri dünyanın büyük şiirlerinden biri olurdu, o hâlde divan edebiyatının modası geçmiş, ölmüş bir kıymet olarak bir kenara atılmasına razı olamayız. Belki yeni nesiller divan edebiyatı metinlerini kâfi derecede anlayamayacaklardır. Yani bu metinlerin içinde bilmedikleri kelimeler olacaktır. Fakat edasını birçok eski adamlardan, hatta bu işle uğraşmış âlimlerden daha iyi kavrayıp benimseyeceklerdir (Fuat, 2011, s.52-53).

Fahir Aksoy, bir anısında Orhan Veli'nin aruza olan hakimiyetini şöyle aktarır:

“Bir meyhanede masalarına konuk olan bir şair aruzla yazılmış otuz mısralık şiirini okuyarak Orhan Veli'den veznini bulmasını ister, Orhan Veli sadece vezni bulmakla kalmayıp vezin bozukluğu içeren dizeleri de işaret edince şiiri okuyan, yelkenleri suya indirir.” Haluk Oral, Orhan Veli'nin aruzu bu kadar iyi öğrenmesinin nedeni “alay olsun diye”ye bağlanamayacağını söyler. Aruzu tehlikeli bir düşman olarak kabul ettiği için bu kadar iyi öğrendi diyenlere ise cevabının 1940'lı yıllarda aruzu doğru dürüst kullanabilen şair sayısının bir elin parmaklarını bile geçmediğini belirterek hatırlatır. Kendi şiir arayışını büyük bir ciddiyet ve sorumlulukla yaparken divan şiirinin gücünün kaynağını irdelemek için öğrenmiştir aruzu Orhan Veli (Oral, 2015, s.153).

Ölü Doğmuş Çocuklar adlı yazısında Orhan Veli eski-yeni zihniyet tartışmalarına değinirken Nabi'nin bir beytini örnek veriyor.

Zihin kapılarının eskiye de yeniye de açık tutulmasından bahsettim. O arada, kafası, kendinden sonra gelmiş olanlara da açık bir ihtiyarı andım. Bu adam ileri bir adamdır. Yaşça genç olan bir adamın da aynı şekilde, geniş bir zihniyete sahip

olması istenir. Eski şairlerimizden birine ait olan şu beyti her zaman hatırlarım:

Kudemânın görüp asarını biz zevk ettik
Kudemâ görmedi hayfâ bizim asarımızı

“Zevkinin kapıları eskiye de açık olan gencin taassupla bir türlü uzlaşamayacak olan zihniyetini güzel anlatmıyor mu? Bu beytin düşünce itibariyle hep taze kalacağını sanıyorum.” (Kanık, 2003, s.161).

Yürük Çelebi adında bir gazetecinin Orhan Veli’yle yaptığı röportajda Orhan Veli klasik şiir geleneğinin Tanzimat Dönemi’nden önce sona erdiğini belirtiyor. Bu röportajdan bir kısım:

— Yahya Kemale kadar devam eden ananenin zürriyetsiz olarak sizin nesilde kopmasına nasıl razı olursunuz?

— Ben ananenin Yahya Kemal’e kadar devam etmiş olduğunu zannetmiyorum. Anane Tanzimat’ta kopmuştur. Son büyük mümessili de Şeyh Galip’tir. O günden Yahya Kemal’e kadar devam eden şey, sadece bir nazım ananesidir. Halbuki Yahya Kemal’le bizim aramızda, herhangi bir nazım benzerliği olmamasına rağmen, şiir bakımından olan akrabalık mesela Yahya Kemal’le Mehmet Âkif arasındaki yakınlıktan daha büyüktür. Bu itibarla Yahya Kemal’in zürriyetsiz olduğuna hükmetmemek lazım gelir. Bence Şeyh Galip’ten beri bir asır zürriyetsiz kalmış olan Türk şiiri ancak Yahya Kemal’le yeniden devama başladı.

— Demek Şeyh Galip, Yahya Kemal, sonra sizin nesil? Aradaki bir asrı dolduranlar?

Şeyh Galip’le Yahya Kemal arasındaki asrı şiir bakımından ölü bir asır sayıyorum. Yalnızca son zamanlara doğru bazı pırıltılar var. Mesela Tevfik Fikret’le, Ahmet Haşim. Onların şairliğini bir kalemde geçivermek pek olmuyor (Kanık, 2003, s.347).

Nurullah Ataç, Orhan Veli’nin Nâilî, Galip ve eski şairlerimizden birçoğunun eserlerini çok iyi anladığını söyler. Nazım’ın “Gel gör Nazîm başımıza geldi akıbet / Divânegân-i aşka gülerdik zaman ile” beytini, Nâilî’nin “Gamzene böyle kılan hâtır-ı âşûbu esîr” diye başlayan terkiibini

bir zamanlar birlikte okuduklarını ve Orhan Veli'nin onlardaki güzelliği çok sezdiğini ve sezdiğini anlatır (Ataç, 2011, s.24).

Orhan Veli'nin yeni bir şiir arayışında olduğu dönemde yaptığı şiir çevirilerine bakmak, onun nerelerden etkilendiğini açıkça ortaya koyar. Haikular yanında, Çin şiiri, İran şiiri Fransız şiiri ve divan şiiri ilgi alanındadır (Fişekçi, 2011, s.116).

Orhan Veli'nin Klasik Şiire Olan İlgisine Örnekler

Orhan Veli sanat hayatının özellikle ilk dönemlerinde divan şiiri tarzında eserler vermiştir. Bunların sayısı çok olmasa da onda divan şiiri etkisi olduğunu görmek açısından önemlidir. Sanat hayatının sonlarına doğru da bazı divan şairlerinin beyitlerini kullandığına şahit oluyoruz. Bazen bir divan şiirini bir deftere ya da resmin altına yazdığı görülür.

Sanat hayatının başlarında şiirde ahenk ve ritim unsuru olan kafiye, redif ve ölçüyü kullanır. Şiirin şekil özelliklerine dikkat eder ve teşbih, istiare, mecaz, mübalağa gibi söz sanatlarına başvurur. İlk dönem şiirlerinde şairanelik vardır. Hayalden yararlanır. O, bu şiirlerinde kafadan çok, insanın gönlüne, kalbine hitap eder. İşlediği temalar, koyu bir hüznün, yalnızlık duygusu, umutsuzluk, iç sıkıntısı, çocukluk günlerine, geçmişe özlem ve aşktır. Onun bu yıllardaki şiirleri, kendi ifadelerini kullanarak anlatacak olursak, “azınlığı teşkil eden” “burjuvaziye” ve “müreffeh sınıfların zevkine” hitap eder (Bağcı, 2001, ss.244-245). Aşağıda geçen Gün Doğuyor ve Ebabil şiiri kitaplarına almadığı eski biçimli şiirlerindendir. Bu dizelerdeki şairane tavır, ölçü ve ahenge önem verme hemen göze çarpıyor. Bir diğer şiiri Eldorado, geleneği eleştirirken hedefe koyduğu Ahmet Haşim'in üslubunu anımsatmaktadır.

Gün Doğuyor

Dili çözüyor gecelerin.

Gölgeler kaçışıyor derine.

Alıp sihrini bilmecelerin:

Gün doğuyor şehrin üzerine (Kanık, 2004, s.168).

Ebabil

Renkli fanusların altına doğan dünyası,
Omuzlarında ayışığından örgülerle
Eklenmede içime hasret kaldığım yerle
Mine parmaklarında sadalaşan hülyası. (Kanık, 2004, s.152).
Eldorado
Artık ışıkla dolu billur bir kadeh gibi
En güzel şeytanın elinde tuttuğu gurup,
Akşamlar, ağızımda harikulade bir şurup
Ve başımda geceler yeşil bir deniz gibi (Kanık, 2004, s.154).

Orhan Veli'nin Geleneksel Türk Şiiri'nin, sadece bugününü değil, aynı zamanda dününü, mazisini de yani divan şiirini de iyi bildiği söylenmektedir. Efsâne adlı aruzla yazılmış aşağıdaki şiiri buna örnek olarak gösterilebilir. Efsâne şiirini Kadircan Kafı, Refi Cevat Ulunay, Yahya Kemal gibi birçok kimse övmüştür (Bağcı, 2001, s.245). Melih Cevdet Anday, bu şiirle Orhan Veli'nin yalnızca aruzu ustaca kullanması değil, bir eski şiir rüzgarıyla nasıl terennüm edileceğini göstermesinin de ilgi çekici olduğunu söyler ve Orhan Veli'yi bu ve benzeri şiirlerini kendi kendine mırıldanırken çok kez gözlemediğini belirtir. Orhan Veli'nin divan şiirine hâkim olduğunu sadece dostları değil, eski edebiyat taraftarları da tasdik eder (Anday, 2011, s.383; Bezirci, 1967, s.11).

EFSÂNE

Bir zamânlardı bu gamhânede bir dem vardı
Gece sâhilde sular fecre kadar çağlardı
O çağiltıyla berâber döğünürken def ü çenk
Bir güneş dalgalar üstünde doğar rengârenk
Mavi bir gökyüzü titrerdi güzel bir histe
Rindler muğbeçeler mest bütün mecliste
Ve o hâletle bütün kakhahalar nağmeleşir
Dilde Yahyâ Kemal'in şarkısı şehnâmeleşir
O gürültüyle sular çalkalanır çağlardı

Bir zamanlardı bu gamhânedede bir dem vardı
Lâkin artık o hayâl âlemi bir efsâne
Ses sadâ yok bu değil sanki o devlethâne (Kanık, 2004: 179).

Efsane şiirinde Orhan Veli aruz ölçüsünü kusursuz kullanmıştır. Şiirde imale ve zihafa yer verilmemiştir. En meşhur divan şairlerinin bile hemen hemen her şiirinde başvurduğu imaleler bile bu şiirde yoktur. Orhan Veli bu şiirde dört yerde ulama (def ü çenk, dalgalar üstünde, lâkin **artık**, hayâl âlemi) yapmıştır. Fakat aruzda bu kusur sayılmaz, aksine ulamalar şiirin ahengini güçlendirir. Üçüncü beytin ikinci dizesinde ise iki yerde (**rindler**, **mest**) medde başvurmuştur. Bu da doğru yerde kullanıldığında şiirin daha ahenkli okunmasına katkı sağlar. Bu şiirde dikkati çeken bir başka şey son beytin ilk dizesinde iki yerde (lâkin artık o, bir efsâne) sekt yapılmasıdır. Bütün bunlara bakıldığında Efsane şiirinde Orhan Veli'nin aruzu kusursuza yakın kullandığı söylenebilir.

Efsane şiirinde divan şiiri etkisini gösteren bir başka yön tam ve zengin kafiyelerin kullanılmasıdır. Buna göre birinci beyitte “ar” sesleri tam kafiye, “-dı”lar redif; ikinci beyitte “enk” sesleri, üçüncü beyitte “iste” sesleri zengin kafiye, dördüncü beyitte “me”ler tam kafiye, “leşir” redif; beşinci beyitte “ar” tam kafiye, “-dı”lar redif; son beyitte ise “âne”ler kafiyedir.

Şiirde aruzun kusursuza yakın kullanılması, kafiye ve rediflerin belli bir düzende devam etmesi, ses benzerlikleri şiirin müziğe yaklaştırıldığını gösteriyor. Divan şiirinde “müzikalite”ye önem verilir. Efsane şiiri ritim ve ahenk yönünden divan şiiri çizgisine yakındır.

Şiirin ilk beytinde geçen “gamhane” divan şiirinin başlıca temalarından olan gamı hatırlatması bakımından önemlidir. Üçüncü beytin ikinci dizesi ise divan şiirinin genel atmosferini vermesi bakımından dikkat çekicidir. Burada geçen “rind, muğbeçe, mest, meclis” klasik şiirin önemli kavramlarıdır. Şiirin dördüncü beytinde müzikle ilgili kavramlar olan “nağme”, “şarkı”dan bahsedilmesi şiirde müziğe karşı bir beğeniye hissettirir. Bu beyitle Cumhuriyet Dönemi'nde klasik şiirin etkisiyle eserler veren Yahya Kemal'e karşı duyulan hayranlık da dile

getirilmiş olur. Orhan Veli, meşhur İran mesnevisi Şehnâme'den bahsederek divan edebiyatının önemli kaynaklarından birine atıfta bulunur.

Şiirin ilk beytinden itibaren sesle ilgili kullanılan suların çağlaması, def ü çenkin döğünmesi, kahkahalar atılması, şarkı söylenmesi gibi şen atmosfer son beyitte sükûnete uğrar. Burada güneşin rengarenk doğması, mavi bir gökyüzü gibi görüntüler de artık bir hayâle dönüşmüştür. Orhan Veli, bu şiirde ses ve mekânla ilgili unsurları ahenkli bir şekilde kullanarak geçmiş günlerin güzelliğini anlatır. Son beyitte ise bu güzel günlerin artık geride kaldığını ve her şeyin sessizliğe gömüldüğünü ifade eder. Şiirde işitsel ve görsel öğeler arasında uyum divan şiiri ahengini çağrıştırmaktadır.

Bu şiirde Orhan Veli'nin aruza ve eski şiire ne kadar hâkim olduğunu görebiliriz. Şiirde mesnevi tipi kafiyesi kullanması, ahenkten belirgin şekilde yararlanılması, söz sanatlarının olması, şehname gibi divan şairlerinin yararlandığı bir kaynaktan söz edilmesi şairin gelenekle irtibatlı olduğunu gösterir. Efsane şiiri Yahya Kemal üslubunda yazılmış bir şiirdir. Cumhuriyet Dönemi'nde Yahya Kemal kadar divan şiiri estetiğini iyi bilen ve şiirine uygulayan çok az şair vardır. Orhan Veli'de bazı demeçlerinde Yahya Kemal'i beğendiğini ifade eder.

Kanık, Mevlâna'dan başka, Hayyam'dan da sevilen rubaileri Türkçeye aktarmış, ayrıca kendisi de rubaî yazmıştır (Bağcı, 2001, s.246). Kanık'ın Mevlana'dan, Hayyam'dan çevirdiği rubailere bakılınca onun eski şiire olan hakimiyeti bir daha müşahede edilir. Bir dilden diğer bir dile şiir çevrilirken şiirde genellikle ahenk ve söyleyiş güzelliği kaybolur. Fakat Orhan Veli'nin şiir çevirilerindeki tabii hayranlık uyandıracak derecededir. Bu, onun eski şiiri iyi bilmesi ve vezne hakimiyeti sayesinde. Bunun yanında onun şairlik kabiliyetinin fevkalade olması çevirilerinin güzel olmasını sağlamıştır. Bu çevirilerde Kanık, rubai nazım şeklinin vezin ve kafiye düzeni gibi yönlerini başarılı bir şekilde kullanmıştır. Turgut Uyar, Orhan Veli'nin asıl dil tadının, geleneksel Türk şiiri beğenisinin, şiir çevirilerinde fark edildiğini söyler. Sözcük seçmede titizlik ve yumuşaklık, dize kurmada özenin büsbütün şiir çevirilerinde beliriverdiğine dikkati çeker. Çevirdiklerinin hem kendi özelliklerini

koruduğunu hem de onları Türkçe yazılmış kadar, Türk dil tadına uydurduğunu anlatır (Uyar, 2011, s.427).

Orhan Veli'nin Mevlâna'dan tercüme ettiği iki rubai:

Vaktâ ki beni gamlı görürler şâdım

Vaktâ ki harâbım sanılır âbâdım

Toprak gibi sâkin ve hamûş olduğun ân

Göklerde inilder nice bin feryâdım (Oral, 2015, s.160).

Bak! Bağ ü bahâr ü serviler ey cânım,

Gönlüm yine gitmemek diler ey cânım,

Aç, arkana at nikâhını, kal burda.

Yok kimseler evde... Gittiler ey cânım (Bezirci, 1967, s.11).

Aşağıdaki şiir Hayyam'dan çeviridir.

Yine gün gelse şu dünyâda bir âbâd olsam

Yine âşık yine sermest ve serâzâd olsam

Râzıyım görmediğim cevri görüp cânımdan

Yine kahriyle perişân yine berbâd olsam (Oral, 2015, s.160).

Orhan Veli'nin aşağıdaki rubaisi de klasik Türk şiirine ilgisini gösterir niteliktedir.

Ömrün o büyük sırrını gör bir bak da

Bir tek kökü kalmış ağacın toprakta

Dünyâ ne kadar tatlı ki binlerce kişi

Kolsuz ve bacaksız yaşayıp durmakta (Kanık, 2004, s.148).

Yukarıdaki rubailerdeki ahenk-ritim, söyleyiş, biçim özelliklerine ve kelime hazinesine dikkat edildiğinde bu şiirler divan şiirinin usta sanatçılarının kaleminden çıkmış izlenimi verir. Bu şiirlerin Mevlâna ve Hayyam gibi Farsça şiirler yazan kudretli şairlerin şiirlerinin çevirisi olması onların güzelliğinin tek sebebi değildir. Orhan Veli'nin şairlik yeteneği ve divan şiirine hakimiyeti de çevirilerin fevkalade olmasını sağlamıştır.

Şu iki şarkı da Orhan Veli'ye aittir:

Felâh bulmadı bir türlü derd ü mihnetten

Ne türlü âteşe yanmış gönül muhabbetten
Müreccah olmadı dîvânelik bu hâletten
Ne türlü âteşe yanmış gönül muhabbetten (Kanık, 2004, s.182).

ve:

Dem bezm-i visâlinde hebâ olmak içindir
Cânım senin uğruna fedâ olmak içindir
Nabzım helecânımda sedâ olmak içindir
Canım senin uğruna fedâ olmak içindir
Bardak boşalır bencileyin dolmayı bilmez
Benzim gibi yaprak sararıp solmayı bilmez
Hiçbir şey cânımca fedâ olmayı bilmez.
Cânım senin uğruna fedâ olmak içindir (Anday, 2011, s.383).

Yukarıdaki şiirlerde Arapça-Farsça kelimelerin yoğunluğu, Farsça tamlamaya yer verilmesi, şarkı nazım şeklinin bütün özelliklerini (nazım birimi, kafiye örgüsü, nakarat, ahenkli söyleyiş vb.) kullanılması klasik şiir geleneğinin etkisinin devam ettiğinin kanıtıdır. İlk şarkıda “derd ü mihnet”, “gönlün âteşe yanması”, “dîvânelik”; ikinci şarkıda “bezm-i visal”, “benzin (yüzün) sararması”, “cânın fedâ olması” gibi kavramlar Orhan Veli’nin divan şiirinin imajlarından yararlandığını gösterir.

Kanık’ın dergilerde geçen ama kitaplarında bulunmayan eski tarz şiirleri de vardır. “Odamda” adlı şiirde yinelenen “Kardeşini öldürüyor Kabil” dizesiyle, “Buğday” şiirinde geçen, “Koşun buğday dağıtıyor Yusuf” dizeleri Orhan Veli’nin divan şiirimizin de önemli kaynaklarından olan kutsal kitabımız Kuran-ı Kerim’den yararlandığını gösterir. Bunun yanında divan şairlerinin icaz için başvurduğu, önemli bir olaya ya da kişiye atıfta bulunduğu telmih sanatına burada yer verildiği görülmektedir.

Yine bu doğrultuda yazılan “Ave Maria”, “Odamda” adlı şiirlerindeki aşağıdaki dizeler yukarıdaki görüşü doğrulamaktadır.

Ave Maria

Neden içimize doldu vehim?

Ah ümit., ümit, yollar boyunca.

Düşünmez miydi akşam olunca
Hacer'in kollarında İbrahim? (Kanık, 2004, s.154).
Odamda
Kardeşini öldürüyor Kabil,
İçimde bir yalnızlık duygusu,
Ölüm kadar uzun yaz uykusu,
Sıkıntı ile geçilen sahil.
(...)
Dünyaya tek gelen insan gibi
Atılıyorum bir Hint dağına.
Giriyor kafamın darlığına
Kimsesiz dünyaların sahibi (Kanık, 2004, s.155).

Orhan Veli bir topluluğun şiirini verme çabasından vazgeçtiğinde yazdıklarında, Türk şiir geleneğinin bütün inceliklerini biraz da yenileyerek sürdürür. Bu gelenekten sıyrılıp kendi getirdikleriyle baş başa kaldığı zaman, biraz şaşkındır. Çok olağan olan bu şaşkınlık, çoğu zaman, aşırılıkla örtülmeye çalışılır (Uyar, 2011, s.427).

Orhan Veli'nin bazen divan şairlerinin şiirlerinden alıntı yaptığını görürüz. Âşık olduğu Meziyet Hanım'ın defterine şunları yazar:

Keşke sevdiğimi sevse bütün halk-ı cihân
Sözümüz cümle hemân kıssa-i cânân olsa

Bu beyit 16. yüzyıl şairi Taşlıcalı Yahya Efendi'ye ait olup aslında aşağıdaki şekildedir: (Oral, 2015, s.231).

Kâşki sevdüğümü sevse kamu halk-ı cihân
Sözümüz cümle hemân kıssa-i cânân olsa

Yine Meziyet Hanım'ın defterine yazdığı aşağıdaki şarkı Şeyh Galip'e aittir:

Ey nihâl-i işve bir nevres fidânımsın benim
Gördüğüm günden berü hâtır-ı nişânımsın benim
Ben ne hacet kim diyem rûh-ı revânımsın benim
Gizlesem de âşikâr etsem de cânımsın benim

Sabahattin Eyuboğlu bir anısında Orhan Veli'yle ilgili şu bilgileri verir:

“Bir gece yine gelmiş ve nasılsa bomboş bulmuş bizim evi. Ertesi gün, bir gezi dönüşü kapımda Orhan Veli'nin o pürüzsüz el yazısıyla bu beyti bulmuştum.”

Kapılar, pencereler savletime bigâne;
Ses sadâ yok, bu değil sanki o devlethâne.

Divan şiirinin iyisini kötüsünü ayırt edemeyenlere bu beytin yapılışındaki ustalığı, yağdan kıl çekme rahatlığı, belâlı bir şiir biçimini dizginleme gücü, deyimlerin seçilişindeki incelik anlatılmaz kolay kolay. Ama Yahya Kemal'e okuduğu zaman hemen kulak kabartmış, “Vay yezit, vay!” demiş ve bir daha söyletmişti bu beyti bana. O yıllarda Orhan'ın içinden zor çıkılır rubai vezinleriyle yaptığı Hayyam çevirileri de üstadı bir hayli şaşırtmıştı. Ritim duygusu ve bilgisi Orhan'ın sırlarından biriydi (Oral, 2015, s.157).

Orhan Veli sanat hayatının ilk dönemlerinde Mehmet Ali Sel takma adını kullanmıştır. Divan şiirinde ve halk şiirinde gördüğümüz mahlas edinme geleneği bu açıdan Orhan Veli üzerinde de etkili olmuştur.

Kanık, Kitab-e Seng-i Mezar'ıyla, Bâkî'nin Kanuni Mersiyesi arasında bir parodi oluşturmuştur.

Bâkî'nin Kanuni Sultan Süleyman'a sunduğu övgüler onun, evrenin yegâne gücü olduğu tezini besler niteliktedir. Bâkî, Kanuni Sultan Süleyman'ın sultan olması sebebiyle siyasi bir otorite ve halife olması sebebiyle de dini bir otorite olması, onunla evrenin merkezinde olan insan modeli sunarken; Orhan Veli, Süleyman Efendi'de sıradan bir insan modelini sergilemiştir. Orhan Veli, Süleyman Efendi üzerinden mersiye türünün bir çözülüşünü yapar. Orhan Veli, II. bendin II. mısrasından sonra anlatmış olduğu yedi eylem incelendiğinde hepsi basit bir cenaze töreninin varlığından ibarettir. Sultanların görkemli cenaze törenlerinin dışında oldukça basit bir cenaze oluşu, Orhan Veli'nin “olması gerekenler oldu” deyişinde bir parodi vardır (Uzunkaya, 2011, s.33).

Orhan Veli'nin humor anlayışı, dünyaya bakışı minör edebiyatın yöntemiyle yersiz yurtsuzlaştırıcı ve dolayumsuz politikliğiyle Garip'in öteki şairleriyle kıyaslanmayacak kadar rindanedir. Bunun nedeni olarak Ortadoğu geleneğindeki rind tipinin ortakbilinçaltından Orhan Veli'nin bilinçüstüne çıkmış olabileceğini göz önünde bulundurmamak gerek. Sürrealizm, romantizm ve dadaizm kadar da rind tipinin bilgisine vakıf olduğu söylenebilir.

Montör Sabri ile

Daima geceleyin

daima sokakta

Ve daima sarhoş konuşuyoruz O her seferinde

'Eve geç kaldım' diyor

*

"Kadehlerin biri gelir biri gider"

vb. içkiye avareliğe ve sarhoşluğa dair şiirlerinin rindane olduğunu söyleme olanağı var (Yetik, 2011, s.205-206).

İnci Enginün'ün

"Düşünme

Arzu et sade!

Bak, böcekler de öyle yapıyor"

diye Kanık'ın anlattığı duygularla yaşama ve mutlu olma arzusu divan şiirinde de bulunduğunu söyler ve şu şiiri örnek verir (Enginün, 2005, s.84).

"İç bâde sev güzel var ise akl u şuurun

Dünya var imiş ya yok imiş ne umurun"

Anlam ve söyleyiş bakımından şiirin dizeleri arasında aykırılıklar kuran karşıtlık tekniğini şiirimizde ilk defa kullananlardan biri Orhan Veli'dir. Genellikle şiirin sonlarında bulunan karşıtlık yöntemi, okuyucuyu sürpriz sonuca götürür ve şaşırtır. Burada şiirin önceki dizelerine aykırı bir anlamsal netice çıkar. Kanık'ın bu üslup özelliği divan şiirindeki "terdid" sanatına benzer. Aşağıdaki şiiri bu durumu yansıtır (Sazyek, 1996, s.206).

Şimdi kılıksızım, fakat
Borçlarımı ödedikten sonra
İhtimal bir kat da yeni esvabım olacak
Ve ihtimal sen
Yine beni sevmeyeceksin
Bununla beraber pazar akşamları
Sizin mahalleden geçerken
Süslenmiş olarak
Zannediyor musun ki ben de sana
Şimdiki kadar kıymet vermiş olacağım? (Kanık, 2004, s.190).

Divan şiirindeki bir edebî esere alay yollu yazılan nazire anlamına gelen tehzil örneklerine Orhan Veli'nin şiirlerinde de rastlarız (Nemutlu, 2009, s.55). Özellikle bu tehziller Ahmet Haşim'in şiirine yöneliktir.

Orhan Veli, "Altın Dişlim" (Kanık, 2004, s.94), "Şoförün Karısı" (Kanık, 2004, s.43), "Dedikodu" (Kanık, 2004, s.94), "Sevdaya mı Tutuldum" (Kanık, 2004, s.55), "Eski Karım" (Kanık, 2004, s.62), "Tahattur" (Kanık, 2004, s.93), "Sere Serpe" (Kanık, 2004, s.106), "Aşk Resmigeçiti" (Kanık, 2004, s.144), "Cânân" (Kanık, 2004, s.220), isimli şiirlerde aşkı şairâne tarzda anlatan Ahmet Hâşim'i alaya alır. Bunlar içinde en meşhuru Ahmet Haşim'in "Havuz" şiirinin tehzili (parodi) olan "Canan" şiirdir (Nemutlu, 2009, s.55).

Havuz
Akşam yine toplandı derinde...
Cânân gülüyor eski yerinde
Cânân ki gündüzleri gelmez
Akşam görünür havz üzerinde,
Cânân
Cânân ki Degüstasyon'a gelmez
Balıkpazarı'na hiç gelmez
(...)

Ahmet Haşim'in "Bir Günün Sonunda Arzu" şiirinin son dizesinde geçen "Göllerde bu dem bir kamış olsam!" sözünü Orhan Veli "Eskiler Alıyorum" şiirinin son dizesinde geçen "Rakı şişesinde balık olsam" ifadesiyle tehzil etmiştir.

Orhan Veli'nin bazı şiirlerinin ismi bazen divan edebiyatının bazı eserlerin ismini çağrıştırmaktadır. Aslında şair çoğu zaman bunu bir parodi meydana getirmek için yapmıştır. Mesela Hardalname, Kaside, Kitabe-i Seng-i Mezar şiirleri böyledir.

Kanık'ın hazlara, sevinçlere yönelik bir yaşamı erek edinen epikürizm (Akarsu, 1975, s.65) düşüncesine yakın şiirleri, divan şairlerinden Nedim'de de görülür. Debdebese ve eğlencesiyle bilinen Lale Devri'nin şairi Nedim, yaşamdan zevk alma (hedonist zevkler) yönüyle rint meşreptir. Andre Gide'nin Dünya Nimetleri isimli eserinden etkilendiği söylenen Kanık'ın haz eksenli bir yaşam fikrine uzak olmadığı anlatılır (Tanpınar, 1998, s.114).

Gülelim, oynayalım, kâm alalım dünyâdan
Mâ-yı tesnîm içelim çeşme-i nev-peydâdan
Görelim âb-ı hayat aktığın ejderhâdan
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âdâda (Mazıoğlu, 1988, s.194)

Bu şairlerin ikisi de günlük dilin sözdiziminden yararlanmaları, üsluplarındaki tabii akıcılık, samimi anlatım tarzları, söz sanatlarına mesafeli duruşları bakımından birbirine yaklaşıyor (Sayak, 2016, s.364; Mazıoğlu, 1957, s.128).

Şiirlerindeki yenilik temayülünden dolayı yaşadıkları dönemde yarırganan Nedim ve Orhan Veli geride bıraktıklarıyla, tenkitlere maruz kalmaları yönüyle aynı serüveni yaşamışlardır. Döneminin şairleri ve tezkire yazarları Nedim'e layık olduğu kıymeti vermezler (Mazıoğlu, 1957, s.135). Onun yolunda gidenler de şiiri bayağılaştırmakla suçlandılar. Orhan Veli de alışılmadık, garip bir şiir oluşturmak istediği için dönemin aydınlarının eleştirilerine uğramıştır (Sazyek, 1996, ss.331-347). Kanık ve onun izinden gidenler de şiiri itibardan düşürmekle itham edilirler (Sayak, 2016, s.364).

SONUÇ

Edebi gelenek her şair ve yazarın ister istemez az çok faydalandığı sanatsal bir mirastır. Türk şiirinde divan şiiri, halk şiiri ve modern şiir geleneği olmak üzere üç şiir geleneği görülür. Bunlardan divan şiiri ve halk şiiri geleneği uzun yıllar etkisini sürdürmüştür. Bu şiir geleneklerinden divan şiiri Türk edebiyatının Batı etkisine girmesiyle beraber eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Tanzimat, Servet-i Fünûn, Fecr-i Ati, Cumhuriyet Dönemi'nde bu eleştiriler değişen yoğunluktadır. 1940 yılında ortaya çıkan Garip Hareketi, şiirin gelenekle irtibatını bilinçli bir şekilde koparmaya çalışır. Garip Ön Sözü'nde vezin ve kafiyeye karşı çıkılması, söz sanatlarının artık kullanılmaması gerektiği, şiirde musikiye bir tür hile olarak bakılması, şiirin klişelerden arındırılması fikri, anlamın açık, basit ve yalın olmasının savunulması, şairanelikten uzak durulması, şiirin yüksek zümreye seslenmesinin yanlış olduğunun savunulması gibi kıstaslar geleneğin yok sayıldığına göstergesidir. Bu akımın öncülerinden olan Orhan Veli bu konuda en fazla çaba harcıyanıdır. Böyle olmasına rağmen aslında Orhan Veli geleneği de en iyi bilen şairlerdendir. Bunu, sanat hayatının ilk yıllarında yazdığı şiirlerden, Mevlâna ve Hayyam'dan yaptığı rubai çevirilerinden, bazen yaşadığı bir duyguyu daha iyi yansıtabilmek için bir deftere yazdığı klasik şiir örneklerinden, divan şiiri ile ilgili sorulara verdiği cevaplardan anlayabiliriz. Bunların yanında onun aruza hakimiyeti, şiirlerinde telmih, terdit ve tehzillere (parodi) yer vermesi divan şiirinin etkisinde olduğunu gösterir. Orhan Veli şiirlerindeki rindane tavırla ve Nedim'i anımsatan üslubuyla da divan şiirine yaklaşır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1975). Felsefe Terimleri Sözlüğü. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksal, S. K. (1967). Orhan Veli İçin. Papirüs (Orhan Veli Özel Sayısı) (8), 21-22.
- Anday, M.C. (2011). Orhan Veli'nin Yonutu. Semih Gümüş (ed.), Orhan Veli Kanık (ss.381-386). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ataç, N. (2011). Orhan Veli, Semih Gümüş (ed.), Orhan Veli Kanık (ss.21-26). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Bağcı, R. (2001). Orhan Veli ve Geleneksel Türk Şiiri, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, (9), 237-254.
- Bezirci, A. (1967). İlk Şiirler. Papirüs (Orhan Veli Özel Sayısı), (8), 5-20.
- Caymaz, O. (2011). Üşüdüğümden Utanıyorum ya da Kanık'ın Daktilosu. Semih Gümüş (ed.), Orhan Veli Kanık (ss.249-266). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Enginün, İ. (2005). Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı. Dergâh Yayınları.
- Erbay, E. (1997). Eskiler ve Yeniler Tanzimat ve Servet-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışları. Akademik Araştırmalar.
- Ercilasun, B. (2004). Servet-i Fünun'da Edebi Tenkit. Akçağ Yayınları.
- Fişekçi, F. (2011). Çağdaş Türk Şiirinin Yenileşme Süreci İçinde Orhan Veli. Semih Gümüş (ed.), Orhan Veli Kanık (ss.111-126). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Fuat, M. (2011) Orhan Veli'de Halk Şiiri Edası. Semih Gümüş (ed.), Orhan Veli Kanık (ss.51-64). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp Alpaslan, G. (2007). Metinlerarası İlişkiler ve Gılgamış Destanının Çağdaş Yorumları. Multilingual Yayınları.
- Gölpınarlı A. (1945). Divan Edebiyatı Beyanındadır. Marmara Kitabevi.
- Günyol V. (2011). Orhan Veli. Semih Gümüş (ed.), Orhan Veli Kanık (ss.411-415). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kahraman, M. (2016). Divan Edebiyatı Tartışmalarının Hülâsa'sı. Türk Dili, 110 (779), 54-60.

- Kanık, O. V. (2003), Şairin İşi-Yazılar Öyküler. Konuşmalar, Yapı Kredi Yayınları.
- Kanık, O.V. (2004). Bütün Şiirleri. Yapı Kredi Yayınları.
- Kaplan, M., Enginün, İ., & Emil, B. (1993). Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kaplan, M., Enginün, İ., & Emil, B. (1997). Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi IV. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karataş, T. (2016). 1930'lu Yılların Kültür Dünyasını Aralamak: Görüş Mecmuası. Erdem, (70), 43-62.
- Küçük, S. (2019). Bâkî Divânı. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Macit, M. (2011). Gelenekten Geleceğe Modern Türk Şiirinde Geleneğin İzleri. Kapı Yayınları.
- Macit, M. (2006). Divan Edebiyatı Tartışmaları ve Gelenekten Yararlanma Sorunu. Eğitim, (77-78), 20-32.
- Mazıoğlu, H. (1957). Nedîm'in Divan Şiirine Getirdiği Yenilik. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mazıoğlu, H. (1988). Nedîm. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Necatigil, B. (1983). Düzyazılar I Bile/Yazdı. Cem Yayınları.
- Nemutlu, Ö. (2009). Ahmet Hâşim Karşısında Orhan Veli. Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, (1), 45-71
- Okay, O. (2013). Poetika Dersleri. Dergâh Yayınları.
- Oral, H., (2015). Bir Roman Kahramanı Orhan Veli. Yapı Kredi Yayınları.
- Özcan, T. (2004). Sultan Süleyman'dan Süleyman Efendi'ye İki Şiirin Metinler Arası İlişki Bağlamında Değerlendirilmesi. 14 (2), 129-138
- Sazyek H. (1996). Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Garip Hareketi. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Somuncu, S. (2016). Metinlerarasılık ve Şiirde Gelenek Açısından Fuzûli ile Şükûfe Nihal Üzerine Bir İnceleme. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 26 (1), 59-73.

- Süreya C. (1967). Orhan Veli'nin Yanlışı. *Papirüs* (Orhan Veli Özel Sayısı), (8), 42-44.
- Tanpınar A. H. (1977). Edebiyat Üzerine Makaleler. *Dergâh Yayınları*
- Tecer, A.K. (1930). Eski ve Yeni Edebiyat. *Görüş Mecmuası* (2), 96-107.
- Tonga, N. (2007). Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Divan Şiiri Tartışmaları ve Gelenekten Faydalanma. *Turkish Studies* 2 (4), 72-82
- Uyar, T. (2011). Orhan Veli Kanık. Semih Gümüş (ed.), *Orhan Veli Kanık* (ss.423-429). *Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*.
- Uzunkaya, U. (2011). Orhan Veli'nin Kitabe-i Seng-i Mezar'larında Metinlerarası İlişkiler, *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi* 1 (2), 31-34.
- Yetik, H.K. (2011). Orhan Veli'nin Yarattığı İmgesel Kırılma. Semih Gümüş (ed.), *Orhan Veli Kanık* (ss.193-211). *Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*.
- Yıldız, A. (2010). Abdülbaki Gölpınarlı'dan Hilmi Yavuz'a "Divan Edebiyatı Beyanındadır". *Türk Bilig*, (20), 325-336.



Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi
Aralık 2023
Yıl 13, Sayı 2, ss.81-109.

Journal of Individual & Society
December 2023
Year 13, Issue 2, pp.81-109.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1374948>

Makale Türü: Araştırma makalesi
Geliş Tarihi: 12.10. 2023
Kabul Tarihi: 04.12.2023

Article Type: Research article
Submitted: 12.10. 2023
Accepted: 04.12.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Güneş, H. (2023). İkdâm Gazetesinin 31 Vak'ası Karşısındaki Tavrı. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 13(2), ss.81-109. DOI: 10.20493/birtop.1374948

İKDÂM GAZETESİNİN 31 MART VAK'ASI KARŞISINDAKİ TAVRI¹

THE ATTITUDE OF İKDÂM NEWSPAPER TOWARDS THE MARCH 31 INCIDENT

Hüseyin GÜNEŞ

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Türkiye / Independent Researcher, Turkey.

huseyngunes@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1713-8316

Öz

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra oluşan hürriyet ortamı devlet, toplum, basın ve entelektüel hayatı kökünden değiştirecek olaylara zemin hazırlamıştır. Bu dönemde siyasî sahada ortaya çıkan en önemli olaylardan biri 31 Mart Vak'asıdır. Meşrutiyet'in ilanı ile 31 Vak'ası arasındaki dönemde ortaya çıkan siyasî istikrarsızlıklar, iç çatışmalar ve dış politikada yaşanan gelişmeler devlet ve toplum hayatında gerginliklere neden olmuştur.

II. Abdülhamid dönemini müşahede etmiş ve önde gelen gazetelerden biri olan İkdâm, Meşrutiyetle beraber politik tartışmaların içinde

1 Bu makale 2023 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalında tarafımızdan hazırlanan İkdâmcı *Cevdet'in Hayatı ve Fikirleri* başlıklı doktora tezinden uyarlanmıştır.

yer almıştır. 31 Mart Vak'asına kadar devam eden iktidar muhalefet tartışmalarında İkdâm genel olarak İttihat ve Terakki'nin karşısında yer almıştır. Bu tavrın gelişmesinde başyazarı ve İttihatçıların önde gelen muhaliflerinden Ali Kemal'in önemli rol oynadığı ifade edilebilir. İkdâm, 31 Mart Vak'asının başlangıcında isyanın lehinde hareket etmiş, daha sonra ise aleyhte neşriyat yapmıştır.

İkdâm sahibi Ahmed Cevdet Bey ve başmuharrir Ali Kemal İttihat ve Terakki tarafından isyanın kışkırtıcıları listesinde ilk sıraya konulmuştur. Ayaklanmanın bastırılacağı kesinleşince yurt dışına kaçan Ahmed Cevdet Bey gıyaben yargılanmış ve beraat etmiştir. İttihat ve Terakki'nin Ahmed Cevdet Bey'i baş sorumlu göstermesinden sonra onun suçsuz bulunması ilgi çekici bir durumdur.

Bu çalışmada ilk olarak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra ortaya çıkan muhalif hareketler ile oluşan siyasi ortamda 31 Mart Vak'asının nedenleri ve İkdâm gazetesinin bu süreçteki tavrı ele alınacaktır. Daha sonra isyanın başladığı andan itibaren yapılan lehde neşriyat ile bastırılma girişimlerinin somut bir hâle gelmesi durumunda İkdâm'ın aleyhteki yayınları arasındaki farklar üzerinde durulacaktır. En nihayetinde ayaklanmanın tamamen bastırılması süreci ile sorumluların yargılamaları hakkında malumat verilecektir.

Anahtar Kelimeler: 31 Mart Vak'ası, İkdâm, İttihat ve Terakki, Basın.

Abstract

The environment of freedom that emerged after the declaration of the Constitutional Monarchy prepared the ground for events that would radically change the state, society, press and intellectual life. One of the most important events that emerged in the political arena during this period was the March 31 Incident. The political instabilities, internal conflicts and developments in foreign policy that emerged between the declaration of the Constitutional Monarchy and the March 31 Incident caused tensions in state and social life. İkdâm, one of the leading newspapers that observed the reign of Abdülhamid II, took part in political debates after the Constitutional Monarchy. Until March 31st, İkdâm generally opposed the Union

and Progress in the debates on power and opposition. It can be stated that its editor-in-chief and Ali Kemal, one of the leading opponents of the Unionists, played an important role in the development of this attitude. İkdâm acted in favor of the rebellion at the beginning of the March 31st Incident and later published against it.

İkdâm owner Ahmed Cevdet Bey and editor-in-chief Ali Kemal were placed at the top of the list of instigators of the uprising by the Committee of Union and Progress. Ahmed Cevdet Bey, who fled abroad when it became certain that the uprising would be suppressed, was tried in absentia and acquitted. It is interesting to note that after the Committee of Union and Progress had named Ahmed Cevdet Bey as the main instigator, he was found not guilty.

In this study, firstly, the causes of the March 31st Incident and the attitude of İkdâm newspaper in this process will be discussed in the political environment formed by the opposition movements that emerged after the proclamation of the Second Constitutional Monarchy. Then, the differences between the favorable publications from the beginning of the uprising and the unfavorable publications of İkdâm when the attempts to suppress it became concrete will be emphasized. Finally, the process of the complete suppression of the uprising and the trials of those responsible will be explained.

Keywords: 31 March Incident, İkdâm, Committee of Union and Progress, Press.

GİRİŞ

Osmanlı modernleşmesi uzun bir zamanı kapsamasına rağmen XIX. asırda yoğunluk kazanmıştır. III. Selim'in (1789-1907) başlattığı reformlar akamete uğrasa da II. Mahmud'un (1808-1839) saltanatı döneminde pek çok yenilik yapılmıştır. Bu dönemde yapılan reformlardan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması (1826) ve onun yerine batı tarzı yeni bir ordunun kurulması hususuna dikkati çekmek gerekir. Zira Osmanlı yenileşmesinde ordunun modernize edilmesi her zaman birincil amaçlardan biri olmasına rağmen Yeniçeri Ocağı'nın lağvı askerî bürokrasinin yenilikleri

engelleme çabasını önlemeye yöneliktir. Abdülmecid döneminde (1839-1861) ilan edilen Tanzîmât Fermanı (1839) ile yenileşme politikalarının teorik çerçevesinin çizildiği ifade edilebilir. Tanzîmât Fermanı devletin kötü gidişatını Karlofça Antlaşması (1699) ile başlatır. 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı ise Tanzîmât Fermanı'nı tamamlayıcı nitelikte bir muhtevaya sahiptir.

Tanzîmât Fermanı'nın ilanından sonra başlatılan aşırı Batı yönelimli reformlar toplumun bazı kesimleri tarafından tepki ile karşılanmıştır. Bu meydana ilk olarak zikredilmesi gereken örgütlü tepki "Kuleli Vak'ası"dır (1859). Kırım Savaşı (1853-1856) nedeniyle devletin ekonomik bakımdan buhranlı bir devreye girmesi, buna karşın toplumun yüksek tabakalarında Batı tarzı yaşamın neden olduğu lüks tüketim kültürünün yaygınlık göstermesi Kuleli Vak'asının temel nedenleridir. Bu durumda asker ve mülkiye kökenli bazı memurlar Abdülmecid'i tahttan indirerek devlet yönetimini ıslah edecekleri iddiasıyla Bayezid Medresesi müderrisi Süleymaniyeli Şeyh Ahmed Efendi liderliğinde gizli bir cemiyet teşekkül etmişlerdir. Fakat Cemiyetin yapmayı tasavvur ettiği faaliyetler teşebbüs aşamasında kalmıştır² (Türkmen, 2002: s. 356).

XIX. asrın son çeyreğinde Balkanlarda meydana gelen milliyetçilik kaynaklı hadiseler Osmanlı Devleti'nde siyaseten büyük bir buhran yaşamasına neden olmuştur. Bununla bağlantılı olarak içeride yaşanan saltanat değişiklikleri de sorunların büyümesine neden olmuştur. 1865'ten itibaren belirginleşen "Yeni Osmanlılar" hareketinin devletin kurtarılması için iddia ettiği meşrutî yönetime geçme isteği Abdülaziz (1861-1876) tarafından reddedilmiştir. Midhad Paşa'nın girişimleri ile Abdülaziz tahttan indirilmiş ve yerine V. Murad tahta geçirilmiştir. Fakat sağlığı bozulunca onun yerine II. Abdülhamid (1876-1909) Osmanlı tahtına oturmuştur. Bu sırada yaşanan Balkan Bunalımına çözüm olması

- 2 Abdülmecid'i tahttan indirmeyi amaçlayan Cemiyet üyeleri şunlardır: Bab-ı Seraskeri Dâr-ı Şûrâ Reisi Hüseyin Dâim Paşa, Arnavut Câfer-dem Paşa, Tophane müftüsü Bekir Efendi, imalat Meclisi azasından Binbaşı Rasim Efendi, Tophane kâtiplerinden Arif Bey, Fatih Medresesi hocalarından Nasûhî Efendi, Hezargradlı Şeyh Feyzullah Efendi ile Tophane müşirliği mensuplarından yaklaşık yirmi beş kişi. Zekeriya Türkmen, "Kuleli Vak'ası", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 26, İstanbul 2002, s. 356.

adına I. Meşrutiyet (1876) ilan edilmiş fakat kısa ömürlü olmuştur. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'ni gerekçe göstererek Meclis-i Mebusanı dağıtan II. Abdülhamid otuz yıllık mutlakiyet idaresi ile ülke yönetiminde tek başına söz sahibi olmuştur. II. Abdülhamid'in saltanatı dönemine denk gelen 1878 ile 1908 yılları arasında devletin nispeten sükûna kavuştuğu bir devre olarak ifade edilebilir. Ancak meşrutî yönetimin kısa ömürlü oluşu nedeniyle kendisinden beklenen etkiyi yapıp yapmayacağı tam olarak sınınamadığı için bu sürede daha çok yurt dışı ve Mısır'da örgütlenen muhalifler meşrutiyeti yeniden tesis etmek amacıyla örgütlenme yoluna gitmişlerdir. II. Abdülhamid muhalifleri sindirmek maksadıyla mücadele etmesine rağmen başarılı olamamıştır.

1878 yılında II. Abdülhamid'i tahttan indirerek yerine V. Murad'ı geçirmek maksadıyla, kuvvetle muhtemel birbiri ile ilintili iki önemli olay meydana gelmiştir. Bunlar Yeni Osmanlıların önemli simalarından Ali Suavi'nin Çırağan Saray'ını basma girişimi ile "Kleanti Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi" namıyla bilinen hadiselerdir. Bilhassa Kleanti Skaliyeri-Aziz Bey Komitesi'nin teşebbüsünde masonların rolünün olduğu ifade edilir. Nitekim IV. Murat mason olduğu gibi komitenin kurucusu Kleanti Skaliyeri, Prodos mason locasının üstad-ı azamıdır. Bahsi geçen komitenin üyeleri kadın kılığında Çırağan Saray'ına girerek V. Murad ile görüşmüşler ve onu yeniden tahta çıkmaya ikna etmeye çalışmışlardır. Fakat giriştikleri teşebbüste başarılı olamamışlardır. Benzeri şekilde Ali Suavi İstanbul'daki muhacirlerden kendisine bir taraftar grubunu teşkilatlandırarak Çırağan Saray'ını basıp V. Murad'ı kaçırma girişiminde bulunmuştur. Ancak girişim Beşiktaş Karakolu muhafızı Yedisekiz Hasan Paşa'nın müdahalesiyle engellenmiştir. Olayda Ali Suavi öldürülmüştür. (Küçük, 1993: s. 306-308).

II. Abdülhamid'in saltanatının (1876-1909) ilk dönemine denk gelen bu darbe girişimleri bertaraf edildikten sonra padişahın mutlakiyetine eşlik eden bir sükûnet döneminin başladığı ifade edilebilir. Bu devrede az da olsa bazı yeni yayın organlarının neşrine izin verilmiştir. Bunların en önemlilerinden biri de *İkdâm* gazetesidir.

1894 yılında İkdâmcı Cevdet olarak bilinen Ahmed Cevdet (Oran) (1862-1935) tarafından neşrine başlanan *İkdâm* gazetesi 1928 yılına kadar onun sahipliğinde kalmıştır. Bu itibarla Türk basın tarihinin en uzun soluklu gazetelerinden biridir. Yayın tarihinden II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılına kadar kısa süreli tatiller dışında istikrarlı bir yayın hayatı sürdürmüştür. Bu tavrında sansürün katı bir şekilde uygulanması ile imtiyaz sahibi Ahmed Cevdet Bey'in temkinli oluşunun etkili olduğu ifade edilebilir. Fakat bundan sonraki süreçte politik olaylarda taraf olmaya başlayan *İkdâm* başta 31 Mart Vak'ası olmak üzere pek çok tartışmalı hadisede ismini duyuracaktır.³

31 Mart Vak'ası Öncesinde Genel Durum

II. Meşrutiyet'in ilanı toplumda iyimser bir hava oluşturmuştur. Kadınli erkekli yapılan kutlamalara bakıldığında geçmişin bütün kötülüklerinin adeta *ilahi bir müdahale* ile sona erdiği düşünülmektedir (Adıvar, 2000: s. 147). Genel beklenti Meşrutiyet'in ilanı ve Meclis'in açılması ile ülkenin sorunlarının hemen ve kalıcı bir şekilde çözüleceği yönündedir (Tunaya, 1999: s. 60). Ne var ki gelişen olaylar durumun öyle olmadığını gösterecektir.

Şartların beklentilerden farklı gelişmesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) tavrı belirleyici olmuştur. İTC, Meşrutiyeti ilan ettiren kuvvet olarak kendisini "kahraman-ı hürriyet", "ruh-u devlet" ve "cemiyet-i mukaddese" şeklinde tanımlayarak İttihatçılığı vatanî bir görev, muhalifliği ise ihanet olarak görmekteydi (Tunaya, 1988: s. 24). Cemiyetin bu yaklaşımı ve onun denetiminde olduğu iddia edilen hükümetin uygulamaları, muhalifler tarafından yeni bir istibdât rejimine doğru gidildiği gerekçesi ile şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Cemiyetin resmen iktidarda olmadığı halde hükümet işlerine karışması, ordu içindeki gücünü kullanarak siyaseti etkilemeye çalışması ve gayrimüslim

3 Ahmed Cevdet Bey'in hayatına dair geniş bilgi için bkz: Hüseyin Güneş, *İkdâmcı Cevdet'in Hayatı ve Fikirleri*, T.C. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Malatya 2023.

toplulukları Osmanlılık düşüncesinden soğutması en çok dillendirilen eleştirilerdir (Akşin, 2017: s. 166).

İttihat ve Terakki'ye yöneltilen tenkitlerin önemli bir kısmı geçmişte Cemiyet ile ilişkili olduğu halde daha sonra çeşitli vesilelerle ayrılmış kişi ve gruplar tarafından yapılmıştır. Uzun yıllar boyunca ülke dışında örgütlenmiş olan İTC, kendi içinde tam bir birlik sağlayamamıştır. Cemiyet mensupları II. Meşrutiyet'in ilanını ile birlikte ülkeye dönerlerken kendi aralarında yaşadıkları ihtilafları da beraberlerinde getirmişlerdir (Yalçın, 2000: s. 76). Örneğin İttihatçıların önde gelen isimlerinden Prens Sabahaddin ile Ahmed Rıza arasında mücadele usulleri ve fikri bakımından keskin ayrılıklar vardır. Düşünsel bakımdan Ahmed Rıza, Auguste Comte'un talebesi Pierre Lafitte'in pozitivist fikirlerini benimseyen sosyolojik ekolü benimserken (Lewis, 1993: s. 196) Prens Sabahaddin Le Play'in savunuculuğunu yaptığı ve bireyselliği esas alan sosyolojik ekole yaslanır (Aytaç, 2018: s. 82). Ayrıca bir de İttihatçı olmayıp Meşrutiyet taraftarı olan ve muhalif oldukları için çeşitli yerlere sürülen kişilerin İstanbul'a döndükten sonra giriştikleri faaliyetler vardır. İttihat ve Terakki'nin geçmişte Cemiyet'e üye olmadıkları gerekçeyle haklarında olumsuz bir düşünceye sahip olduğu bu kişiler örgütlenme yoluna gideceklerdir (Kerimoğlu, 2007: s. 134). Bunlar 12 Ağustos 1908 tarihinde Sultanahmet Camisi bahçesinde bir miting yaparak birlikte hareket etme kararı almışlardır. Nihayetinde "Fedekâran-ı Millet" namıyla bir Cemiyet teşkil ettiler. Avnullah El Kâzımî'nin riyasetinde faaliyete başlayan Cemiyet, "Hukuk-ı Umûmiye" adıyla bir de gazete neşretmiştir. Fedekâran-ı Millet Cemiyeti, eskiden Abdülhamid yönetimine karşı yürüttüğü sert muhalefeti II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İTC aleyhine yapmaya başlamıştır (Akşin, 1974: s. 126).

İTC'nin hükümetlerle anlaşmazlıkları bu dönemin siyasal istikrarsızlığındaki önemli etkenlerden biridir. Meşrutiyet ilanından bir gün önce (22 Temmuz 1908) Küçük Said Paşa sadrazamlığa atanmıştır (Kurşun, 2008: s. 577). Ancak Kanûn-ı Esâsi'ye göre nazırların belirlenmesi yetkisi sadrazama ait olmasına rağmen Said Paşa, Harbiye ve Bahriye nazırlarının padişah tarafından intihap edilmesinden yana tavır

koyunca İTC ile arası açılmış ve istifa etmiştir (Uzunçarşılı, 1956: s. 150). Onun yerine 6 Ağustos 1908 tarihinde Kâmil Paşa sadarete atanmıştır (İkdâm, 25 Temmuz 1325: s. 1). Kâmil Paşa, dış siyasette İngiltere yanlısı bir tutum sergilediğinden (Çetin, 2002: s. 393) onun sadarete atanması İngiltere’de çok olumlu karşılanmıştır. Hatta İngiltere Kralı VII. Edward teamüllerin dışına çıkararak Kâmil Paşa’yı sadarete getirmesinden ötürü II. Abdülhamid’e tebrik telgrafı çekmiştir (Bayur, 1954: s. 244). Yeni kabinede hiçbir üyesi olmamasına rağmen İTC bir bildiri yayınlarak yeni hükümeti destekleyeceğini ilan etmiştir. 16 Ağustos 1908’de ilan edilen Kâmil Paşa hükümetinin programı, devletin adeta yeniden yapılanmasını öngörmektedir. Öncelikli hedef; ekonomi, maârif ve askerliği ıslah ederek devletin işleyişini düzene koymaktır. Meşrutiyetin ruhuna uygun olarak herkese eşit haklar tanınacak ve ayrıcalıklar kaldırılacaktır. Ayrıca devr-i sabıkta liyâkat esasları gözetilmeden devlet kademelerine atanan memurların sistem dışına çıkarılması yönünde kararlar alınmıştır (Güneş, 2012: s. 63-66; Ahmad, 1971: s. 44-47).

Kâmil Paşa’nın sadrazamlığı döneminde (7Ağustos 1908-14 Şubat 1909) meydana gelen bazı iç ve dış hadiseler hem devleti zor duruma düşürmüş hem de İTC ile Kâmil Paşa’nın arasının açılmasına neden olmuştur. 5 Ekim 1908 tarihinde özerk statü ile Osmanlı Devleti’ne bağlı olan Bulgaristan bağımsızlığını ilan etmiştir (Armaoğlu, 1997: s. 625). Bir gün sonra (6 Ekim) Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Bosna ve Hersek’i ilhak etmiştir. Yine aynı gün Girit Yunanistan’a bağlanmıştır. Tüm bu oldubittiler karşısında hükümetin yapacağı çok fazla bir şey yoktu. Bulgaristan ve Bosna-Hersek’in statüleri Berlin Kongresi ile belirlendiği için bu kongreye katılan devletlere müracaatla durumu protesto etmiştir. Ne var ki büyük devletler Osmanlı’nın lehine bir teşebbüste bulunmayacaklarını belirtmişlerdir (Ahmad, 1971: s. 48). Bununla beraber Bosna-Hersek’in ilhakına karşı bir protesto eylemi olarak 1908 yılı Ekim ile 1909 yılı Şubat ayları arasında Avusturya mallarına yönelik olarak bir boykot uygulanmıştır (Çetinkaya, 2004: s. 97-98).

Bulgaristan, Bosna-Hersek ve Girit’in kaybı, Meşrutiyet taraftarlarını hayal kırıklığına uğrattığı gibi yeni yönetim şeklinin aleyhinde

olanların da harekete geçmesine neden olmuştur. İlk olarak Halıcılar Camii müezzini Kôr Ali adında biri 6 ve 7 Ekim'de Meşrutiyet aleyhine verdiği vaazlarla halkı galeyana getirerek Saray'a yürüyüş yapmaya ikna etmiş (Akşin, 2017: s. 153-154) ve Saray'ın önüne gelerek padişah ile görüşmek istemiştir. Pencereye çıkan II. Abdülhamid'e hitaben, meyhanelerin kapanmasını, Müslüman kadınların sokakta açık saçık gezmemesini, tiyatroların kapanmasını ve resim çıkartılmamasını istediklerini beyan etmiştir. Bunun üzerine Padişah gereğinin yapılacağını söylemiştir (Ali Cevat, 1985: s. 16). Yine 7 Ekim 1908 tarihinde Üsküdar Yeni Camii imam vekili Abdülkadir adında bir zat, bir grup halkı peşine takarak Karagöz ve tiyatro salonlarını basmış ve mekânları tahrip etmiştir. (Çavdar, 1991: s. 40).

Yaşanan gerginliklerden dolayı ordu içinde de bazı huzursuzluklar başlamıştır. İstanbul'dan Cidde'ye gönderilmesine karar verilen İkinci Ordu erlerinden bir kısmı gitmek istemediklerini söyleyerek direnmişlerdir. Daha önceden Selanik'ten getirilen Üçüncü Avcı Taburu bunların üzerine sevk edilmiş ve çıkan çatışmada ayaklanan askerlerden üç çavuş ile birkaç er ölmüştür. Ordu komutanı Mahmut Muhtar Paşa, ibret olsun diye ölen askerlerin cesetlerini asmak istemişse de Kâmil Paşa'nın itirazı sonucu bundan vazgeçmiştir (Karal, 1996: s. 55).

Ortaya çıkan bu gelişmeler karşısında hükümet tedbirler almaya başlamıştır. 9 ve 10 Ekim tarihlerinde Mîzâncı Murad Bey, Nazif Sururi ve Molla Üryanizâde Cemil Bey tutuklandılar. Ancak 17 Ekim'de, ülkeyi terk etmeleri şartıyla salıverildiler. Başka bir tedbir, *İkdâm* gazetesinin önerisi üzerine halkı galeyana getirecek haberler ile zamanı belli olmayan gazete ilavelerinin basılmasına getirilen yasaklardır. Hükümet ayrıca bir yasal düzenlemeyle ordu birliklerinin polis görevinde kullanılmasının yolunu açarak tedbirleri sıkılaştırmıştır. Pâyitaht'taki askerlere güvenilmeyeceğini düşünen hükümet Selanik'ten 20 subay ile 3 tabur piyadenin polis vazifesi yapmak üzere İstanbul'a getirilmesine karar vermiştir. Söz konusu askerî birlikler 19 ve 30 Ekim tarihlerinde Taşkışla'ya yerleştirilmiştir. Ayrıca İstanbul'da bulunan askerî birliklerin bir kısmının başka yerlere gönderilmesi kararlaştırılmıştır (Akşin, 2017: s. 155-159).

1908 meşrutiyetinin ilanından sonra toplumsal tepkinin yükselmesine neden olan hususlardan biri de kadın hareketleri olmuştur. Hürriyet havası içinde kadınlar peçelerini çıkardılar, sosyal ortamlara serbestçe gittiler, erkeklerle aynı arabalara bindiler, gösterilere katıldılar, meydanlarda nutuklar irat ettiler, taleplerini gazetelere yazmaya başladılar ve kadın dernekleri kurarak hak talebinde bulundular (Emiroğlu, 1999: s. 29; Akşin, 2017: s. 157). *İkdâm*; “Kadınlarımızdaki Hamâset-i Vatanperverâne” başlığı ile verdiği haberde tesettürlü kadınların hürriyet, adalet, müsâvât ve uhuvvet gibi meşrutiyetin sembol kavramlarını kıyafetlerine iliştirerek arabalarla sokaklardan geçtiklerinden bahsetmektedir. *İkdâm*, kadınların bu tavırlarını “meşrutiyet öncesinde bazılarının değer vermediği kadınların şimdi milletin valideleri olduğu anlaşılıyor” diyerek övmüştür (*İkdâm*, 15 Temmuz 1324: s. 1).

1908 Ekim ayının başlarında *İkdâm*'ın “teessüf” başlığıyla verdiği iki hadise meydana gelir. İlk olayda, iki kadın ile bir zâbitin fayton ile seyahatleri esnasında Gedikpaşa Karakolu yakınında bir grup tarafından durdurulur. Zâbite, “sen fahişelerle arabaya biniyorsun” diyerek onu aşağı indirip tartaklarlar. Kadınların da çarşaflarını yırtarak saçlarını yolarlar. Oradan geçen başka bir kadın onların bu davranışlarına tepki gösterince “bundan sonra hiçbir kadın sokağa çıkmayacak, düşman kapıya geldi biz de böyle yapacağız! Eski Yeniçeri zamanı avdet eyledi, şimdi Yeniçeri bizleriz” diye cevap verirler. İkinci olay ise Mahmudpaşa'da biraderi ile birlikte ayakkabı dükkânına giren bir kadının saldırıya uğramasıdır. Dükkân sahibi durumu engelleyemeyince karakola haber verilir. Böylece kimse zarar görmeden olay kapanır. Bu iki vak'anın anlatıldığı haberin altında *İkdâm*, “devr-i sabık hafiyelerinin” yaptıkları bu çirkinliklerin en şiddetli bir şekilde cezalandırılmasını ister (*İkdâm*, 28 Eylül 1324: s. 4). Ekim ayının ortalarında yaşanan başka bir vak'a ise Beşiktaş'ta bir Rum genci ile evlenmek isteyen bir Türk kızının tutuklanarak karakola getirildiği anda buraya toplanan halk tarafından ikisinin de linç edilerek öldürülmeleri olayıdır. Bu olay Rumlar aleyhinde bazı hareketlere sebep olmuştur (*İkdâm*, 2 Teşrinievvel 1324: s. 1; Ali Cevat, 1985: s. 172).

Ortamın gerilmesine neden olan hususlardan biri de matbûattır. Meşrutiyet ilan edildiğinde Pâyitaht'ta II. Abdülhamid döneminden devreden gazete ve dergiler vardı. Bundan başka Meşrutiyetin ilanında rol oynayan ve yurt dışına çıkan Jön Türk yayınları da bulunmaktaydı. Fakat hürriyetin ilanı ile birlikte adeta bir patlama halinde ortaya çıkan yeni basın organları neşriyata başlamıştır (Kocabaşoğlu, 2010: s. 4). Oluşan serbestî ortamında neşriyat yapan bu gazete ve mecmualar hem kendi aralarında hem de siyasilere şiddetli bir mücadele yürütmüşlerdir.

31 Mart'a giden süreçte *İkdâm* adına en önemli hususlardan biri Ahrâr Fırkası'nın Sinop Mebusu Rıza Nur Bey'in 12 Mart 1909 tarihinde *İkdâm*'da neşredilen "Görüyorum ki İş Fena Gidiyor" başlıklı makalesi olmuştur. Rıza Nur, makalesinin başında yaşanan hadiseler ve özellikle de matbûatın içinde bulunduğu durumun gerilimi tırmandırdığını tespit eder. Daha sonra yaşanan hadiselerin sebeplerini tahlil eder. İlk olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Meşrutiyeti ilan ettikten sonra çıkarıcıların ve güç devşirmeye çalışanların Cemiyete girmesiyle asli özelliklerini kaybettiğini, en nihayetinde de istibdâda doğru sürüklendiğini ifade eder. Bundan başka Cemiyet hakkında ortaya çıkan şayiaları beş soru(n) halinde ortaya koyarak bunlara kendince cevaplar verir. Söz konusu soruların ilkinin "Cemiyet Hükümet İçinde Hükümet midir?" şeklinde yöneltilir ve daha önce İttihatçılar tarafından söylenen "Cemiyet isteseydi hükümet vazifesini deruhte edebilirdi ancak bunu yapmadı" söyleminin gerçeği yansıtmadığını, Cemiyet'in dışarıda durmak suretiyle hükümeti el altından yönettiğini dolayısıyla hükümet içinde hükümet olduğunu belirtir. Dışarıdan müdahalenin denetimsiz olması dolayısıyla meşru olmadığını ifade eder. İkinci olarak "Cemiyet muâmelât ve icraat-ı hükümete müdahale ediyor mu?" sorusunu ortaya koyar. Burada Cemiyet'in "vilayetlerdeki şubelere hükümet işlerine katiyen müdahale edilmemesi" yolundaki söyleminin doğru olmadığını dillendirir. Üçüncü soru "Cemiyetin başka yolsuzlukları var mı?" şeklindedir. Bu soruya Rıza Nur'un cevabı İTC'in kendi müntesiplerini veya onların hısımlarını önemli mevkilere getirdiği şeklindedir. Dördüncü soru "Cemiyetin vazifesi nedir?" Rıza Nur, milletin vesayete muhtaç olmadığını, "idare-i pederâne"ye ihtiyaç olmadığını, böyle bir gereklilik varsa onu da meşrutî hükümetin üzerine alması gerektiğini

vurgular. Son soru ise “Cemiyetin vücuduna lüzum var mı?” şeklindedir. Bu soruya da yukarıda belirtilen hususlar kabul edildikten sonra bir müddet daha Cemiyet’in varlığı gereklidir şeklinde yanıt verir. Bunun dışında ordunun politikaya bulaşmasını Fransız İhtilali’nin neden olduğu acı tecrübeleri örnek vererek vahim bir hata olarak nitelendirir. Rıza Nur, son tahlilde Cemiyet’in Anadolu ve İstanbul şubelerini derhal lağvetmesini, sadece Manastır ve Selanik şubelerinin kalmasını, muhalefet üzerinde baskı kurmamasını ifade ettikten sonra gidişatı çok kötü gördüğünü, memleketin kana boyanması ihtimalinin olduğunu belirtir (Rıza Nur, 27 Şubat 1324: s. 1). Rıza Nur, bu yazıdan birkaç gün sonra *İkdâm*’da yeni bir makale daha neşrederek mezkûr yazıya gelen tepkileri değerlendirmiş ve bazı yeni deliller sunarak tespitlerinin doğru olduğunu beyan etmiştir⁴ (Rıza Nur, 3 Mart 1325: s. 1). Rıza Nur’un her iki makalesine Hüseyin Cahid Bey, Tanin’in 18 Mart 1909 tarihli nüshasında cevap verir. Onun Cemiyete yönelttiği suçlamaları genellikle reddeden Hüseyin Cahid Bey, Meşrutiyet’in ilanını müteakip ortaya çıkan beklenmedik durumlardan dolayı İTC’nin yanlış anlaşılmaya müsait bazı davranışlarda bulunduğunu ancak şimdilerde bunların giderildiğini belirtir. Örnek olarak ilk dönemlerde Cemiyet’in hükümet işlerine karıştığını fakat Meclisin açılmasıyla artık hiçbir müdahalede bulunmadığını söyler (Hüseyin Cahid, 4 Mart 1325, s. 1).

31 Mart hadisesinden hemen önce ortaya çıkan ve hem siyaset hem de toplumu geren önemli hadiselerden biri de Serbestî gazetesi başmuharriri Hasan Fehmi Bey’in⁵ (Birinci, 2012: s. 227; Tanin, 26 Mart 1325:

- 4 Rıza Nur yazısında ilk olarak efkâr-ı umûmiyeye tercümân olduğu için sevindiğini, mebusların ve önemli zevatın kendisini tebrik ettiğini, müteaddit tebrik ve takdir mektupları aldığını söylemektedir. Yazısının matbûât âleminden de pek çok takdir gördüğünü belirterek yabancı basından Times muhabirinin yazıyı telgrafla gazetesine gönderdiğini, Levant Herald ile Ermenice ve Rumca gazetelerin dahi yazısından iktibaslar yaptığını ifade etmektedir. Meclis başkanı Ahmed Rıza Bey’in “inkılaba ait vezaifimiz henüz bitmemiştir” sözünün kendi iddiasını ispatladığını da ifade eder. Rıza Nur, “Muhterem Karîlere”, *İkdâm*, 3 Mart 1325, No: 5318, s. 1.
- 5 Hasan Fehmi, Teselya Yenişehir’li zengin bir Arnavut aileye mensuptur. Mülkiye mektebini bitirmiştir. Bu dönemin muhalifleri gibi o da yurt dışına kaçmıştır. İlk önce Paris’e daha sonra ise Mısır’a gitmiştir. Burada “Emel” adlı bir gazete neşretmiştir. Mısır’da iken Mahmud Muhtar Paşa’nın çiftliğinde çalışmış, Hürriyetin ilanından sonra ise İstanbul’a dönmüştür. Ali Birinci, *Tarihin Hududunda*, İstanbul 2012, s. 227; *Tanin*, 26 Mart 1325, No: 247, s. 2.

s. 2) öldürülmesidir. Hasan Fehmi geçmişte Jöntürk hareketi içinde bulunmuş ancak fikir ayrılıklarından ötürü ayrılmıştır. Meşrutiyet'in ilanını müteakip ülkeye dönerek Fedekâran-ı Millet Cemiyeti'ne katılmıştır. Hukuk-ı Umûmiye ve Serbestî gazetelerinde İTC, hükümet ve II. Abdülhamid aleyhinde sert eleştirilerde bulunmuştur (Kabacalı, 1993: s. 252). Sadece gazetede yazılar yazmakla yetinmeyen Hasan Fehmi, *İkdâm* başyazarı Ali Kemal (Karal, 1996: s. 83) ile birlikte verdiği konferanslarda İTC'yi ağır şekilde tenkit etmiştir.

Hasan Fehmi, 6 Nisan 1909 tarihinde yanında Mülkiye Kaymakamlarından arkadaşı Ertuğrul Şakir Bey olduğu halde Galata Köprüsü'nden İstanbul'a (Eminönü istikametine) geçtikleri sırada vurulur. Yaralı olduğu halde Zaptiye Nezaretine götürüldüğü sırada araba içerisinde ölür. Kurşun Hasan Fehmi'nin gözünden girerek beyninden çıkar. Bir kurşun isabet eden Şakir Bey ise yaralı olarak kurtulur⁶ (İkdâm, 25 Mart 1325: s. 5).

İttihat ve Terakki'ye muhalifliği ile bilinen Hasan Fehmi'nin katledilmesi ve katilinin yakalanamaması kamuoyu ve muhalif basında büyük bir tepki uyandırmıştır (Ayaz-Yıldırım- Kuloğlu, 2015: s. 111). Dolayısıyla İTC ve hükümet aleyhinde şiddetli bir kampanya başlatılmıştır. Olaydan kısa bir süre sonra katilin İttihat ve Terakki'ye mensup bir subay olduğu iddiası dillendirilmiştir. Katilin ateş ederken "Mevlan/Al Mevlan" diye seslenmesi aslında hedefte hem Hasan Fehmi'nin hem de Mevlanzâde Rıfat'ın olduğu şeklinde yorumlanır. Muhaliflere göre katil Şakir Bey'i Mevlanzâde'ye benzettiği için böyle seslenmiştir (Güresin, 1998: s. 43).

6 Gazetelere göre olay şu şekilde cereyan etmiştir: Suikast günü Hasan Fehmi'nin arkadaşı Mülkiye eski Kaymakamı Şakir Bey, Serbestî idarehanesine giderek Hasan Fehmi Bey'i ziyaret eder. Birlikte Beyoğlu'na giderler. Şakir Şey, Hadi Paşa'yı, Hasan Fehmi ise arkadaşı Reşid Bey'i görmeye gidecektir. Orada karşılaştıkları Celal Sahir ve Nurettin Ferruh ile bir süre sohbet ederler. Dönüş yolunda Galata Köprüsü'nün ortasına geldiklerinde arkadan silahla ateş edilir. Şakir Bey, o anda yaralanır ve geriye dönüp baktığında Hasan Fehmi'nin düştüğünü görür. İstanbul yönüne koşan Şakir Bey, Köprü karakolu yakınında bir polis tarafından yakalanarak karakola götürülür. Tanin'e göre onu yakalayan polis katilin Şakir Bey olduğunu zannetmiştir. Şakir Bey, köprü üzerinde arkadaşı ve kendisinin saldırıya uğradığını anlatana kadar katil kaçarak izini kaybettirmiştir. Şakir Bey'in tarifine göre katil az uzunca boylu, etine dolgun, parlak düğmeli, siyah kaput, siyah ceket, siyah pantolon giymiştir. Yakasının zırhlarının kırmızı olduğunu gördüğünü ifade eder. Şakir Bey, katilin üstünde asker kaputu olduğunu belirtir. İkdâm, 26 Mart 1325, No: 5341, s. 2; *Tanin*, 26 Mart 1325, No: 247, s. 3; *Serbestî*, 26 Mart 1325, No: 142, s. 2; *Volkan*, 26 Mart 325, No: 98, s. 4.

31 Mart Vak'ası ve İkdâm Gazetesinin Tavrı

Yaşanan tüm bu gelişmeler neticesinde 13 Nisan 1909 (31 Mart 1325) Salı günü, Avcı Taburları,⁷ komutanlarını hapsedmek suretiyle “Şeriat isteriz!” diyerek ayaklanmıştı. Askerler Meclis-i Meb'usân'a yakın olduğu için Ayasofya Meydanı'na giderek (Abdurrahman Şeref, 1996: s. 19-20) bazı taleplerde bulunmuşlardır.⁸ *İkdâm*'a (1 Nisan 1325: s. 1) göre hadisenin sebepleri şu şekildedir. Cumartesi günü bütün askere zâbitân tarafından “hocalarla katiyen görüşmeyeceksiniz, askerlikte diyânet meselesi aranmaz, Allah'tan başka kimse tanınmaz, padişah ve efrad-ı ahali İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin elindedir” şeklinde bir emir verilmiş. Bunun üzerine bazı zevat, Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'ya müracaatla bu tebliğin doğru olup olmadığını sormuşlar. Şayet doğru ise bunun kötü tesirleri olacağını ve emrin geri alınmasını istemişler. Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa ise “Meşrutiyet dilimin ucundadır, dilim düşerse Meşrutiyet de gider” şeklinde cevap vermiş. Sadrazam Paşa'nın bu sözlerle neyi kastettiği pek açık görünmemektedir. Esasen Meşrutiyet ile bir ilgisinin olduğu söylenemez. *İkdâm*'ın meseleyi bu şekilde duyurması, ihtimaldir ki İTC'nin Meşrutiyet'i tehdit edecek bir duruma geldiğini gösterme çabasıdır.

İkdâm, 31 Mart'ta vuku bulan askerî isyanı ilk etapta büyük bir memnuniyetle karşılamıştır. Öyle ki isyancı askerlerin her hareketini meşru nedenlere isnat ederek okuyucusuna vermeye çalışır. Özellikle 14 Nisan 1909 tarihli nüshasında isyanın lehinde pek çok muhteva vardır. Mesela askerlerin *yegâne* arzusunun Meclis Başkanı Ahmed Rıza, Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa ile Harbiye ve Bahriye nazırlarının azledilmesi, Kâmil Paşa'nın Sadarete, Nazım Paşa'nın ise Harbiye nezaretine tayininden ibaret olduğu belirtilir (İkdâm, 1 Nisan 1325: s. 1).

- 7 Avcı Taburları “Meşrutiyetin Muhâfızları” (Nigehbân-ı Meşrutiyet) namıyla bilinen ve Meşrutiyet'i korumak için Rumeli'den İstanbul'a getirilen askerlerden oluşmaktadır. Celal Bayar, *Ben de Yazdım*, 1, İstanbul 1997, s. 101.
- 8 İkdâm'a göre isyancı askerlerin talepleri şunlardır: “Kabinenin İstifası, Mebuslardan Ahmed Rıza, Hüseyin Cahid, Rahmi ve Talat Beylerin uzaklaştırılması, Şeriatın tamamen tatbiki ve açığa alınan alaylı zâbitlerin görevlerine iade edilmeleri.” İkdâm, 2 Nisan 1325, No: 5348, s. 1.

Başka bir haber metninde ise şöyle bir üslup kullanılmıştır: “Asker, *ce-miyet-i hafiyenin* (İTC) istibdâdına son vermek, şeriat dairesinde adaleti tesis ettirmek için büyük bir sabırsızlıkla tayin edilecek sadrazam ve harbiye nazırını beklemekteydi” (İkdâm, 2 Nisan 1325: s. 1). Bu meydana isyana katılım hususu da *İkdâm* satırlarında büyük bir coşku ile anlatılmaktadır.⁹

İkdâm, (1 Nisan 1325: s. 1) ayaklanmanın gerekçesini isyancı Avcı neferlerinden birinin ifadeleri ile vererek hem tarafsız olduğunu hem de isyanın meşru nedenlerini ortaya koymaya çalışır. Askerin ifadesine göre Meşrutiyet’in ilan ile beklenen hürriyet ortamı oluşmamıştır. Asker, şeriatın uygulanmasını istediklerini fakat keyfi bir idare yürütüldüğünü ifade ettikten sonra mücadeleye devam edeceklerini söyler.¹⁰ *İkdâm*’ın naklettiği şekliyle neferin ifade ettiği hususlara dikkat edilirse isyanın başlamasından önce İTC muhaliflerinin ortaya koyduğu argümanlara benzerlik gösterdiği fark edilebilir.

İkdâm’da (1 Nisan 1325: s. 1) olayın ilk gününde ölen kişilerin sayıları “kaç kişi *telef*¹¹ olmuş?” şeklinde verilmiş ve zâbitlerden öldürülenlerin, askerin bu hareketine engel olmaya çalışanlar ile tecavüze

9 İkdâm diğer karakollardan gelen askerlerin selam durularak karşılandığını, askerlerin birbirlerine *hüsn-ü surette* ve adeta *kardeşçe* muamele ettiklerini vurgular. Aynı şekilde ulemânın katılımı da “ulemâ-yı kirâm, askerlerin muhâfazası altında, tekbirler getirerek gayet muhteşem bir kabile halinde Ayasofya Meydanı’na gelerek askere katılmışlardır” şeklinde anlatılır. İkdâm, 1 Nisan 1325, No: 5347, s. 1.

10 İkdâm haberi “Bir Avcı Neferin Mütalaatı” başlığıyla şu şekilde vermektedir: “Biz Manastırda iken babamızı öldürenler gözümüzün önünde gezer, buna tahammül eylerdik. Devr-i istibdâdın tesiri bize bir şey yaptırmazdı. Fakat zâbitalarımız bize devr-i istibdâd kalkacak, şeriat yerine gelecek, kelam-ı kadim ne diyorsa yapılacak demişlerdi. Biz bunu dinlemiş, canımız tehlikeye koymuş, bu devr-i meşrutiyeti meydana getirmiştik. Şimdi ise ne şeriat tatbik ediliyor, ne bir şey. Adam öldürtüyorlar, katili saklıyorlar. Hani ya şeriat? Katili niçin meydana çıkarıp idam etmiyorlar? Kelam-ı kadim bize kıssası emretmiyor mu? İşte biz bugün şeriatı, adaleti istiyoruz. Şeriatı yerine getirmek için bir ay burada kalmak lazım gelse yine kalacağız. Cebimizdeki para bizi beslemek için kifayet eder. Şeriatı adaletle canımız kurban olsun.” İkdâm, 1 Nisan 1325, No: 5347, s. 1.

11 İsyancıların öldürmeye çalıştığı İttihatçıların önde gelen isimlerinden ve İstanbul mebusu Hüseyin Cahid Bey “şu telef edilen tabirinin acılığına bugün bile dikkat etmemek kabil değil” diyerek İkdâm’ın üslubundan duyduğu üzüntüyü ifade eder. Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar*, İstanbul 2000, s. 138.

kalkışanlar oldukları belirtilmiştir.¹² Telef edilenler bahsinde *İkdâm*, Lazkiye Mebusu Arslan Bey ile Adliye Nazırı Nazım Paşa'yı da zikretmektedir. Burada Arslan Bey, Hüseyin Cahid Bey'e; Nazım Paşa da Ahmed Rıza Bey'e benzetilerek öldürüldüklerini ve askerın Adliye Nazırı Paşa'nın yanlışlıkla *itlaf* edilmiş olmasına fevkalade üzüldüğünü ifade eder. *İkdâm* sütunlarında Lazkiye Mebusu Arslan Bey'in askere silah çektiği şekilde ikinci bir rivayetin olduğu da belirtilmektedir (İkdâm, 1 Nisan 1325: s. 1-2).

İkdâm'a (1 Nisan 1325: s. 1-2) göre asker şeriatı muhâfaza etmek ve adaleti tesis etmek maksadıyla kıyam etmiş, kendilerine mukabelede bulunanlardan başkasına asla ilişmeyerek bir siyâsî terbiyeye sahip olduğunu göstermiştir. Özellikle vurgulanan hususlardan biri de yabancılarla hiçbir surette dokunulmadığıdır. Hatta bilumum sefaretlere ikişer üçer asker gönderilerek kimsenin canına, malına ve ırzına zarar verilmeyeceği beyan edilmiştir. Yabancılar dışında ülkede yaşayan gayrimüslimlerin de hukukuna riayet edildiği ve kimseye zarar verilmediği belirtilmektedir.¹³

İsyan hakkında yabancıların ne düşündüğü önemli görüldüğünden *İkdâm*, (1 Nisan 1325: s. 2) ismini vermediği bir yabancı ile yaptığı

- 12 İkdâm, köprü üzerinde öldürüldükten sonra cesedi geç vakte kadar kaldırılmayan bir zâbitin öldürülme nedenini şu şekilde aktarmaktadır: "Zâbit, sabahleyin köprü üzerinde araba üzerine çıkıp askere karşı nutuk irad etmiş, Avcı Taburu'na mensup iki asker beyanatı dinlemişler ve ona hitaben 'Zâbit Efendi! Siz yanlış söylüyorsunuz. Bizim maksadımız Kanûn-ı Esâsî dairesinde şeriatın tatbikidir' demeleri üzerine zâbit belinden revolverini çıkarıp askere ateş etmiş, çıkan kurşun askerın eline ve orada bulunan bir hamalın dizine isabet eylemiştir. Bunun üzerine neferât son derece hiddete gelerek zâbiti mermi ile göğsünden ve kasatura ile başından cerh ve *itlaf* etmişlerdir." İkdâm, 1 Nisan 1325, No: 5347, s. 1.
- 13 İkdâm, askerlerin yabancılarla karşı ne kadar itinalı davrandığını göstermek maksadıyla şöyle bir olayı nakleder: "Ayasofya Meydanı'na giden yabancıları gören bir asker, polisi yanına çağırarak 'Bunlar buranın acemisidirler. Ahâlî tarafından bilmeyerek bir tecavüze uğramaları ihtimali vardır. Bunun için muhâfazalarına son derece dikkat olunmalıdır' demiştir. Buna şahit olan Taymis muhabiri 'ahlak ve fazileti ile âlemin malumu olan Osmanlı askerinin böyle azim bir vakada bile sükûnetini muhâfaza ederek adil davranması takdire şayandır' demiştir." İkdâm, 1 Nisan 1325, No: 5347, s. 1-2.

mülâkâta yer verir. “Bir Ecnebînin Mütalaası” başlığı ile verilen haberde dikkat çekici hususlar vardır. Mülâkâtın muhtevasına göre isyan hadisesinden yabancılar hiçbir surette rahatsızlık duymamışlardır.¹⁴

31 Mart İsyanı Selanik'te haber alınınca askerî kulüpte Üçüncü Ordu Komutanı Mahmud Şevket Paşa'nın riyasetinde bir toplantı yapılarak İstanbul'a derhal kuvvet gönderilmek suretiyle Meşrutiyet'in kurtarılması kararı alınmıştır. *Hareket Ordusu* ismi verilen ve son derece kozmopolit olan bu orduyu ilk önce Hüseyin Hüsnü Paşa daha sonra Mahmud Şevket Paşa komuta etmiştir. Ordunun öncü birlikleri 15 Nisan 1909 tarihinde İstanbul'a doğru yola çıkmıştır (Danişmned, 1972: s. 375).

Ayaklanmanın ikinci gününde de *İkdâm*, (2 Nisan 1325: s. 2) isyancılar lehinde neşriyata devam etmiştir. Yunan basınına dayandırılan haberlerde isyanın sebebi İTC'nin takip ettiği istibdât politikasının tabii neticesi olarak zikredilmiştir. Yine aynı membaya isnaden Osmanlı milletleri arasında hakiki bir ittifak ile memleketin selâmeti için Kâmil Paşa ile İsmail Kemal Beylerin birlikte çalışmaları gerektiği belirtilmiştir.

15 Nisan 1909 tarihinde İttihat ve Terakki Genel Merkezi'nden II. Abdülhamid'e gönderilen bir telgraf, İTC'nin olaydan kimleri sorumlu tuttuğunu göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu telgrafta asker ve ahaliyi ihtilale tahrik ve teşvik ettikleri tespit edilen *İkdâm* sahibi Ahmed Cevdet Bey, Ali Kemal, Mevlanzâde Rıfat, Mîzâncı Murad, Abdullah Zühdü, Vahdetî, Hacı Hakkı, Mustafa Şevket ve Kâmil Paşa'nın oğlu Said Paşa'nın isimleri zikredilmektedir. Bundan başka

14 İkdâm'ın haberine göre yabancı şahıs askerlerin Meşrutiyet'in ilanında etkin olduğunu ancak inkılabı idare edenlerin milletin temayülünü bilmediklerini, maziye göz önüne almadıklarını ve meşrutiyet usulüne göre ülkeyi yönetemediklerini ifade etmiştir. Ayrıca Kâmil Paşa'nın sadareten el çektilmesi önemli bir etken olmuştur. Askerler ihtiras ve menfaatten uzak ve pek samimi bir şekilde şeriat isteğinde bulunuyorlardı ki bundan ulvi ve masum bir amaç olamaz denilmektedir. Meşrutiyet'in ilanında önemli bir rol oynamış Avcı Taburları'nın isyana iştirâk etmesi, askerlerin ne kadar samimi olduğunu gösterirdi. Son olarak yabancı devletlerin bu meseleye bakışı hakkında fikrini söyleyen yabancı “Onlar neticeye bakarlar. Kan akmaz, ecnebilere dokunulmaz, hareket böyle muntazaman devam eder ise, ecnebilere sizin askerlerinizin hürmetlerini arttıracaklar, kemal-i sükûn ile cereyan etmekte olan bu harekete karşı yalnız hayret edeceklerdir” diyerek sözlerini bitirmiştir. İkdâm, 1 Nisan 1325, No: 5347, s. 2.

padişahın malumu olan başkaca kimselerin firar etmesinin engellenmesi ve İstanbul'a gelindiği vakit bunların padişah'tan isteneceği ifade edilmektedir. (Danişmend, 1961: s. 42). İttihat ve Terakki'nin olayın müsebbipleri olarak ilk sırada Derviş Vahdeti'yi değil de İkdâmcı Cevdet ile *İkdâm* başmuharriri Ali Kemal'i görmesi ilgi çekicidir. Aynı şekilde padişah tarafından bilinen başkalarının da olduğunun ifade edilmesi teamüllerin aksine hem padişaha bir saygısızlık hem de olaydan onun sorumlu olduğunu ima etmektedir. (Akşin, 1994: s. 103).

Ayaklanma başladıktan sonra isyancılar lehine yayınlar yapmak dışında olay ile ilişkisi kurulamayan Ahmed Cevdet Bey'in 31 Mart Ayaklanması'nın tertipçilerinden biri olduğunu olaydan sorumlu tutulanlardan biri olan Mevlanzâde Rıfat Bey de ifade etmektedir¹⁵ (Mevlanzâde Rıfat, 2010: s. 23-24). Ancak o da isyanın başlamasında Ahmed Cevdet Bey'in ne tür bir rol oynadığını belirtmez.

İkdâm, (3 Nisan 1325: s. 1-2) isyanın üçüncü gününde de askerlerin lehinde neşriyata devam etmiştir. Bulgar basınında ayaklanmanın Meşrutiyet aleyhinde olduğunu ifade eden yazılara sert bir cevap verilmiştir. *İkdâm*, olayın Meşrutiyet aleyhinde olmadığını bilakis ordu ve milletin birlikte icra ettikleri bu hareketin amacının Meşrutiyet'i uygulamak ve adaleti tesis etmek olduğunu ifade etmektedir. Bunun dışında *İkdâm*, İstanbul'a sükûnetin hâkim olduğunu belirtmektedir.¹⁶

Tüm bunların yanında isyan sırasında öldürülen zâbitlerden ötürü oluşan tepkiler nedeniyle *İkdâm* (3 Nisan 1325: s. 1) sütunlarında itidal çağrısı yapan yazılar da yayınlanmıştır. İlk olarak Cemiyet-i İlmîye-i İslamiye'nin mebuslara ve halka yönelik olarak yayınladığı beyannameye

15 Mevlanzâde Rıfat, İttihat ve Terakki'nin belirttiği isimlerden başka kendisi ile birlikte; Prens Sabahaddin, Kâmil Paşa, Nazım Paşa ve oğlu Kemal Bey, Cemaleddin Efendi ve oğlu Muhtar Bey, Şerif Paşa, İsmail Kemal, Fazlı Bey, Doktor Nihat Reşad Bey, Rıza Nur ve Kasıdecizâde Ziya Molla isimlerini de vermektedir. Mevlanzâde Rıfat, *31 Mart Bir İhtilalin Hikâyesi*, İstanbul 2010, s. 23-24.

16 İkdâm bu iddiasını ispatlamak adına isyancı bir askerın mütalaasına yer verir. Onun ifadesine göre ayaklanmanın amacı Meşrutiyet idaresini yıkmak değildir. Aksine onu muhâfaza etmektir. Meşrutiyete karşı olsalardı Meclis-i Meb'ûsân önünde değil Bâbîâli önünde toplanırlarmış. Meclis önünde toplanmalarının amacı onu korumakmış. İkdâm, 3 Nisan 1325, No: 5349, s. 1-2.

İkdâm sütunlarında yer verilmiştir. Burada mebusların bazılarının hayatlarından endişe ettikleri ve istibdâdın geri dönme korkusundan istifa etmeyi düşündükleri fakat bunun vatana ihanet olarak görüleceği uyarısı yapılmaktadır. Askere de sükûnet ve itidallerini koruyarak ulemâyı dinlemeleri tavsiyesinde bulunulmuştur. İkinci bir yazı ise yine Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye'nin yayın organı *Beyânülhak* mecmûası muharrirlerinden Hüseyin Hazım tarafından kaleme alınan ve isyancı askerlere yönelik uyarı muhtevalı bir metindir.¹⁷ Bu meyanda aynı gün Bedüzzaman Said-i Kürdî (Nursî) imzasıyla çıkan başka bir yazı da neşredilmiştir.¹⁸

Ayaklanmanın dördüncü günü (16 Nisan 1909) Hareket Ordusu'na ait iki taburun Çatalca'ya vardığı haberi İstanbul'da duyulduğunda hükümette ve toplumda büyük bir endişe başlamıştır. Zira bu durumda isyancı askerlerle Hareket Ordusu'nun çatışma ihtimali belirmiştir. (Akşin, 1994: s. 112). *İkdâm*, (4 Nisan 1325: 1) iki tabur askerın Çatalca'ya gelmesini büyük bir felaket olarak nitelemekte ve bu durumda memleketin hâlihazırdaki durumunu ve geleceğini mahvedeceğini iddia etmektedir. Fakat başka gazetelerin Harbiye Nazırı'na müracaat ettikleri ve

17 Hüseyin Hazım, askerlerin şeriatın tatbiki saikiyle giriştikleri hareketin amacına ulaştığını dolayısıyla vazifelerine dönerek temiz fitratlarını herkese bir kere daha gösterdiklerini ifade eder. Ancak vuku bulan bazı olayların şeriata ve millî terbiyeye tamamen zıt olduğu gibi vatanın selâmeti ve milletin istikbâli açısından son derece zararlı olduğunu, yakın zamanda istibdâttan kurtulan memleketi fitneye düşürmenin vatana ihanet olacağını belirtir. Aksi davranışları sergileyenlerin dünyada mesul olacakları gibi ahirette de şiddetli azaba duçar olacaklarını belirtir. O, Allah'a, peygambere ve şeriata bağlı ümera-yı askeriyeye itaatın "farz-ı ayn" olduğunu, şeriata aykırı davranan zâbitler var ise onları tedip etmenin ulemâ, hükümet ve Meclis-i Meb'usân'ın görevi olduğunu dile getirir. Hüseyin Hazım, "bütün millet bilmelidir ki şeriata uygun bulunan meşrutiyeti korumak için bütün ulemâ kanını dökmeye hazırdır" der. İstibdadın yeniden avdet etme ihtimalinin olmadığını dile getirir. Son olarak halka Şûrâ-yı Ümmet ve Tanin gazete idarehanelerinin yağmalanması gibi olayların tekrerrününün olmaması gerektiği şeklinde nâsihatlerde bulunur. Hüseyin Hazım, "Ahâlimize, Muazzez Asker Kardeşlerimize Bir Nâsihat-ı Diniye", *İkdâm*, 3 Nisan 1325, No: 5349, s. 1.

18 Said Nursî, askerlerin amirlerine itaat etmelerini, otuz milyon Osmanlı ve üç yüz milyon Müslüman'ın kaderinin buna bağlı olduğunu ifade eder. Daha sonra zâbitleriniz "ülü'l-emirdirler ve ülü'l-emre itaat farz-ı ayndır, şeriatın muhâfazası itaattir" şeklinde bir ifade kullanır. Bedüzzaman'ın en dikkat çeken sözleri ise "biliyorum ki zâbitlerinizi mesul etmemek için işe karıştırmadınız" şeklindedir. *İkdâm*, 3 Nisan 1325, No: 5349, s. 1.

onun tatmin edici sözlerinden sonra ortalığın yatıştığını da ifade eder. Ayrıca Selanik'ten gelen haberlere göre oralarda da sükûnetin hâkim olduğu belirtilir. Buna rağmen dükkânların kapalı olması ve Beyoğlu'nun tenhâlığı devam etmektedir. *İkdâm*'ın kendi istihbaratına göre milleti galeyana getiren İttihatçılara yönelik suikastlar ve Meşrutiyet'in zarar gördüğü haberleri doğru olmadığından üçüncü ordudan Çatalca'ya gelen taburlar yerlerine döneceklerdir. Tüm bu şayiaların ekonomiye olumsuz etkisi ise esham-ı Osmaniye'nin kimse tarafından alınıp satılmadığı ve değer kaybı ile açıklanmaktadır. (İkdâm, 4 Nisan 1325: s. 1).

Beşinci günden itibaren (17 Nisan 1909) *İkdâm* (4 Nisan 1325: s. 1) isyancıların aleyhine neşriyata başlamıştır. Buna göre memleket dört günden beri azim tehlikeler geçirmektedir. Meşrutiyetin varlığı tehlikeye düşmüş, Avrupalıların iç işlerimize karışması ve mâli yönden bizi zor durumda bırakmalarının olası görüldüğü vurgulanır. Bu arada Çatalca'dan İstanbul'a altı yüz kadar asker gelmiş ilk önce Harbiye Nezareti'ne giderek Hâssa Kumandanı Nazım Paşa ile görüşmüşlerdir. *İkdâm*, özellikle gelen askerler ile Harbiye Nezareti'ndeki askerlerin *musâfaha* ettiklerini ve gelenlere çay ikramı yapıldığını belirtmektedir. Nazım Paşa'nın kendilerine Meşrutiyete bir hâle gelmediğini ve gelmesinin de kabil olmadığını belirtmesi üzerine askerler "padişahım çok yaşa!" diye bağırılmışlar ve oradan Meclis-i Meb'usân'a gitmişlerdi. Mebuslar askere hürmeten dışarı çıkmışlar ve aralarından bazıları askerî öven nutuklar söylemişlerdir¹⁹ (İkdâm, 5 Nisan 1325: s. 1). Bu arada Çatalca'dan gelen askerler Yıldız Sarayı'na gitmişlerdir. Burada padişah pencereye çıkararak askerlere iltifatta bulunmuştur. Gelen askerler daha sonra Çatalca'ya dönmüşlerdir.

Ayaklanmanın altıncı günü *İkdâm*'da Prens Sabahaddin'in askere mektubu neşredilmiştir. Şu tehlikeli zamanda şeriata bağlı kaldıkları için askere teşekkür eden Prens Sabahaddin daha sonra fetva olmadan hiç kimsenin öldürülemeyeceğini belirtir. Askere Şeriat ve Meşrutiyete

19 Kastamonu Mebusu Yusuf Kemal Bey'in "Arkadaşlarınız Meclis-i Meb'usân'a gelmekle zannetmeyiniz ki muhalif-i meşrutiyet bir harekette bulundular. Bulunmadılar! Onlar yine sizin arkadaşlarınızdır. Meclis-i Meb'usân sizden ve umum askerlerden itaat-i askeriye bekler" sözleri dikkat çekicidir. İkdâm, 5 Nisan 1325, No: 5351, s. 1.

bağlılığı tavsiye ettikten sonra derhal zâbitlerle barışmalarını ve kucaklaşmalarını tavsiye eder (Mehmed Sabahaddin, 6 Nisan 1325: s. 2).

Hareket Ordusu'nun İstanbul önüne gelmesinden sonra *İkdâm* tam manasıyla isyancıların aleyhine neşriyata başlamıştır. 21 Nisan 1909 tarihli nüshasında, geçen temmuz ayında vatanı istibdâttan kurtaran şanlı Hürriyet Ordusu'nun İstanbul önüne geldiğini ve bu halâskâr ordunun vatanperver ve kahramanlardan oluşan mükemmel bir kısmını meydana getirdiği ifade edilmektedir. *İkdâm*, istibdâdı geri getirerek kendi saadetlerini temin etmeye çalışan birtakım “ednânın”, birkaç gündür “şeytanca” usullerle yeniden tesis ettikleri istibdâdı bu ordunun ortadan kaldıracağını ve milleti yeniden hürriyet nimetine kavuşturacağını ifade eder²⁰ (İkdâm, 8 Nisan 1325: s. 2). *İkdâm* (9 Nisan 1325: s. 1) ayrıca “vatanını seven her Osmanlı; vatanımızı, hürriyetimizi, meşrutiyetimizi tehlikeye atan isyana müdahale eden ikinci ve üçüncü orduların hareketiyle sevinisin. Sevinmeyenler bu mülkün ikbaline düşman olan kimselerdir” şeklinde ifadeler kullanmıştır.

Hareket Ordusu'nun isyana müdahalesi kesinleşince *İkdâm*, (9 Nisan 1325: s. 1) isyancıların aleyhinde yaptığı neşriyatın dozunu arttırmaya başlar. 22 Nisan 1909 tarihli nüshasında “Serseri Vahdetî ve Mâhiyeti” başlıklı yazıda kendisine derviş süsü vererek saf milletin zihnini iğfal eden, neden olduğu kanlı faciadan ötürü birçok genç zâbitin kanının dökülmesine neden olan Vahdetî'nin firar ettiği ilan edilmiştir.²¹

20 İkdâm ayrıca Hareket Ordusu'nun isyanı bastırırken itinalı davranacağını ummaktadır. Şöyle ki: “İstanbul'a planlı girecek olan bu ordu, mektep sıralarında dirsek çürüterek, göz nuru dökerek vatana hizmet eden ve milleti istibdâttan kurtarmak için canını feda etmeye hazır genç zâbitleri, vatan evlatlarını öldürmeyecek, valideleri gözü yaşlı bırakmayacak ve masumları yetim bırakmayacaktır.” Ayastefanos önlerinde bulunan ordu karargâhını ziyaret eden İkdâm haksız yere öldürülen genç zâbitlerden ötürü üzüntü duyduğunu fakat böyle düzenli ve mükemmel bir “halâskâr-ı hürriyet” ordusuna sahip olduğundan da iftihar ettiğini ifade eder. Ordu karargâhını ziyarete giden halkın düzen ve tertipten dolayı hayran kaldığını ve samimi bir şekilde alkışladığını belirtir. İkdâm, şeriata bağlı olan Hareket Ordusu şer'an elzem olan Meşrutiyet'i tesis edeceğini ve milletin felaketini kendilerine saadet sayan istibdât yanlısı hafiyelere de gereken cezayı vereceğini beyan eder. İkdâm, 8 Nisan 1325, No: 5354, s. 2.

21 İkdâm'a göre Vahdetî, gazetesini ilk olarak para kazanmak amacıyla yayınlamış fakat bunda muvaffak olamayınca ona İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin yayın

İsyanın dokuzuncu gününe tesadüf eden 21 Nisan 1909'da *İkdâm* sahibi Ahmed Cevdet Bey, 31 Mart hadisesi hakkında, kendi imzasıyla bir makale neşretmiştir. Ahmed Cevdet Bey, yazısında vatanın geleceğinin sükûnet içinde ittihad ve samimi itilafa bağlı olduğunu, tefrikaya düşülmesi halinde ise vatanın mahvolacağını ifade eder. Ona göre ortalıkta çokça şayia olduğundan halk bundan tedirgin olmaktadır. Hükümet, bu durumu izale etmek için nasıl bir yol izleyeceğini açıkça belli etmelidir. Örfi idarenin ilan edileceği söylentilerinin gerginliği daha da attırdığını belirten Ahmed Cevdet Bey'e göre aslında genel durumda bir sorun görünmediğinden örfi idare ilanına da hacet yoktur. Son olarak isyanın bastırılmasında çok itinalı davranılması gerektiğini, intikam hislerinin ortaya çıkmasına meydan verilmemesini dile getirir (Ahmed Cevdet, 8 Nisan 1325: s. 1-2).

22 Nisan 1909 tarihli *İkdâm* (9 Nisan 1325: s. 4) nüshasında Ahmed Cevdet Bey'in daha önce tedavi maksadıyla yurt dışına gönderdiği çocuğunu geri getirmek için Viyana'ya gittiği duyurulmuştur. Haberde bunun bir kaçış olmadığını belirtmek için olsa gerek, Ahmed Cevdet Bey'in seyahatinin on gün kadar süreceği de ifade edilmiştir.

İkdâm, (10 Nisan 1325: s. 1-2) bundan sonra aşikâr bir şekilde II. Abdülhamid aleyhinde neşriyatta başlamıştır. Hareket Ordusu'nun İstanbul'a girişini istibdâdın son günleri, Osmanlı milletinin saadetinin ise başlangıcı olarak saymak gerektiğini vurgulamaktadır. Şimdiye kadar şeriata aykırı olarak devam eden idare-i Hamidiye nedeniyle milletin haysiyetine vurulan darbeler, kaybedilen topraklar ve çekilen meşakkatlerin artık son bulacağı ifade edilmektedir. *İkdâm*, Hareket Ordusu'nu övmeye devam eder. Ona göre istibdât kalesini kökünden söküp atacak olan kuvvet Hareket Ordusu'dur. Bu ordunun işini kolaylaştırmanın halkın sükûnetini muhâfaza etmesine bağlı olduğunu vurgular.²²

organı süsü vererek ahâlîyi "iğfal" etmiştir. Böylece hem menfaat temin etmiş hem de istibdâda dönmek için fırsat bekleyenlere hizmet etmiştir. *İkdâm*, "Meşihat makamı ile Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye varken "Vahdetî gibi meyhane köşelerini kendisine mekân tutan bir sarhoşun" ayrıca bir İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti teşkil etmesi akla uygun olmaz" diye vurgulamaktadır. *İkdâm*, 9 Nisan 1325, No: 5355, s. 1.

22 Bu arada *La Türki* gazetesi vakaya neden olan kişilerin listesinin Hareket Ordusu komutanı Hüseyin Hüsnü Paşa'da olduğuna dair bir haber yapar. Haberde 543 kişiden

19 ve 20 Nisan günlerinde Yeşilköy ve Bakırköy'e yerleşen Hareket Ordusu 22 Nisan'da Davut Paşa Kışlası'nı ele geçirmiştir. 22-23 Nisan gecesi dört koldan şehre girerek Harbiye Nezareti binası ile Taksim, Taşkılla ve Beyoğlu'nda kontrolü sağlamıştır. 24 Nisan Cumartesi günü ise Yıldız Saray'ını kuşatarak mukavemet görmeden teslim almıştır (Türkmen, 1997: s. 126). Ertesi gün çıkmayan *İkdâm*, 26 Nisan tarihli nüshasında Hareket Ordusu'nun asilere karşı kısa sürede gösterdiği muvaffakiyeti "Halâs-ı Millet ve Sürur-ı Hürriyet" başlığıyla verir. Buna göre Fatih'in İstanbul'u fethi ne kadar önemli ise Hareket Ordusunun şehri istibdâttan kurtarması o kadar önemlidir ve İstanbul adeta ikinci defa fethedilmiştir. *İkdâm*'a göre senelerden beri istibdât altında ezilen, istibdâdın zulüm pençesi altında inleyen ve dahi "mevcudiyet-i milliyetini" kaybetme tehlikesi altında olan millet artık kurtulmuştur (İkdâm, 13 Nisan 1325: s. 1).

Yıldız Saray'ının alınmasından sonra II. Abdülhamid, Meb'usân ve Ayân meclislerinin ortak kararıyla 27 Nisan 1909 tarihinde tahttan indirilmiştir. Aslında padişahın 31 Mart Vak'asında dahil olmadığı anlaşılmasına rağmen İTC'nin kendisine güvenmemesi nedeniyle böyle bir karar aldığı söylenebilir. (Uzunçarşılı, 1946: s. 706-707). II. Abdülhamid'in hal edildiği gün çıkmayan *İkdâm*, ertesi gün onun aleyhinde pek çok iddia, itham ve suçlamaya sahip bir muhteva ile çıkmıştır.²³ (İkdâm, 15 Nisan 1325: s. 1-2). İsyancılara *mürteci* demeye başlayan *İkdâm*, (15

oluşan listede saray memurlarından on kişi, Musahip Nadir Ağa, Hazine-i Hâssa Müsteşarı Halis Efendi, *dört gazete sahibi* ile on yedi muharririn isimlerinin olduğu belirtilmektedir. Geri kalanlar hocalarla askerlerdir. Listede gazete sahiplerinin olması İkdâm'ın dikkatini çekmiş olmalıdır. İkdâm, bu haberi alıntılardıktan sonra bu gizli bilginin La Türkî gazetesinde bulunmasının şartı olduğunu belirtmektedir. İkdâm, 10 Nisan 1325, No: 5356, s. 1-2.

- 23 İkdâm'a göre II. Abdülhamid; halka zulmetmiş, vatan evlatlarını sürgünlere göndermiş, milleti sefalet içinde bırakmış ve istibdâdı artık dayanılmaz hâle gelmiştir. Özellikle son hadisenin milletin kalbinde onulmaz bir yara açtığı için herkesin onun tahttan indirilmesini sabırsızlıkla beklediğini yazarak bu olayı sevinçle karşılamıştır. İkdâm, isyanın bastırılmasından sonra şaşırtıcı bir şekilde olaydan doğrudan doğruya II. Abdülhamid'i sorumlu tutmaktadır. 31 Mart olayını *saraydan paralar dağıtılmak suretiyle vuku bulduğunu* dolayısıyla padişahın Kur'an üzerine ettiği yemine aykırı davranarak millete kötülük ettiğini ifade etmektedir. İkdâm, 15 Nisan 1325, No: 5359, s. 1-2.

Nisan 1325: s. 3) bu sefer de ölen isyancıların sayısını verirken *telef* edilenler deyimini kullanmaktadır.²⁴

Ayaklanma büyük oranda kontrol altına alınınca yargılamaları yapmak üzere Harbiye Dairesinde Topçu ferik Hurşit Paşa başkanlığında Divan-ı Harb-i Örfi teşkil edilmiştir. Ayrıca buna bağlı olarak üç ayrı tahkikat komisyonu da kurulmuştur. (Hurşid Paşa, 2019: s. 80-81; *İkdâm*, 15 Nisan 1325: s. 2). Örfi İdareye bağlı divan-ı harpler yoğun bir faaliyet yürüterek tahkikata başlamıştır. Birinci divan-ı harp ilk olarak aralarında Ahmed Cevdet Bey ile Ali Kemal'in de bulunduğu maznunların on gün içerisinde gelip teslim olmalarını, aksi halde gıyaplarında yargılanacaklarını ve mallarına el konulacağını ilan etmiştir. (Kansu, 2016: 135). Daha sonra ise bunların yakalanıp divan-ı harbe teslim edilmeleri yönünde bir kararı duyurmuştur. (Ziya Şakir, 2014: s. 389; Servet-i Fünûn, 21 Nisan 1325: s. 4). Ahmed Cevdet Bey'in ülkeyi terk ettiği 22 Nisan tarihli *İkdâm* nüshasında duyurulmuştu. Ali Kemal ise 22 veya 23 Nisan tarihlerinde İstanbul'dan ayrılarak Avrupa'ya kaçmıştır (Gezgin, 2010: s. 129-130). Bundan başka Divan-ı Harb-i Örfi, Zaptiye Nezaretine gönderdiği bir tezkere ile imtiyaz sahibi ve müdür-i mesulü memlekette bulunmamasından dolayı *İkdâm* gazetesi yayınının 3 Mayıs 1909 tarihi itibari ile durdurulmasını istemiştir. Bu tarihten itibaren gazete tatil edilmiştir. (Tercümân-ı Hakikat, 20 Nisan 1325: s. 3).

Ahmed Cevdet Bey ile Ali Kemal'den başka isyanın çıkmasında sorumluluğu görülen Derviş Vahdetî, Said Paşa (Kâmil Paşa'nın oğlu), Abdullah Zühtü, İsmail Kemal, Mevlanzâde Rıfat, Ergiri Mebusu Müfid ve Nureddin Ferruh gibi isimler de kaçanlar arasındaydı. Prens Sabahaddin, Ahmed Fazlı ve Mîzâncı Murad Beyler ise tutuklandılar. Prens Sabahaddin ve

24 Ayaklanmanın başlarında Avcı Taburu askerlerinin ağzından isyanın *meşru* nedenlerini veren *İkdâm* bu sefer de Hareket Ordusu askerinin isyan aleyhindeki sözlerine yer verir. "Bir Kahraman Neferin Mütalaası" başlığıyla verilen bir haberde Niyazi Bey'in maiyetindeki Resne gönüllü birliklerinden bir askerinin şu ifadelerine yer verir: "Vatanın tehlikede olduğunu görünce çocuklarımızla dahi vedalaşmadan hemen silaha sarıldık. Meşrutiyeti korumaya yemin ettik ve şimdi hürriyeti muhafaza ederek amacımıza ulaştık." *İkdâm*, "onu dinleyen diğer askerler de hal ve tavırlarıyla bu fikre iştirak ettiklerini belli ediyorlardı" demektedir. *İkdâm*, 15 Nisan 1325, No: 5359, s. 3.

Ahmed Fazlı kısa süre sonra serbest bırakılırken Mîzâncı Murad Bey ölünceye kadar Rodos Adasında kalebentliğe mahkûm edilmiştir. Said Paşa'nın askerlikle ilişkisi kesilirken Mevlanzâde Rıfat on yıl sürgün cezasına çarptırılmıştır (Güresin, 1998: s. 76). Yapılan yargılamalar sonucu olayları tahrik ve teşvik ettikleri gerekçesiyle yetmiş kişi idama mahkûm edilerek infazları gerçekleştirilmiştir (Abdurrahman Şeref Efendi, 1996: s. 209-216). 18 Nisan'da kaçan Derviş Vahdetî ise bir müddet saklandıktan sonra Avrupa'ya kaçmak üzere gittiği İzmir'de yakalanarak İstanbul'a gönderilmiş ve divan-ı harpte yargılanarak idama mahkûm edilmiştir. Hükümü 19 Temmuz 1909 tarihinde infaz edilmiştir (Kurşun- Kahraman, 1994: s. 199).

SONUÇ

Osmanlı tarihi açısından 31 Mart Vak'ası pek çok muammayı barındıran bir hadisedir. Kimler tarafından ve niçin tertip edildiği, dış bağlantılarının olup olmadığı ve amacının gerçekte ne olduğu soruları tam olarak cevaplanabilmiş değildir. 31 Mart Vak'ası gibi bilinmezleri çok olan tarihsel bir olayı anlamın veya anlamlandırmanın yollarından biri dönemin tanıklığına müracaat etmektir. Bu konuda basın katkı sunacak önemli araçlardan biri olabilir.

İkdâm gazetesi II. Meşrutiyet'in ilanını olumlu karşılamış olmasına rağmen sonrasında gelişen olaylarda İTC'ye muhalif bir politika izlemiştir. Bilhassa İTC'nin hükümetler üzerinde denetim kurması neticesinde ortaya çıkan istikrarsızlık ortamına tüm muhalifler gibi *İkdâm* gazetesi de itiraz etmiştir. Buna karşılık olarak İTC'ye yakınlığı ile bilinen Tanin ve Şûrâ-yı Ümmet gibi gazeteler Cemiyet'in lehinde neşriyat yapmışlardır.

Ayaklanmanın başlangıç döneminde isyancılardan yana neşriyat yapan *İkdâm*, isyanın meşru nedenleri ile iç ve dış kamuoyu tarafından kabullenilmesi yönünde çok sayıda haber, iktibas ve analizlere yer vermiştir. Ancak İTC'nin derhal karşı tavrı geliştirerek isyanı bastırma çabasına girişmesi üzerine bazı tereddütler yaşamıştır. Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelme ihtimali, çatışmalara neden olacağı gerekçesiyle *İkdâm*

tarafından kaygı ile karşılanmıştır. Fakat bu ihtimal kesinleşince *İkdâm* derhal isyancıların aleyhine dönerek neşriyata başlamıştır.

İkdâm, yayın hayatına başladığı tarihten itibaren siyasi hadiselerden ziyade memleketin iktisat ve maarif bakımından terakki etmesi adına bir yayın politikası takip etmiştir. Dolayısıyla okuyucu kitlesinin de bir anlamda daha seçkin ve entelektüel kimliğe sahip kişilerden müteşekkil olduğu ifade edilebilir. Ancak hürriyetin ilanından sonra politik olaylarda taraf olması ve 31 Mart Vak'ası gibi bir olayda gösterdiği tavır değişikliği genel olarak şaşkınlıkla karşılanmıştır.

İkdâm'ın 31 Mart Vak'ası karşısında gösterdiği tavır değişikliği Osmanlı ve sonrasında basın ile devlet/iktidar ilişkileri bakımından karakteristik bir davranış kalıbı olarak görülebilir. Osmanlı'da basının ilk olarak devlet tarafından ve toplumu eğitmek maksadıyla kullanılması bu iddiayı destekler niteliktedir. Bu meyanda aydınlar tarafından çıkartılan gazetelerin devlet tarafından desteklenmesi veya gazete politikasının "devlet menfaati"ne göre belirlenmesini de hatırlatmakta yarar vardır.

KAYNAKÇA

Sürelî Yayınlar

İkdâm

Serbestî

Servet-i Fünûn

Tanin

Tercümân-ı Hakikat

Volkan

Telif ve Tercüme Eserler

Abdurrahman Şeref Efendi, (1996), *Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi*, (1. baskı), Haz: Bayram Kodaman-Mehmet Ali Ünal, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Adivar, H. E. (2000). *Mor Salkımlı Ev*, (3. baskı), Özgür Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (1971). *İttihat ve Terakki (1908-1914)*, Çev: Nuran Ülken, Sander Yayınları, İstanbul.

- Akşin, S. (1994). Şeriatçı Bir Ayaklanma 31 Mart Olayı, (3. baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- , (2017). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, (8. baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- , (1974, Ocak). "Fedakâran-ı Millet Cemiyeti", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 29, (01). ss. 125-136.
- Ali Cevat, (1985). İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuz Bir Mart Hadisesi, (2. baskı), Haz: Faik Reşit Unat, Ankara.
- Armaoğlu, F. (1997). *19. Yüzyıl Siyâsî Tarihi (1789-1914)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ayaz, E.-M. Yıldırım-Y. Kuloğlu, (2015, May). "II. Meşrutiyet Döneminde Bir Faili Meçhul: Hasan Fehmi Bey", *Electronic Journal of Vocational Colleges*, ss. 107-117.
- Aytaç, Ö. (2018). "Türk Sosyolojisinde Bir Öncü İsim: Prens Sabahattin", *Çekmece İzü Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 6, (12), ss. 75-120.
- Bayar, C. (1997). *Ben De Yazdım*, C. 1, Sabah Kitapları, İstanbul.
- Bayur, H. K. (1954). *Sadrâzam Kâmil Paşa*, Sanat Basımevi, Ankara.
- Birinci, A. (2012). *Tarihin Hududunda*, (1. baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Çavdar, T. (1991). *İttihat ve Terakki*, (1. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çetin, A. (2002). "Kıbrıslı Kâmil Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, Ankara, ss. 392-394.
- Çetinkaya, D. (2004). *1908 Osmanlı Boykotu*, (1. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çulcu, M. (2011). *İttihat ve Terakki*, (1. baskı), E Yayınları, İstanbul.
- Danişmed, İ. H. (1961). *31 Mart Vakası*, İstanbul Kitabevi, İstanbul.
- , (1972). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, C. 4, Türkiye Yayınevi, İstanbul.
- Emiroğlu, K. (1999). *Anadolu'da Devrim Günleri*, (1. baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

- Gezgin, F. (2010). *Ali Kemal: Bir Muhalifin Hikâyesi*, İsis Yayıncılık, İstanbul.
- Güneş, H. (2023). *İkdâmcı Cevdet'in Hayatı ve Fikirleri*, T.C. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Malatya.
- Güneş, İ. (2012). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Hükümetler*, (1. baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Güresin, E. (1998). *31 Mart İsyanı*, Cumhuriyet Gazetesi Yayını, İstanbul.
- Hurşid Paşa, (2019). *31 Mart İhtilali'nin Tarihçesi*, Haz: Hakan Özdemir, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- Kabacalı, A. (1993). *Türkiye'de Siyasal Cinayetler*, (1. baskı), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Kansu, A. (2016). *İttihadcıların Rejim ve İktidar Mücadelesi 1908-1913*, (1. baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karal, E. Z. (1996). *Osmanlı Tarihi*, C. IX, (2. baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kerimoğlu, H. T. (2007). "İkinci Meşrutiyetin İlk Yıllarında Sürgün ve Firariler Sorunu ve Fedakaran-ı Millet Cemiyeti", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, C. VII, İzmir, (2), ss. 133-149.
- Kocabaşoğlu, U. (2010). *Hürriyet'i Beklerken-İkinci Meşrutiyet Basını*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kurşun, Z. (2008). "Said Paşa, Küçük", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul, ss. 576-578.
- Kurşun, Z & Kahraman, K. (1994). "Derviş Vahdeti", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul, ss. 198-200.
- Küçük, C. (1993). "Çırağan Vak'ası", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 8, İstanbul, ss. 306-308.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (5. baskı), Çev: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Mevlânzâde R. (2010). *31 Mart Bir İhtilalin Hikâyesi*, (3. baskı), Pınar Yayınları, İstanbul.

- Şakir, Z. (2014). İttihat ve Terakki, C. II, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul.
- Tunaya, T. Z. (1988). *Türkiye'de Siyasal Partiler*, C. I, (2. baskı), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (1999). *Türkiye'nin Siyâsî Hayatında Batılulaşma Hareketleri*, C. I, Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, İstanbul.
- Türkmen, Z. (1997). "Hareket Ordusu", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul, ss, 125-127.
- , (2002). "Kuleli Vak'ası", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 26, İstanbul, ss, 356-357.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1956, Ocak). "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair Vesikalar", *Belleten*, C. XX, (77), ss. 103-174.
- , (1946, Ekim). "II. Sultan Abdülhamid'in Ha'lî ve Ölümüne Dair Bazı Vesikalar", *Belleten*, C. 10, (40), ss. 705-748.
- Yalçın, H. C. (2000). *Siyasal Anılar*, (2. baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Makaleler

- Ahmed Cevdet, "Âtî-i Vatan", *İkdâm*, 8 Nisan 1325, No: 5354, s. 1-2.
- Hüseyin Cahid, "İş Fena mı Gidiyor?", *Tanin*, 4 Mart 1325, No: 225, s. 1.
- Hüseyin Hazım, "Ahâlîmize, Muazzez Asker Kardeşlerimize Bir Nâsihat-ı Dîniye", *İkdâm*, 3 Nisan 1325, No: 5349, s. 1.
- Mehmed Sabahaddin, "Sultanzâde Sabahaddin Beyefendi'nin Osmanlı Askerine Hitaben Açık Mektupları", *İkdâm*, 6 Nisan 1325, No: 5352, s. 2.
- Rıza Nur, "Görüyorum ki İş Fena Gidiyor", *İkdâm*, 27 Şubat 1324, No: 5313, s. 1.
- , "Muhterem Karîlere", *İkdâm*, 3 Mart 1325, No: 5318, s. 1.



Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi
Aralık 2023
Yıl 13, Sayı 2, ss.111-136.

Journal of Individual & Society
December 2023
Year 13, Issue 2, pp.111-136.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1388236>

Makale Türü: Araştırma makalesi
Geliş Tarihi: 09.11. 2023
Kabul Tarihi: 27.12.2023

Article Type: Research article
Submitted: 09.11. 2023
Accepted: 27.12.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

BOZKURT AVCI, İ. & Çelebi, E. (2023). Gilles Deleuze’de Felsefe ve Sinematografik İmge. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 13(2), ss.111-136. DOI: 10.20493/birtop.1388236

GILLES DELEUZE’DE FELSEFE VE SİNEMATOĞRAFİK İMGE¹

PHILOSOPHY AND CINEMATOGRAPHIC IMAGE IN GILLES DELEUZE

İkbal BOZKURT AVCI

Doç. Dr., Samsun Üniversitesi, Türkiye / Assoc. Prof., Samsun University, Turkey
ikbal.avci@samsun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6904-7291

Emin ÇELEBİ

Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye / Prof. Dr., İnönü University, Turkey
emin.celebi@inonu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8548-3811

Öz

Felsefenin ne olduğu ilk çağlardan bu yana sorulagelmiş ve bu soruya verilen yanıt filozofun bütünüyle dünya görüşünü/tasavvurunu yansıtır olmuştur. Bu soru günümüzde hala sorulmaktadır. Bu soruyu soran düşünürlerden biri de Gilles Deleuze’dür. Deleuze felsefeyi klasik anlamda salt bir düşünme edimi ve teorik bir etkinlik olarak görmez.

1 Bu makale, Gilles Deleuze’ün Sinema Felsefesi Bağlamında Ömer Kavur Sinemasında Zaman-İmgesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Ona göre bir kavram **üretme etkinliği olan** felsefe, düşünce, bilim ve sanatın da içinde olduğu bir yaşam pratiğidir. Dolayısıyla Deleuze, felsefenin asli misyonunu sinemaya yüklemektedir. Bu çalışmanın temel iddiası, her ne kadar varoluşsal felsefeye indirgenemese de Deleuzcü perspektiften sinemanın yaşamsal-varoluşsal bir anlamlandırma etkinliği olduğudur. Çünkü sanatın parçası olduğu bu yaşama pratiği belli ölçülerde varoluşsal olmak zorundadır Bu bağlamda makalede, hareket imge ve zaman imge olarak tasnif edilen sinematografik imgelerden birincisinin modern zamanların düşünme biçimini; ikincisinin ise dünya savaşları sonrasında ortaya çıkan varoluşsal durumları ve postmodern öznenin kavrayışını yansıttığı ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Deleuze, sinema, felsefe, hareket imgesi, zaman imgesi, varoluş.

Abstract

The question of what philosophy is has been asked since the earliest ages, and the answer to this question has always reflected the philosopher's entire worldview/envision. This question is still being asked today. One of the thinkers who asks this question is Gilles Deleuze. Deleuze does not see philosophy as a mere act of thinking and a theoretical activity in the classical sense. According to him, philosophy, which is an activity of concept generation, is a practice of life that includes thought, science and art. Therefore, Deleuze attributes the essential mission of philosophy to cinema. The main claim of this study is that although it cannot be reduced to existential philosophy, from a Deleuzian perspective, cinema is a vital-existential signifying activity. Because this practice of living, of which art is a part, must be existential to a certain extent. In this context, the article will argue that the first of the cinematographic images, which are classified as the movement images and the time images, reflects the way of thinking of modern times, while the second reflects the existential situations that emerged after the world wars and the comprehension of the postmodern subject.

Keywords: Deleuze, cinema, philosophy, movement image, time image, existence.

GİRİŞ

Felsefe nedir? sorusu, alelade bir soru değildir. Çünkü bu soruya verilen yanıt aynı zamanda felsefeyi tahsis etmektedir. Tahsis edilen şey her ne ise ona göre de **öznenin** felsefe yapma çerçevesi belirlenmiş olacaktır. İlk Çağlardan beri vakia hep böyle olagelmıştır. Felsefeyi kavramsal/analitik **çerçevde** hikmet/hakikat olarak tanımlayan ilk çağ filozoflarının bu soruya verdikleri cevap, hakikatin ne olduğuna dair verdikleri cevap olmuştur. Kuşkusuz bu cevabın her daim müspet bir formda olması beklenemez. Çünkü sorunun kendisi her daim müspet olanı zorlayabilir bir niteliği haiz değildir. Gündelik pratiklerden ideal olana doğru **çok geniş bir düşünsel ve uzamsal evrenle karşı karşıyayız**. Birçok düşünce bu meydana varit olmuştur ve hala da olmaktadır. Arke sorunundan ideal sistemsel düşüncelere (Platon, Hegel), monistik tasavvurlardan anarşist tutumlara, teolojik/politik yaklaşımlardan materyalist yaklaşımlara kadar kadar birçok kategori ile karşılaşmaktayız. Tekil öznenin düşünsel yetisi ile ilişkili olarak epistemolojik/ontolojik tasavvur ve yargı skalasını da hesaba kattığımızda sayısız denilebilecek farklılıkların zuhur etmesi, doğal değil, doğal bir zorunluluktur. Buna mukabil geliştirilecek her türlü strateji tahakkümden öteye geçemeyecektir. Bu durum, aslında felsefi pozisyona biçilen değerın statüsü ile de ilgilidir. Bu durumda hakikat nosyonunun korelasyonları veya bileşenleri diyebileceğimiz unsurlar devreye girmektedir. Mutlaklık, değerlilik, değersizlik, iyilik, kötülük gibi en genel terimlerle dile getirilen bu farklılıklar “biriciklik” vasfı kazandıkları takdirde farklı reaksiyonlar üretebilmektedir. Bütün bu çeşitlik yukarıda sorduğumuz felsefe nedir? sorusuna verilen cevaplardır aynı zamanda.

Bu makalenin konusu olan G. Deleuze de postmodern çağda zikrettiğimiz çerçeveye dâhil olarak felsefe nedir? sorusuna yanıt arar. Modern zamanlara özgülünen özne/mevcudiyet merkezli felsefelerin kendi içlerindeki onca farklılığa rağmen tek bir kategori olarak tanımlanması,

postmodern düşünme biçiminin en önemli itiraz noktasını teşkil eder. Deleuze de bu itiraz dairesi içerisinde. Hemen her şeyin yasa koyucu (rasyonel devlet/klasik felsefe) ya da özne (modern felsefe) etrafında döndüğü düşünce anlayışlarına (Deleuze & Guattari, 2005, s. 376) itirazının temel noktası, yaşamı olumlamaya karşıt tutumdur. Nietzscheci perspektiften mülhem bu anlayışa göre yaşam, herhangi bir belirlenim (tözel, rasyonel-ideal) ile daraltılamaz.

Şimdi düşünürün felsefe anlayışına daha yakından bakalım.

DÜŞÜNCENİN ÜÇ FORMU: FELSEFE, BİLİM VE SANAT

Deleuze ve Guattari, '*Felsefe Nedir?*' başlıklı eserlerinde hem Anglo-Amerikan hem de Avrupa Kıta Felsefesi ana akımlarının yaklaşımlarından oldukça farklı bir felsefe kavramı yaratırlar (Goodchild, 1993, s. 6). Buna göre felsefe, aşamalı olarak önce "kavramlar oluşturma, icat etme, üretme sanatı", sonra "kavramlar yaratmayı içeren bir disiplin" en sonunda ve daha kesin bir şekilde "saf kavramlar yoluyla bilgi" olarak tanımlanır (Deleuze & Guattari, 1993, s. 12).

Deleuze ve Guattari, oluşturdukları felsefe mefhumunu "kavramlar, içkinlik düzlemi, kavramsal kişilikler ve bölge/geofelsefe" şeklindeki dört bileşenle tanımlarlar (Goodchild, 1993, s. 6). Bu bileşenlerden ilki olan kavramlar, hali hazırda var olan, tamamlanmış veya verili şeyler değildir. Kavramlar, bir düşünce akışından çekilip alınan tekillikler sistemidir (Deleuze, 2007, ss. 16-17). Kavram dostu olarak filozoflar, onları keşfetmeli, üretmeli ve en önemlisi de yaratmalıdır. Yaratılan bütün kavramlar tıpkı "töz"ün Aristoteles'in, "cogito"nun Descartes'in, "koşul"un Kant'ın, "güç"ün Schelling'in ve "süre"nin Bergson'un imzasını taşıdığı gibi yaratıcılarının imzasını taşımalıdır (Deleuze & Guattari, 1993, ss. 14-16). Felsefe, kavram yaratmaya devam ettiği sürece yaratıcı ve hatta devrimci bir edim olarak görülür. Fakat tek şart, yaratılan kavramların gerekliliği, özgünlüğü ve gerçek problemlere karşılık gelmesidir. Çünkü yalnızca kavramlar, düşüncenin sıradan bir görüş, doxa ve yahut tartışma olmasını önleyebilir (Deleuze, 2013, ss. 146-147).

Deleuze, öncelikle bütün dikkatini düşünmenin doğası üzerine yoğunlaştırır. Çünkü en temel insan gerçekliği olan düşünme edimi ile felsefe aynı kapıya çıkmaktadır. Baljkovac (2013, s.1)'in deyişiyle Deleuze'ün düşünceye yaklaşımı, katmanlaşmamış bir malzemeye katmanların arasında bir yerde, boşluklarda ulaşmaktır. Düşünceye dair bu farklılık doğal olarak felsefenin ifa edeceği rol demektir. Deleuze bu doğrultuda felsefeye yönelik yeni ve köktenci bir yaklaşım sergiler. Bu yaklaşımını magnum opusu olarak bilinen '*Fark ve Tekrar*' (*Différence et répétition*-1968) başta olmak üzere '*Nietzsche ve Felsefe*' (*Nietzsche et la philosophie*-1962), '*Proust ve Göstergeler*' (*Proust et les signes*-1964) yakın arkadaşı Félix Guattari ile birlikte kaleme aldıkları '*Felsefe Nedir?*' (*Qu'est-ce que la Philosophie?*-1991) isimli metinde detaylandırır.

Öncelikle Deleuze, klasik felsefe tanımlarını reddeder. Bunların başında felsefenin "herhangi bir şey üzerine düşünmektir." biçimindeki tanımı gelir. Ona göre bu tanım oldukça sığ olup felsefenin içini boşaltmaktan başka bir şeye yaramaz. Gerçekte böyle bir düşünme edimi için felsefeye gerek de yoktur. (Deleuze, 2003, s. 18-19). Aynı şekilde felsefenin "düşünce sanatı" olarak görülmesi de aslında felsefenin işlevsizleştirilmesi demektir. Dolayısıyla felsefeyi, temaşa (nazar), düşünüm veya iletişim olarak görmek doğru değildir (Deleuze & Guattari, 1993, s. 15).

Deleuze, karşı durduğu düşünme biçimini aynı zamanda "dogmatik düşünce imgesi" olarak niteler. Bir dizi ön varsayım veya felsefe öncesi varsayımlardan müteşekkil olan bu imgeleri Deleuze, öznel ve nesnel olarak tanımlayarak neyin doğru ya da var olduğundan çok "düşünce"nin anlamı ile ne ölçüde ilişkili oldukları doğrultusunda ele alır (Conway, 2010, s. 155). Buna göre dogmatik düşünce imgesi, "sağduyuya veya uzlaşımaya dayalı kabul görmüş bir düşünme biçiminin var olduğunu veya iletişim ve konsensüs aracılığıyla bir tür sağduyuyu hedeflememiz gerektiğini varsayma eğilimi" (Colebrook, 2013, s. 21) olarak görülebilir. Ana hatlarıyla ifade edecek olursak Deleuze, özne-nesne diyalektiği veya kavrayan özne, sahip olan özne tasarımlarına ve bu tasarımın oluşturduğu imge ve imajınasyonlara karşıt bir tutum sergiler.

Deleuze için düşünmek, bir çeşit deney yapma, sorunsallaştırma ve farklılaşma meselesidir (Marks,1998, s. 1). Dolayısıyla düşünme öznenin yaşamından kopuk temsiliyetle sınırlı bir edim olmayıp aksine farklı alanlarla ilişki kuran yaratıcı bir edimdir. Bu tutumuyla Deleuze düşünceyi, hem her şeyin saf formların birer taklidi olduğunu tahayyül eden Platoncu aşkınlıktan hem de söz konusu aşkınlığın ‘diyalektik’ ve ‘sembolik’ mantıkta bürünebileceği farklı formlardan kurtarmayı dener. (Rajchman, 2013, s. 58). Böylelikle “dogmatik düşünce imgesi” olarak nitelendirdiği eski düşünme biçiminin yerine, yeni kavramlarla yeni yaşam biçimlerini açan dünyayı farklı şekilde tasavvur eden yeni bir düşünce imgesi sunar (May, 2005, s. 73).

Onun temel perspektifi, yaşamı olumlamak ve yaşama karşıt olan düşüncenin tek başına insan gerçekliğine uymadığını ortaya koymaktır. Ne var ki tek başına yaşam veya öznel varoluşsal tutum da tek başına Deleuze’ün felsefi tavrını açıklamaz. Her ikisi bir diyalektik içinde var olurlar. Bu felsefede yaşam, düşünmenin etkin gücü, düşünce ise hayatın olumlayıcı kuvveti olur. İkisi aynı yöne doğru birbirini çekiştirerek ve sınırlarını aşarak beraber ilerlerler. Bu birliktelikte düşünmek, “keşfetmek, farklı yaşam imkânlarını yaratma”yı ifade eder (Deleuze, 2016a, s. 127). Başka bir deyişle yaşamı ıskalamayan bir düşünme edimi, kendi deyimiyle “hayatı farklı düşünme güçlerine açan” (Colebrook, 2013, s. 21) düşünmeyi kabul eder.

Hayatın kompleks yapısını yansıtan bağlantılarla ilintilendirilen düşünme felsefe ile özdeş sayılır. Bu nedenle “felsefeyi bağlamanın” ya da “felsefeye bağlanmanın” yollarını bulmak gerekir (Rajchman, 2013, ss. 9-10). Söz konusu bağlamayı tedarik eden yollar düşünce, bilim ve sanattır. Deleuze’e göre bu formlar özdeşlik ve sentez olmaksızın kesişmekte ve iç içe geçmektedir. (Deleuze & Guattari, 1993, ss. 176-177). Bu unsurlar yaşamı dönüştürmekle birlikte aralarında hiyerarşik bir ilişki yoktur ve birbirilerini eritmezler. Birlikte var olurlar. Bu anlamda felsefe, bilim ya da sanattan daha üstte veya altta değildir, her daim karşılıklı ilişki içindedirler (Deleuze, 2000, s. 110).

Söz konusu üç unsurun temel işlevi, insanın yaşamla karşılaşması veya kaosla girdiği mücadele sonucunda ona bir parça düzen getirmesi ve bir düzlem çekmesidir (Goodchild, 1993, s. 8). Bu düşünme biçimine göre yaşam ile kaos iç içedir. Kaosun içinden ortamlar ve ritimler doğar. Ortam, bütünlük veya birlik değildir. Birbirleriyle iletişim halinde olan ortamlar, kaosa açıktır. Bu nedenle kaos onları içlerine dalmakla veya yok etmekle tehdit eder. Ancak ortamlar kaosu caydırmak için ritmi kullanırlar. (Baker, 2014, ss. 382-384). Dolayısıyla ritim ortamdaki düzeni sağlayıcı bir motif olarak düşünülebilir. İşte bu bağlamda felsefe, yaratmak, hayatın yükünü hafifletmek, yeni yaşam imkânlarını icat etmektir (Deleuze, 2016b, s. 27-28). Başka bir deyişle ritimleri keşfetmek veya yaşamaktır.

Bu minvalde felsefe, tutarlı kavramları sonsuza taşıyacak bir içkinlik düzleminde hareket eder. Felsefe öncesini ifade eden içkinlik düzlemi, felsefenin üzerinde kavramlar yarattığı zemindir. İçkinlik düzlemi çatmak ve kavram yaratmak iki kanat gibidir, biri olmazsa diğeri işlevsiz kalır. Bunun için ikisi birden gereklidir. Dolayısıyla kavram yaratmakla düzlemin çatılması felsefenin iki önemli işlevi olarak ortaya çıkar. (Deleuze & Guattari, 1993, ss. 44, 45, 176). Bir tür konstrüktivizm olarak nitelendirilen felsefenin bir yanı kavramlar yaratmak iken; diğeri yanını bir düzlem çizmek oluşturur (Deleuze & Guattari, 1993, s. 39). Başka bir ifadeyle kavramlar yaratarak hayatın pratik bilgisine ulaşan felsefe, düşüncüyü bir "içkinlik düzlemi" üzerine yerleştirmelidir (Goodchild, 1993, s. vi). İçkinlik düzlemi, düşünülebilir bir kavram değil, daha çok düşüncenin imgesidir; düşüncenin, düşünmenin, düşünceden yararlanmanın, düşüncede yön bulmanın ne anlama geldiğinin kendisine verdiği bir imgedir (Conway, 2010, s. 155). Deleuze ve Guattari kavramlar ile içkinlik düzlemi ilişkisini şu şekilde açıklarlar:

Kavramlar takımadalar ya da kemik yapısıdır, kafatasından çok bir bel kemiğidir, oysaki düzlem bu tek başlıkları dolaşan bir nefestir. Kavramlar, eğri büğrü parçalanmış, mutlak yüzeyler ya da oylumlardır, oysaki düzlem, şekilsiz, yüzeyi de

oylumlu da olmayan ama her zaman parçalanabilir olan, mutlak sınırsızdır. Kavramlar olaylardır ama düzlem olayların ufku, özbeöz kavramsal olayların yedeği ya da deposudur (Deleuze & Guattari, 1993, s. 40).

Bütün bu işlevleri yerine getirmek, tek başına felsefenin/düşüncenin yapacağı iş değildir. İşte bu noktada Deleuze yukarıda bahsettiğimiz iki unsur olan bilim ve sanatı işin içine katar. Bilim ve sanat da sırasıyla referans ve duygulanımlar üreterek yeni düzlemler kurarlar. Dolayısıyla düşüncenin bu üç büyük formu da özgün ve doğrudandır. Düşünmek, felsefenin kavramlarıyla, bilimin fonksiyonlarıyla, sanatın duygulanımlarıyla iş görmesidir (Deleuze & Guattari, 1993, ss. 176-177).

Deleuze ve Guattari, felsefenin kavramlarına karşılık bilimin fonksiyonlarla düşündüğünü, fonksiyonların unsurlarının ise fonktifler olduğunu belirtmektedirler. Buna göre bilimsel bir şey kavramlar ile değil; fonksiyonlar ya da önermeler vasıtasıyla belirlenmektedir. Bilim ve felsefe çeşitli açılardan kesişmekle birlikte aralarında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklardan birincisi bilim ile felsefenin kaosa karşı takındığı tavırda açığa çıkmaktadır. Felsefe kaosa yaklaşırken içkinlik düzlemiyle, bilim ise gönderim düzlemiyle iş görmektedir. Diğer farklılık, doğrudan kavramlar ve fonksiyonlara ilişkindir. Çünkü felsefe, kavramlar vasıtasıyla durmaksızın şeylerin durumunda tutarlı bir olay çıkarmaya çalışırken, bilim ise söz konusu şeylerin durumunda hiç ara vermeden olayı güncelleştirmektedir. Nitekim felsefe ve bilim, “ayrılabilirmez değişimler, bağımsız değişkenler; bir içkinlik düzlemi üzerindeki olaylar, bir gönderim sistemi içindeki şey durumları” şeklindeki iki karakter altında farklılık göstermektedir. (Deleuze & Guattari, 1993, ss. 107-121).

Düşünmenin üç büyük formundan biri olan sanat ise bir çeşit felsefe-olmayan olarak nitelendirilmekte ve duygulanımlar ile iş görmektedir. Deleuze ve Guattari, sanat yapıtının bir “duyumlar kitlesi” yani “algılama ve duygulanımların bir bileşimi” olduğunu belirtmektedirler. Sanatçı da insanlara verdiği algılamalarla duygulanımların göstericisi, mucidi ve

yaratıcısıdır (1993, ss. 146-157). Kaosa karşı kompozisyon düzlemi çizen sanat, Damian Sutton'un ifadesine göre felsefenin çıkmaza girdiği durumlarda kavramları yeni ve farklı bir biçimde sunarak felsefenin yeni bir bakış açısı kazanmasını sağlamaktadır (2014, s. 86).

Sonuç olarak düşüncenin söz konusu üç kipi şöylece özetlenebilir: "Felsefenin içkinlik düzlemi, sanatın kompozisyon düzlemi, bilimin gönderim ya da eşgüdüm düzlemi; kavramın formu, duyumun gücü, bilginin işlevi; kavramlar ve kavramsal kişilikler, duyular ve estetik figürler, fonksiyonlar ve kısmi gözlemciler"dir. Bu üç güç kaosa karşı çizilen üç düzlem -felsefe/içkinlik, bilim/gönderim ve sanat/kompozisyon düzlemi- ile ilişkilidir ve söz konusu düzlemler, kaosu keserek üretilen gerçeklikler olan kaoidlerdir. Üçünün birleşme noktası ise beyindir (Deleuze & Guattari, 1993: ss.179-193).

Yaşam ile felsefe bu zeminde buluşturulur. Bu bağlamda Deleuze, sanatın maddesel derinlik ile yansıtma yüzeyi sağladığı felsefi yapıyı, sinema üzerinden somutlaştırır.

SİNEMA: İMGE YARATMA SANATI

Gilles Deleuze, sinemanın ayrıntılı tahlilini ve dolayısıyla da felsefe ile olan ilişkisini 'Sinema I: Hareket-İmge (*Cinéma I: L'image-mouvement-1983*) ve Sinema II: Zaman-İmge (*Cinéma II: L'imagetemps-1985*) başlıklı iki ciltlik kitabında yapar. Deleuze, bu eserlerde sinemayı basit bir öykü anlatma aracı veyahut enformasyon sağlama biçimi olarak görmez (Colebrook, 2013, s. 44). Film, "imgeleri ve görsel imgelerin zincirlemelerini keşfeden bir sanattır (Rancière, 2016, s. 120) ve söz konusu kitaplar da Deleuze'ün sinemadan süzdüğü imge kavramları olarak düşünülebilir (Bellour, 2021, s. 27). Buna göre sinematografik düşünce biçimi, düşünmenin imkânlarını değiştirmiştir. Artık, insanın önünde yeni bir felsefe yapma olanağı bulunmaktadır. Ancak bu, filmlerin felsefeye uygulanması değil; filmlerin yaratımının felsefeye dönüştürülmesi şeklinde gerçekleştirilmektedir (Colebrook, 2013, s. 45). Bu durumda sinemayı tamamen felsefi bir biçimde ele almak, aslında onun düşünme

kapasitesinin farkına varmaktır ki bu imgeyi ikincil konumundan kurtarmaya olanak sağlayabilir (Frampton, 2013, s.s. 25-26).

Sinematografik imgenin daha iyi anlaşılabilmesi için resim, fotoğraf ve sinema arasındaki ilişkiyi irdelemek gerekir. Bu konuda katıldığımız bir analiz yapan Andre Bazin (2011, ss. 15-21)'e göre resim sanatının gerçekliği temsil etme ve dış dünyanın ruhsal olarak tekrar edilmesi şeklinde iki yönelimi söz konusudur. Resim benzerliğin yaratılmasıdır; oysa fotoğraf, görüntülenen nesnenin yerine geçebilir ve gerçekliğe göbekten bağlıdır. Fotoğrafın yarattığı bu ruhsal etki, resim sanatını geride bıraksa da imgenin film ile birlikte hareket kazanması bu durumu bambaşka bir yöne çevirir. Anne Sauvagnargues bu değişimi veya fotoğraf imgesi ile sinema imgesi arasındaki farkı, 'modülasyon'² kavramından hareketle açıklar. Buna göre film, hareketsiz kesitin statik dengesinin yerine hareketli bir kesit veya bir değişim koymaktadır ki söz konusu değişim, sürekli ve zamansal bir biçim üretmeye devam eder. Diğer bir ifadeyle fotoğraf imgesinin durgun biçiminden sinemayla birlikte biçimin yoğun kavranışına geçiş söz konusudur (2010, s. 84). Bu doğrultuda fotoğraf, gerçekliğin temsilini sunmaya dair güçlü bir uğraş iken hareketli imge gerçekliğin bizatihi kendisinin sunumudur. Diğer yandan resim imgesi, geçmiş, şimdi ve geleceği ayrı ayrı verebilse de bu üçünü birlikte veremez. Fakat filmin söz konusu bu üç durumu tek bir sinematografik imgede verebilme olanağı bulunmaktadır. Nitekim sinema, bütün sanatları kendine katarak onların potansiyellerini tek bir imgede birleştirir. Buna göre sinematografik imge, hareketliliğe ruhsal ve zamansal süreçleri ekleyerek bu boyuta gelmektedir (Sütcü, 2021, ss. 169-170).

Kavramlar ile imgeleri birleştiren Deleuze'e göre düşüncenin saf durumları olarak nitelendirilen sinematografik imge, yeni düşünme

- 2 Modülasyonda "hiçbir zaman kalıptan çıkarma için duraklama yoktur, çünkü enerji kaynağının dolaşımı, sürekli bir kalıptan çıkarmaya denktir; bir modülatör devamlı, zamansal bir kalıptır... Kalıba dökmek kesin bir şekilde modüle etmektir, modüle etmek devamlı ve daima değişen bir biçimde kalıba dökmektir" (Deleuze, 2020, s. 115).

biçimlerinin ortaya çıkabilmesine imkân sağlar (İpek, 2017, s. 284). Söz konusu yeni düşünme biçimi imgelerle düşünmeyi ifade etmektedir. Bu bağlamda Daniel Frampton, (2013, s. 26) “felsefe imgelerle nasıl düşünür?”, “kavramsal olmayan bu düşünmeyi felsefe için nasıl kullanabiliriz” vb. şeklindeki sorularıyla filmi bir düşünme tarzı olarak kavramsallaştırmakta ve böylelikle sinematografik imgenin önemine dikkat çekmektedir. Deleuze'e göre sinema, bir çeşit imgedir, imgenin yaratılmasıdır. Bu doğrultuda farklı estetik imge çeşitleri, bilimsel fonksiyon türleri ve felsefi kavram türleri arasında genel olarak hiyerarşik olmayan fakat aynı zamanda karşılıklı bir mübadele söz konusudur. Sinema ile felsefe ilişkisi esasen imge ile kavram ilişkisini ifade etmektedir. Ancak bizatihi kavramın içinde imge ile bir ilişki, imgenin içinde ise kavram ile bir ilişki söz konusudur. Bu doğrultuda sinema her daim düşünmenin ya da düşünme mekanizmalarının imgesini kurmak ister (2013, s. 72). Sinema, bizatihi imgeler ve göstergeler üretme pratiğidir. Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken nokta, sinemanın ne dilbilim, göstergebilim, psikanaliz vb. uygulamalı disiplinler ile ne de düşünsel disiplinlerle kavranamayacağıdır (Deleuze, 1989, s. 280). Elsaesser ve Hagener, (2014, ss. 286-287) sinemanın bir gerçeklik ve düşünme biçimi olduğunu ifade etmektedirler. Bu nedenle film, büyük yönetmenleri büyük filozoflara dönüştüren bir düşünme tarzıdır.

Samuel Beckett, imgeyi “bir nesne değil, bir süreç” (Deleuze, 2010, s. 55) olarak tanımlamaktadır. Deleuze de Beckett'in eserlerinde imgeyi nasıl kurduğunu açıkladıktan sonra, imgenin sanılandan daha derin bir şey olduğunu belirtmektedir. İmge, süreç haline gelmek için kendini nesneden kurtarır. Diğer bir ifadeyle imge, artık bir nesne veya bedende gerçekleşmesine dahi gerek kalmayan “mümkün” bir olaydır (2010, ss. 67-68). Buna göre sinematografik imge, bir nesnenin temsili olmadığı gibi yeniden üretimi ya da yansımaları da değildir (Deamer, 2012, s. 18). Daha ziyade imge, zihin dünyasındaki bir harektir, manevi bir yaşamdır. Sinema, Deleuze'e imgenin söz konusu yaşamını tüm dışavurumları ve karşılıklı bağlantıları içinde keşfetme olanağı sağlar. Öyle ki Deleuze bize hem bir çözümsel (hareket-imge ve zaman-imge arasındaki ayrım ve bunların çeşitlerine dayalı olarak) hem de bir soykütük

(filmsel görüntünün nihai ögesi olan plandan geliştirilmiş) yoluyla keşfedilen neredeyse benzersiz bir sinemasal imge sınıflandırması bırakır (Ménil, 1999, s. 86).

SİNEMATOGRAFİK İMGENİN TASNİFİ

Deleuze, sinematografik imgeyi hareket-imge ve zaman-imge olarak ikiye ayırır.

Sinematik imgeyi sınıflandırmanın ya da hareket-imge ve zaman-imge arasındaki ayrımın doğrusal bir tarih mi, epistemik bir kırılma mı, iki dönem arasındaki etik bir farklılık mı olduğuna dair bir tartışma söz konusudur (Martin-Jones & Brown, 2012, s. 10). Deleuze, *'Sinema I: Hareket-İmge'* kitabına yazdığı önsözün hemen başında bu durumu şöyle açıklar: "Bu inceleme bir sinema tarihi değil. İmgelerin ve göstergelerin taksonomisine, sınıflandırılmasına yönelik bir deneme[dir]" (2014b, s. 9). Çünkü yalnızca yeni ayrımlar, yeni gösterge türlerinin üretilmesini sağlayan yeni imge biçimlerini kesip tasnif edip listelemeyi mümkün kılar (Sauvagnargues, 2010, s. 187).

Deleuze, imgeler taksonomisini iki ana şemsiye terim altında geliştirir. *Sinema I'*de montaj yoluyla tutarlı zaman-mekan süreklilikleri inşa eden bir sinema türü olan "hareket-imge"yi tartışır. İlk kitapta bazı Avrupa sinemaları tartışılrsa da Hollywood sürekliliği konunun anlaşılması için kolay bir örnek sunar. *Sinema II'*de ise Alain Resnais, Federico Fellini gibi (çoğunlukla Avrupalı) savaş sonrası yönetmenlerin eserlerinde görüldüğü üzere, zaman içinde süresiz geçişlerin olduğu bir sinema olan "zaman-imge" sinemasını ele alır (Martin-Jones & Fleming, 2014, ss. 94-95). Şimdi bu iki imgeye daha yakından bakalım.

Hareket-İmge Sineması

Hareket-imge, Lumière kardeşlerin ilk film gösteriminden İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan filmleri ve bu filmlerin özelliklerini ifade eden bir kavramdır. Hareket-imge kavramı, "madde=imge=hareket" şeklindeki üç bileşenin denkliğiyle ilgilidir (Marks, 1998,s. 49) Deleuze'un

ifadesiyle hareket-imge, “cisimlerden veya hareketli şeylerden çıkarılan saf harekettir” (2014, s. 39). Bu tanıma göre “sinematik hareket-ingenin özünü araçlardan ya da hareketli cisimlerden onların ortak tözleri olan hareketi ya da hareketlerden onların özü olan hareketliliği çıkarmak” (Deleuze, 1997, s. 23) oluşturmaktadır. “Hareket-imge sinemasında zaman, harekete tabi kılınmıştır: Şeyler ve olaylar psikolojik süreyi belirler” (Trifonova, 2004, s. 135). Dolaylı olarak tasvir edilen zaman, bir hareketi diğerine bağlayan şey olarak sunulmaktadır (Colebrook, 2013, s. 46). Hikâyenin ana karakterinin eylemine odaklanan hareket-imgede zamanın geçişi de mekânsallaşmaktadır. Zamanın uzamsallaşmasının nedeni, zamanın akışının görselleştirilmesinin hikâye anlatımında ikincil bir mesele olmasıdır (Martin-Jones, 2014, s. 110). Deleuze, hareket-imge sinemasının süreyi sunamamasını ve onu ancak harekete ya da mekânsallaştırılmış zamana tabi kılmasını bir dezavantaj olarak nitelendirmektedir (Trifonova, 2004, s. 135). Hareket-imge filmlerinde geriye dönüşler, ileriye sıçramalar, rüya sekansları vb. gibi zamansal ve zihinsel durumlar, hareketin mantığına hizmet etmektedir (Elsaesser & Hagener, 2014, s. 288).

Hareket-imge sinemasında hareket ne kadar merkezi olursa olsun, Deleuze'ün *Sinema I* kitabında tartıştığı filmler doğrudan hareket içeren soyut deneyler değildir. Kitapta bahsi geçen filmler, bir duyu motor etki ve tepki şeması üzerine inşa edilmiş klasik hikâyelere odaklanmaktadır. Söz konusu filmlerde karakterler, içinde buldukları belirli durumlara karşı tepki verirler (Posman, 2009: 43). Hareketler de kendilerini tepkiler halinde devam eden ve doğrusal ardışıklık biçiminde sebep sonuç zincirleri üreten etkiler şeklinde sunar. Böylece hikâyeye rehberlik eden ardışık olay örgüsü oluşturulur (Rodowick, 2018, s. 115).

Gilles Deleuze, hareket-imgeyi organik rejim ile ilişkilendirir. Organik rejim; nedensel ilişkilerin, aktüel bağlantıların ve mantıksal yasaların rejimidir. Bu rejimde varsayılan bir gerçek, devamlılığıyla onu yeniden kuran sürekliliklerle ardışıklıkları, zamandaşlıkları ve kalıcılıkları belirleyen yasalarla kendini gösterir (Deleuze, 2021, s. 157). Rodowick (2018, s. 31, 34) organik rejimin, hakikat modelini yansıtan rasyonel bölünmelerin

bağlanmasıyla ilerlediğini ifade etmektedir. Hareket-imgenin düşünce-göstergeleri, eylemin olanağına ve hakikatin sabit olduğuna dair bir inançtan türemektedir. Organik rejim, özdeşliğe, birliğe ve bütünlüğe inanmaktadır. Burada imgeler, çizgisel eylemler tarafından birbirine bağlanır. Hareket-imgede sanat rejimine uygun olarak öyküleme de organiktir. Deleuze, organik öykülemeyi duyu-motor bağlantıların geliştirilmesiyle eş değer görmektedir. Bu bağlantılar doğrultusunda karakterler durumlara yanıt vermekte ya da durumu ortaya çıkaracak biçimde hareket etmektedirler (2021, s. 158). Organik anlatı, sinemada dış gerçekliğin gerilimler, çelişkiler, özdeşlikler ve farklılıklar halinde ilerlemesidir. Burada hikâyeler kronolojik bir zamanda ve Öklidçi bir uzayda geçmektedir (Öztürk, 2016, s. 48).

Deleuze, hareket-imgeyi ya da klasik sinemayı, bir duyu-motor bütününe (hareket birliği ve aralığına) yol açan ve anlatımı görüntüde temellendiren şey olarak nitelendirmektedir (Parr, 2005, s. 45). İnsanın pragmatik dünyası, ihtiyaçları, arzuları ve amaçlarına göre şekillenmekte; algı ve eylem pratiğinin bu hedeflere ulaşması ise duyu-motor sisteminin koordineli ve karşılıklı bağına dayanmaktadır. Buna göre duyu-motor bağlantılar, sağduyu dünyamızı şekillendirmekte (Bogue, 2021, s. 76) ve hodolojik mekân denilen şeyi yaratmaktadır (Deleuze, 2021, s. 158). Hareketi fiziksel bir uzam veya mekândaki değişimle sınırlandıran duyu-motor bütünlüğü, (Rodowick, 2018, s. 104) Bergson'un ifadesiyle evrenin merkezinde yer alan canlı bir bedenün süreçlerini tanımlar. Hem beden hem de dünya maddeden yapılmıştır. Sinemada da karakterler gördükleri ve görüldükleri, hissettikleri, düşündükleri, hareket ettikleri ve tepki gösterdikleri görüntüler aracılığıyla ortaya çıkarlar. Buna bağlı olarak izleyici de görüntülerle karşılaştığında filmi görmek, hissetmek ve düşünmek için söz konusu sinemasal akışa yönelir. Bu, duyu-motor bağlantıların işlevsel olduğu hareket-imgedir (Deamer, 2012, s. 23).

Nitekim hareket-imgenin temelini oluşturan duyu-motor bağlantılar (karakterlerin önlerine çıkan hemen her şeye karşı harekete geçme yetisi) kesintiye uğramayan kahramanlara dayanan aksiyonu ifade eder. Bu, birbirinden farklı çok sayıda uzamı aşabilen çizgisel bir öykünün

kurgulanmasını kolaylaştırmaktadır. Anlatıda sürekliliği sağlayan ise hikâyenin kahramanlarının etkin bir şekilde mevcut olma durumlarıdır (Martin-Jones, 2014, ss. 110-111). İkinci Dünya Savaşı öncesi sinemasıyla ilgili olan hareket-imge, 'aksiyon-imge'nin gerçekliğine katkıda bulunmakta ve Amerikan küresel hâkimiyetini üretmektedir (Parr, 2005, s. 45). Özellikle 1950'li yıllara kadar olan Hollywood sineması şu şekilde işlemektedir: Duyusal-motor durumlar sergileyen aksiyon sinemasında, belirli bir durumun içinde olan ve bu durumdan algıladıklarına göre gerektiğinde çok şiddetli davranan kişiler bulunmaktadır. Böyle bir durumda eylemler algılanımlara bağlanmakta, algılanımlar da eylemlere evrilmektedir (Deleuze, 2013, s. 59).

Zaman-İmge Sineması

Deleuze, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra zaman kavrayışımızda bir farklılık olduğunu tespit eder. Zaman-imge olarak adlandırdığı bu yeni kavrayışı, özellikle Batı Avrupa'da üretilen bazı filmlerle örnekendirerek açıklar. Modern sinemanın başlangıcı olarak nitelendirilen zaman-imge sinemasının nasıl ortaya çıktığı, ana unsurlarının neler olduğu, zaman, uzam, karakterler, öyküleme vb. gibi dramatik unsurlarının hareket-imge sinemasından hangi bağlamlarda farklılık gösterdiğine değinmek gerekir.

Gilles Deleuze, (2014, ss. 265-266) sinema kitaplarının ikinci cildinde modern sinemayı zaman-imajlara dayalı bir sinema olarak tanımlar. Buna göre modern sinema, hareket-ingenin en belirgin biçimi olan eylem-imgedeki bir krizi³ ifade eder. İkinci Dünya Savaşı ile tarihlenen bu kriz; ahlak, sanat, edebiyat ve özellikle de sinema üzerindeki etkilerini ancak savaştan sonraki süreçte gösterir. Deleuze krizin birçok nedeni olduğunu belirtmekle birlikte, özellikle savaştan sonra Amerikan

3 Hareket-imgesindeki kriz, Deleuze'e göre dört dalga olarak ortaya çıkar. Yasuhiro Ozu'nun özellikle savaş sonrası sinemasında, 1940'lı yılların sonunda İtalya'da Yeni Gerçekçilik akımının ortaya çıkışında, 1950'li yıllarda Fransız Yeni Dalgası'nda ve akabinde 1960'lı yılların sonuna doğru Yeni Alman Sineması'nda kendini gösterir. Avrupa sineması için modern sinemanın kökenleri, savaştan sonra dağılan ve yeniden kurulmaya çalışılan toplumların deneyimini içermektedir (Rodowick, 2018: 105).

Rüyasının sarsıldığını, azınlık konumundaki topluluklarda yeni bir bilincin oluşmaya başladığını, Hollywood ve eski film türlerinin çıkmaza girdiğini ve imgelerin yükseldiğini ifade etmektedir (Deleuze, 2014, ss. 264-265). Aynı dönemde Avrupa’da da akla ve bilime olan inancın yıkıldığı görülmektedir (Suner, 2015, s. 120). Bütün bu gelişmelere bağlı olarak hareket-imgenin bütün unsurlarının birleşerek zihinsel-imegyi ya da ilişki-imegyi oluşturması hem bir zirve hem de tükenme/kriz olarak ifade edilir (Rancière, 2016, s. 125). Peki, bu kriz kendini nasıl gösterir?

Hareket-imege ya da klasik anlatı sinemasının girdiği krizin öncülü, Alfred Hitchcock’tur (Rodowick 2018, s. 103). Hitchcock, filmlerinde “zihinsel imege”yi⁴ sinemaya sokarak diğer bütün imgelerin tamamlanmasına olanak sağlar ve böylelikle “hareket-imegyi en uç noktasına kadar iterek bütün sinemayı tamamına erdirir.” Mesela *Arka Pencere (Rear Window-1954)* filmindeki fotoğrafçı Jeff’in ya da *Vertigo*’daki (1958) Scottie’un hareket kabiliyeti sınırlandığı için zihinsel imegeye ulaşırlar (Deleuze, 2014, s. 264). Deleuze’e göre kriz, duyu-motor bağlantıların tahrip edilmesi ile gerçekleşir. Çünkü hareket-imege sineması izleyiciye neden-sonuç ilişkileri içeren, bütünlüklü zaman-uzama sahip, içsel tutarlılığı olan ve süreklilik arz eden kurmaca bir dünya sunar (Suner, 2015, s. 120). Hareket-imesinde, nedensellik ilişkisine bağlı olarak gelişen bir olaya ya da duruma tepki olarak bir eylemin veya duygunun geliştiği duyu-motor devinim bağlantıları aktiftir (Suner, 2015, ss. 120-121). Öyle ki duyuusal-motor şemaya dayanan bu anlatı biçimi, bizim yaşadığımız dünyanın “mümkün olan tüm dünyaların en iyisi” olduğunu ve Tanrı ya da Geist tarafından aydınlatılmış bir geleceğe doğru yöneldiğinin güvencesini veren hakikat sisteminin baskısını arttıracaktır (Flaxman, 2000, s. 5). Oysa savaş sonrasında imege, duyu-motor bağlantısını kaybeder ve artık durumlar eyleme bağlanmaz. Deleuze imgenin duyu-motor olmaktan çıkışını, insanın dünya ile arasındaki bağın kopuşuna bağlamakta ve bunu şu şekilde ifade etmektedir:

4 Deleuze, hareket-imegede etkin olan duyu-motor bağlantılardaki kırılmanın engelleme durumları ile ortaya çıktığını belirtir (Rancière, 2016, s. 125).

Modern olgu şu ki artık bu dünyaya inanmıyoruz. Artık başımıza gelen olaylara bile, aşka, ölüme, sanki bizi kısmen ilgilendiriyorlarmış gibi, inanmıyoruz. Sinema yapan biz değiliz; dünyadır kötü bir film gibi görünen. (...) Sinema dünyayı değil, bu dünyaya olan inancı, bu yegâne bağımızı çekmelidir. (...) Bizi dünyaya inandırmak; modern sinemanın gücü budur (Deleuze, 2021, ss. 210-211).

İnsanın dünyaya yeniden inanması için nedenlere ihtiyacı olduğunu ve bu noktada sinemanın ayrıcalıklı bir konumu olduğunu belirten Deleuze, dönüşümün 1940'lı yılların sonunda İtalya'da Yeni Gerçekçilik ile belirginleşmeye başladığını vurgular. Çünkü savaş sonrası dönem "Avrupa'da artık nasıl tanımlayacağımızı bilmediğimiz mekânlarda, nasıl tepki vereceğimizi bilmediğimiz durumları büyük ölçüde arttırır" (Deleuze, 1997, s. xi). Bu durum; gerçeklik anlayışı, estetik tarz ve imgenin yeni bir biçimini gerekli kılar. İtalyan Yeni Gerçekçi sineması da André Bazin'in "olgu-imge" olarak isimlendirdiği yeni bir imge türünü ortaya çıkarır (Deleuze, 2021, s. 9). Yeni Gerçekçi sinemacılar, "gerçeği yeni ve değişik yollarla, kendinden önceki sinemanın kullandığı biçim ve araçlardan farklı, yeni bir yorumla ele alırlar" (Verdone, 1967 akt. Niş & Eryılmaz, 1981, s. 147). Robert Phillip Kolker, Yeni Gerçekçiliği "sinemasal imge oluşturma ve öykü anlatmanın yeni bir bilinci anlamında bir kopma" olarak nitelendirir (2010, s. 20). Yeni Gerçekçilik'te "gerçek artık temsil edilen veya yeniden üretilen bir şey olmayıp 'hedef alınan' bir şey" haline gelir. Belirsiz bir gerçeği hedefleyen Yeni Gerçekçilik, "maddi bir 'gerçeklik fazlası' üretir" (Deleuze, 2021, s. 9). Bazin, insan varoluşunun "olmaklığı" nı ahlaki yargılarda bulunmaya önelemekte ve bu doğrultuda film yapımını sadece gerçekliğin yansıtılması değil; insan varoluşunun doğrulanması olarak görmektedir. Savaş sonrası yeni gerçekçi yönetmenlerin estetik anlayışını oluşturan bu tutumu Bazin, "görüntü-gerçeği" (image-fact) olarak adlandırır. Görüntü-gerçeği kavramı, "insanın içinde bulunduğu çıkmazın çeşitli görünümünün mizanseninde oyalanmak için denetimdeki teknikleri kullanan filmsel ayırım" olarak tanımlanmaktadır (Orr,

1997, ss. 70-71). Yeni Gerçekçi yönetmenler, somut ve sıradan olanın önem arz ettiği, günlük yaşamın içinde çelişkili duygular taşıyan karakterlerin olduğu, varoluşun belirsiz doğasının görünür kılındığı ve “yıkıntılar içindeki dünyanın tasvir” (Aitken, 2015, s. 369) edildiği bir film-dünya kurarlar. Bu film-dünyada imgeler, rastlantısal ve olabildiğince sadedir. Gündelik yaşam olağanüstü durumlarda dahi olduğundan daha fazla filme alınmaz (Kolker, 2010, ss. 49-50).

Cesare Zavattini “İtalya’nın mahvolmasıyla ilintili” (Kolker, 2011, s. 342) olan Yeni Gerçekçiliği “bir karşılaşma sanatı, parçalı, gelip geçici, bölük pörçük ve ıskalanmış karşılaşmalar sanatı” olarak tanımlar (Deleuze, 2021, s. 10). Zavattini’nin bu tanımlaması, eski gerçekçilikte teoloji ya da nedensellik ile yönlendirilen imgelerin bir bütün olarak kavranamayacağına işaret eder (Rodowick, 2021, s. 121). Roberto Rossellini’nin *Roma Açık Şehir*, *Paisà*, *İtalya’ya Yolculuk*, *Almanya Sıfır Yılı*, *Avrupa 51* filmleri ile De Sica’nın *Bisiklet Hırsızları* ve *Umberto D* filmlerinde duyu-motor bağlantılar askıya alınır. Söz konusu filmlerdeki karakterler, durumlara veya olaylara tepki vermek yerine izleyiciye dönüşürler (Deleuze, 2013, s. 67). Karakterlerin içinde bulunduğu durum onların motor kapasitesini aştığı için amaçları ve motivasyonları olmadan yalnızca gezinir ve gözlem yaparlar (Rodowick, 2021, s. 121). Modern sinemanın ana karakterleri görmeyi öğrenir. Buna göre sıradan durumlarda gevşeyen duyu-motor bağlantıların yerini saf optik durumlar alır. Dolayısıyla artık bir eylem sinemasından değil; saf bir görü sinemasından bahsedilir. Nitekim Yeni Gerçekçiliği -dolayısıyla da zaman-imgenin ortaya çıkışını- belirleyen esas unsur, saf optik durumların yükselişidir (Deleuze, 2021, s. 10-11).

Zaman-imge sinemasının ön koşulu olarak nitelendirilen saf optik-akustik imajlar, beş unsura göre belirginleşir. İlk olarak imgeyi tanımlayan kümelerin organik değil; dağınık hale gelmesi gerekmektedir. İkincisinde film anlatısına, düzenlenmesi için eylem yerine şans kılavuzluk eder. Üçüncü aşamada artık filmin karakterleri eylemde bulunmaz. Eylemek yerine gezer ve gözlem yaparlar. Dördüncüsünde eylem-imge yerini gerçek bağlantılara inanmaksızın klişelere bırakır. Son

olarak ise azalan inanç ve anlam durumuna göre bütünlük düşüncesi, sık sık ironik, paranoyak ya da parodik biçimde dahi olsa evrensel bir öykü bağlamında yeniden ortaya çıkar. Deleuze bu beş unsuru modern sinemanın oluşması için gerekli olan “zorunlu dış koşul” olarak nitelendirir. Söz konusu koşulların gerçekleşmesi ve yeni bir imaj olan zaman-imgenin oluşabilmesi için sinemanın mutasyona uğraması gerekmektedir. Sinemanın değişimi için eylemden ayrılmış algı, düşünce ile temasa girer ve buna bağlı olarak zaman-imge oluşur (Rodowick, 2018, ss. 107-108). Deleuze'e göre farklı düşünmenin gereği olarak ortaya çıkan zaman-imge, ruhsal bir otomat gibi işler ve bu düşüncenin en yüksek işleme biçimidir (Frampton, 2013, s. 110).

Deleuze, sinemanın klasik anlatı yapısından sıyrılıp zaman-imge sinemasına ulaşılmasında üç unsur olduğunu belirtmektedir. İlk karakter, bakış fenomenidir (Sütcü, 2005, s. 151). Bu, Alain Robbe-Grillet'in Yeni Roman'da ortaya koymaya çalıştığı üzere diğer duyu organlarıyla kıyaslandığında gözün ayrıcalıklı konumu ile ilgilidir. Göz, en az bozulan organ olduğu için görmesini engelleyen hiçbir durum söz konusu değildir. Özne bir yapıya sahip olan bakış, insanın özgürce görmesini ve düşünmesini sağlar (Robbe-Grillet, 1981, s. 46). Deleuze Antonioni'nin 'Çılgılık' (*Il Grido-1957*) filmindeki karakterin unutmak için yönelttiği hayali bakışı ya da 'Macera' filmindeki kaybolan kadının belirsiz bakışı, öznel düşünceyi içermektedir (Deleuze, 2021, s. 18). Zaman-imgenin ikinci karakteri, “imgenin duyuusal hareket ettirici durumlardan sıyrılmasıdır.” Göz duygusal hareket ettirici durumlardan kurtulunca imgeyi görmeye başlar. Deleuze'e göre zaman-imge sineması izleyicilere nesnelere değil; nesnelere veya kişilerin tasviri olan imgeleri gösterir. Öyle ki bazı durumlarda imgelerin tasviri bizzat nesnenin yerine geçebilir ve söz konusu nesnenin kendisini söylebilir. Nesnenin betimlemesi son bulduğunda ise artık onun arkasında bir gerçeklik aramak anlamsızlaşır. Zaman-imgenin son karakteri “görsel ve işitsel betimlemelerdir.” Görsel ve işitsel betimlemeler, nesnel bir imge olmadığı için zaman-imesi açısından önem taşır. Bu durum, zaman-imge sinemasının her yönüyle öznellik sineması olduğunu göstermektedir (Sütcü, 2005, s. 152).

Hareket-ime sinemasında karakterler başlarına gelen olaylara duyu-motor şemanın işleyişine uygun olarak bir tepki gösterirler. Öyle ki elleri kolları bağlı dahi olsa etki-tepki durumu söz konusudur. Oysa zaman-ime sinemasının karakterleri yalnızca birer gözlemci, izleyici konumundadır. Çünkü önceki yüzyılda eylemin gücüne olan inanç yıkılmış ve karakterler nasıl tepki vereceklerini bilmedikleri durumların içerisinde kalmıştır (Deleuze, 2021, s. 31).

Zaman-ime sinemasında önemli olaylar ile tesadüfi olaylar arasındaki sınır belirsizleşmekte, ön plan ile arka plan arasındaki hiyerarşi de ortadan kalkmaktadır. Kamera hareketlerinin iyice seyrekleşmesi ve uzun plan çekimlerin öne çıkması zaman-ingenin oluşumunu sağlamaktadır. Savaş, acı ve yıkım ile örülmüş geçmiş ise yalnızca karakterlerin gezinti durumunda olduğu yerlerdeki izler, kalıntılar, çatlaklar olarak orada bulunmamakta artık bizzat bu çatlaktan dünyaya bakılmaktadır (Tumay Arslan, 2020, s. 98). Zaman-ime, kronolojik montaja dayanan hareket-imedeki yumuşak geçişi bozarak dolaysız bir imaj sunar ve duyu-motor bağlantıları askıya alır. Bu durum, aynı zamanda zaman-ingenin “temsil edilebilirlik krizidir, yani temsil edilebilirliğin parçalanması ve yapıbozumdur” (Frampton, 2013, s. 104). Deleuze, zaman-ingenin öznel bir temsil değil, kendi içinde bir şey, saf bir ifade olduğunu belirtmektedir. Çünkü nesne fikri her zaman özne fikrini varsayar ve temsilin sonu hem öznenin hem de nesnenin yok olmasıdır (Trifonova, 2004, s. 135).

Deleuze zaman-ingenin “irrasyonel kesmeler” ile işlediğini belirtmektedir. Bu durum, zaman-imedede kesmenin artık birbirinden ayırdığı imgelerin ya da sekansların birinin parçası olmadığını göstermektedir. Sekans veya dizilişlerin aralığı özgürleşir, aradaki boşluk indirgenemez duruma gelir ve bizatihi aralığın kendisi değer kazanır (2021, s. 337). Zaman-imedede ime, herhangi bir şeyin imgesi olarak algılanmaz. Olduğu haliyle görüntülenen bu ime, henüz bir bakış açısına yerleştirilmemiş ve bir zaman çizgisinde düzenlenmemiştir (Colebrook, 2013, s. 75). Buna bağlı olarak zaman-imedede ilkin imgeler artık rasyonel kesmelerle birbirine bağlanmayı bırakır ve irrasyonel kesmelerle yeniden

birbirine bağlanır. Burada yeniden bağlanma ile kendinden öncekine eklenen ikinci bir zincirleme anlaşılmalıdır. Daha ziyade orijinal veya zincirinden kopmuş imgeler arasında belirli bir bağlantı olarak düşünülmemelidir. Söz konusu zincirleme biçimine Godard ve Resnais'nin filmlerinde sıklıkla rastlanmakta ve burada düşünce, henüz var olmayan bir irrasyonel olarak nitelendirilmektedir. Çünkü beyin daha derin, düşünülmemiş ya da düşünülmemeyen bir içeriyle karşılaşmaktadır. İkinci olarak ise bir dışarı ile içeriğin karşılaşması, kendi dışındaki bir düşünce ile düşünce içinde düşünülmemiş olanın karşılaşmasıdır. Burada esasen zaman-imgenin düşünme-göstergeleri imgeler arasındaki irrasyonel kesme ile bütünleştirilemez, içeri ve dışarı arasında mutlak bir temas söz konusudur (Deleuze, 2021, ss. 337-338).

SONUÇ

Bu çalışmada Deleuze'ün felsefe kavrayışı ve bu kavrayışın sinema üzerinden dile getirilişi ele alındı. Deleuze, felsefeyi klasik olarak salt bir düşünme edimi ve teorik bir etkinlik olarak görmemektedir. Ona göre felsefe, düşünce, bilim ve sanatın da içinde olduğu bir yaşam pratiğidir. Yaşamdan kopuk, parçalı bir düşünsel eylem tek başına bir işe yaramamaktadır. Bu düşünme biçiminin salt varoluşsal bir bakış açısı olmadığını yukarıda ifade ettik. Ancak varoluştan da kopuk değildir. Sanatın da parçası olduğu bu yaşama pratiği belli ölçülerde varoluşsal olmak zorundadır. Deleuze bu felsefenin söz konusu misyonunu sinemaya yüklemiş görünmektedir. Bir imge yaratımı olan sinema doğrudan bireyin ve toplumun kavrama biçimini belirlediği gibi yaşamın kendisini tasvir ve de tayin etmektedir. Hareket imge ve zaman imge olarak tasnif edilen sinematografik imgelerden birincisinin modern zamanların düşünme biçimini; ikincisinin ise dünya savaşları sonrasında ortaya çıkan varoluşsal durumları ve postmodern öznenin kavrayışını yansıttığı söylenebilir. Hareket-imge sinemasında karakterler, olaylara duyu-motor şemaya uygun bir tepki verirken zaman imge sinemasının karakterleri sadece birer gözlemci durumundadırlar. Çünkü özellikle dünya savaşları sonucunda insanlarda eyleme karşı bir inanç

yitimi olmuştur. Bu yüzyıl aynı zamanda modern paradigmanın eleştirisinin yapılmaya başlandığı postmodern zaman diliminin de başlangıcı sayılabilir. Dolayısıyla zaman imge sineması bir yönüyle irrasyonallite, özgürlük, nesnelliğin yadsınması gibi varoluşsal kavram örgüsü ile dile getirilirken bir yandan da farklılıklara ve hakikatin elde edilememesine matuf bir örüntüyle karşımıza çıkarlar. Bu sinemada yukarıda işaret edildiği üzere önemli olaylar ile tesadüfi olaylar arasındaki sınır bulanıklaşmakta ve sıradüzeni/hiyerarşi belirsizleşmektedir. Bütün bu anlatı gerçekte modern ve postmodern paradigma içinde konumlandırılabilir. Bu durum, Deleuze'un niçin felsefenin rolünü sinemaya havale ettiğini de açıklar görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Baker, U. (2014). *Yüzeysel Fragmanlar*, der. Ege Berensel. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Baljkovac, N. (2013). *Untimely Affect: Gilles Deleuze and an Ethics of Cinema*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bazin, A. (2011). *Sinema Nedir?* çev. İbrahim Şener. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Bellour, R. (2021). "Düşüncenin İmgesi: Sanat mı, Felsefe mi, Daha Ötesi mi?", *Deleuze'ün Film Felsefesinin İzleri*, ed. David N. Rodowick, ss. 25-34. İstanbul: Küre Yayınları.
- Bogue, R. (2021). *Deleuze, Sinema ve Felsefe*. çev. Ekrem Ekici. İstanbul: Küre Yayınları.
- Bonitzer, P. (2011). *Kör Alan ve Dekadrajlar*. çev. İzzet Yaşar. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bonitzer, P. (2013). *Bakış ve Ses*. çev. İzzet Yaşar. İstanbul: Metis Yayınları.
- Colebrook, C. (2013). *Gilles Deleuze*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Conway, J. (2010). *Gilles Deleuze: Affirmation in Philosophy*. London & New York: Palgrave Macmillan.

- Deamer, D. (2012). "An Imprint of Godzilla: Deleuze, the Action-Image and Universal History", *Deleuze Connections: Deleuze and Cinema*, ed. David Martin-Jones & William Brown, pp. 18-36. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deamer, D. (2016). *Deleuze's Cinema Books: Three Introductions to the Taxonomy of Images*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deamer, D. (2018). *Cineosis*. <http://deleuzecinema.com/2018/10/31/cineosis/> (Erişim Tarihi: 12.06.2022).
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2: The Time-Image*. Trans. by: Hugh Tomlinson & Robert Galeta. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1997). *Cinema 1: The Movement-Image*. Trans. by: Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (2003). *İki Konferans*. çev. Ulus Baker. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2005). *Kant Üzerine Dört Ders*. çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (2007). *Leibniz Üzerine Beş Ders*. çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Deleuze, G. (2010). *Bitik*. çev. Ayşe Orhun Gültekin. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013). *Müzakereler 1972-1990*. çev. İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2014b). *Sinema I: Hareket-İmge*. çev. Soner Özdemir. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016a). *Nietzsche ve Felsefe*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016b). *Nietzsche*. çev. İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Deleuze, G. (2020). Francis Bacon: Duyumsamanın Mantığı. çev. Can Batukan & Ece Erbay Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021). Sinema II: Zaman-İmge. çev. Burcu Yalım & Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1993). Felsefe Nedir? çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2005). A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Trans. by: Brian Massumi. (11th Printing). Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Elsaesser, T., Hagener, M. (2014). Film Kuramı: Duyular Yoluyla Bir Giriş. çev. Berhan Soner & Barış Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Frampton, D. (2013). Filmozofi: Sinemayı Yepyeni Bir Tarzda Anlamak İçin Manifesto. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Metis Yayınları.
- Flaxman, G. (2000). "Introduction", *The Brain is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema*. ed. Gregory Flaxman, pp. 1-57. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goodchild, P. S. (1993). Chaos and Eternity: Gilles Deleuze and the Question of Philosophy. Phd Thesis. Department of Religious Studies. University of Lancaster.
- İpek, Ö. (2017). Gilles Deleuze Felsefesinde Düşüncenin İmge Hali, *Erciyes İletişim Dergisi*, 5(1), ss. 282-294.
- Kolker, R. P. (2010). Değişen Bakış: Çağdaş Uluslararası Sinema. çev. Ertan Yılmaz. Ankara: DeKi Basım Yayım.
- Marks, L. U. (1994). A Deleuzian Politics of Hybrid Cinema, *Screen*, 35(3) Autumn, pp. 244-264.
- Marks, J. (1998). Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity. London, Sterling & Virginia: Pluto Press.
- Martin-Jones, D. (2014). "Sinemada Hareket-imağlar, Zaman-imağlar ve Melez-imağlar", *Yeni Bir Bakışla Deleuze*, ed. Damian Sutton & David Martin-Jones, ss. 109-122. İstanbul: Kolektif Kitap.

- Martin-Jones, D., Brown, W. (2012). "Introduction: Deleuze's World Tour of Cinema", *Deleuze Connections: Deleuze and Cinema*, ed. David Martin-Jones & William Brown, pp. 1-17. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Martin-Jones, D., Fleming, D. H. (2014). Deleuze and Chinese Cinemas, *Journal of Chinese Cinemas*, 8(2), pp. 93-98.
- May, T. (2005). Gilles Deleuze an Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.
- Öztürk, S. (2016). Sinefilozofi: Kurosawa'nın Düşler'inde Sinefilozofik Bir Yolculuk... Ankara: Heretik Basın Yayın.
- Parr, A. (2005). The Deleuze Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Posman, S. (2009). "Where Has Gertrud(e) Gone?: Gertrude Stein's Cinematic Journey from Movement-Image to Time-Image", *Gilles Deleuze: Image and Text*, ed. Eugene W. Holland, Daniel W. Smith & Charles J. Stivale, pp. 41-62, London & New York: Continuum.
- Rajchman, J. (2013). Deleuze Bağlantıları. çev. Barış Şannan. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Rancière, J. (2016). Sinematografik Masal. çev. Tacettin Ertuğrul. İstanbul: Küre Yayınları.
- Rodowick, D. N. (2018). Gilles Deleuze'ün Zaman Makinesi. çev. Ekrem Ekici. İstanbul: Küre Yayınları.
- Rodowick, D. N. (2021). "Dünya, Zaman", *Deleuze'ün Film Felsefesinin İzleri*. ed. D. N. Rodowick, çev. Nurullah Yakut. ss. 109-125. İstanbul: Küre Yayınları.
- Sauvagnargues, A. (2010). Deleuze ve Sanat. çev. Nurten Sarıca. Ankara: DeKi Basım Yayım.
- Suner, A. (2015). Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sütcü, Ö. Y. (2015). Gilles Deleuze'de İmge Hareketi Olarak Sinemanın Felsefesi. Bursa: Sentez Yayıncılık.

- Sütçü, Ö. Y. (2021). Sinematografik İmge ya da Gerçekliğin Dolaysız Sunumu: Bergsoncu Bir Bakış. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Trifonova, T. (2004). A Nonhuman Eye: Deleuze on Cinema, *SubStance*, 33(2), pp. 134-152.
- Tumay Arslan, U. T. (2020). Kat Sinema ve Etik. İstanbul: Metis Yayınları.

Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi
Aralık 2023
Yıl 13, Sayı 2, ss.137-147.

Journal of Individual & Society
December 2023
Year 13, Issue 2, pp.137-147.

DOI: <https://doi.org/10.20493/birtop.1400268>

Makale Türü: Kitap İncelemesi
Geliş Tarihi: 12.10. 2023
Kabul Tarihi: 04.12.2023

Article Type: Book Review
Submitted: 12.10. 2023
Accepted: 04.12.2023

Atf Bilgisi / Reference Information

Aytekin, A. (2023). Kitap Tanıtımı: Ahmet Nedim Derinsu, Kur'ân ve Bağlam. Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi, 13(2), ss.137-147. DOI: 10.20493/birtop.1400268

**KUR'ÂN VE BAĞLAM (THE QUR'ÂN AND CONTEXT)
-AHMET NEDİM SERINSU, KUR'ÂN VE BAĞLAM
(İSTANBUL: ŞULE YAYINLARI, 2012), 383 PAGES-**

**KUR'ÂN VE BAĞLAM
-AHMET NEDİM SERİNSU, KUR'ÂN VE BAĞLAM
(İSTANBUL: ŞULE YAYINLARI, 2012), 383 SAYFA-**

Ayşe AYTEKİN

Araştırma Görevlisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Türkiye
Research Assistant, Gumushane University, Faculty of Theology, Basic Islâmic Sciences,
Department of Tafsir, Turkey
ayseaytekin_03@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5952-762X

Abstract

The work titled *Kur'ân ve Bağlam (The Qur'ân and Context)*, which constitutes the main theme of our research and examines the science of *Asbâb an-nuzûl* with its various dimensions is written by Professor Doctor Ahmet Nedim SERINSU. This work consists of three complementary books. These books are as follows: "*Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü (The Role of Asbâb an-nuzûl in Understanding the Qur'ân), Sa'lebe Kıssası-Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni*

Bir Yaklaşım (The Parable of Sa'lebe-A New Approach to Asbâb an-nuzûl), Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl (Historicity and Asbâb an-nuzûl)” Although the work, which has the volume of three large sequential books, has all concentrated content and bibliography, it stands out from its contemporaries in its analytical methodology, successfully drawing a conceptual boundary, clearly defining the theoretical and practical frameworks, developing a new standard for the subject matter, and providing an up-to-date proposal. Our humble suggestion is that the situation of an updated version of the work as more concise and free of repetition, and an offer of new edition with other up-to-date practical examples, would further enhance the success of this comprehensive work.

Keywords: Tafsir, The Qur'ân, Asbâb an-nuzûl, The Parable of Sa'lebe, Historicity.

Öz

Esbâb-ı Nüzûl ilmini çeşitli boyutlarıyla inceleyen ve araştırmamızın ana temasını oluşturan *Kur'ân ve Bağlam* isimli eser, Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser, birbirini tamamlayan üç kitaptan oluşmaktadır. Bu kitaplar şunlardır: “*Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü, Sa'lebe Kıssası-Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım, Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*” Tüm yoğun içeriğine ve kaynakçasına rağmen, birbirinin devamı olan üç büyük kitap hacmini taşıyan bu çalışmanın analiz metodu, başarılı bir seviyede kavramsal bir sınır çizme, teorik ve pratik çerçeveleri net bir şekilde belirleme, konuya dair yeni bir standart geliştirme ve güncel bir teklif sunma bakımlarından çağdaşlarından ayrılmaktadır. Eserin güncellenmiş versiyonunun daha öz ve tekrarlardan arınmış hali, güncel başka pratik örneklerle hazırlanmış yeni bir baskı teklifi, bu kapsamlı eserin başarısının artmasını sağlayacak mütevazı bir önerimizdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Esbâb-ı Nüzûl, Sa'lebe Kıssası, Tarihsellik.

INTRODUCTION

The work titled *Kur'ân ve Bağlam (The Qur'ân and Context)*¹, which constitutes the main theme of our humble research is written by Professor Ahmet Nedim SERINSU, consists of three valuable separate books and complements each other, in other words, three different books that are the stakeholders of a series is a multidimensional and very comprehensive work.

The books that have been considered in the work in question are:

- *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü (The Role of Asbâb an-nuzûl in Understanding the Qur'ân)* (Serinsu, 2012, pp. 17-266).
- *Sa'lebe Kıssası-Esbâb-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım (The Parable of Sa'laba-A New Approach to Asbâb an-nuzûl)* (Serinsu, 2012, pp. 269-299).
- *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl (Historicity and Asbâb an-nuzûl)* (Serinsu, 2012, pp. 303-356).

In the work titled *Kur'ân ve Bağlam (The Qur'ân and Context)*, the human search for meaning is questioned and it is stated that this search for meaning is answered with a Divine answer, with the basic demand and principle of the Qur'ân “read-think-understand-live”. As a responsible individual and servant, a person can realize this demand and search only within the framework of these basic principles. In the process of building personality, character, and servitude, human beings should consider the basis of the Qur'ân, the various dimensions of its content and teachings, the worlds of the meaning, and the contexts of the verses and the chapters. Asbâb an-nuzûl data, which is a fundamental science that examines this process and context, is an indispensable adviser that will accompany and guide man in his meaningful adventure. In this sense, the addressee of the Divine word and the characteristics

1 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (Istanbul: Şule Yayınları, 2012). We have humble research article focusing on evaluation on the work titled *Kur'ân ve Bağlam (The Qur'ân and Context)* in the English language. It is in the process of publishing. We aim to express that the readers can read this study for more information after publishing with our best regards and respects.

of this group, the ideas, attitudes, behaviors, and attitudes of individuals towards this word, and the features of periods and conditions should be evaluated within the scope of meaning elements in the field and the perspective of this science.

ON KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA ESBÂB-I NÜZÛL'ÜN ROLÜ (THE ROLE OF ASBÂB AN-NUZÛL IN UNDERSTANDING THE QUR'ÂN)

Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü (*The Role of Asbâb an-nuzûl in Understanding the Qur'ân*), which is the first book of three separate studies completing each other under the title of *Kur'ân ve Bağlam* (*The Qur'ân and Context*), firstly determines the meanings of the concepts and other meaning dimensions, and then the place and the importance of the Science of Asbâb an-nuzûl discusses in the Qur'anic Sciences. As an introduction to the subject -especially before the practical application- determining the conceptual framework on the level of theoretical knowledge in a clear form will make the other stakeholders of the process more understandable and effective. The fact that the conceptual framework and its boundaries are determined with this attention and importance facilitates the analysis of the other two books under the big title and increases their value.

The main titles of this chapter are as follows: (Serinsu, 2012, pp. 5-8).

Table 1: The Table of Information about the Main Titles of the First Book

Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü (The Role of Asbâb an-nuzûl in Understanding the Qur'ân)
Giriş (Araştırmanın Konusu, Araştırmanın Önemi, Araştırmanın Amacı, Araştırmanın Metodu)
(Introduction) (The Subject of the Research, The Importance of the Research, The Purpose of the Research, The Method of the Research)

1. Bölüm: Kur'ân İlimleri ve Esbâb-ı Nüzûl İlmi (Chapter 1: The Qur'anic Sciences and the Science of Asbâb an-nuzûl)
Genel Mülâhazalar (General Considerations)
A. Kur'ân İlimleri Hakkında (Kur'ân İlimlerinin Doğuşu ve Gelişmesi, Kur'ân İlimleri ve Tefsîr İlimleri Kavramları, Kur'ân İlimleri Arasında Esbâb-ı Nüzûl İlminin Yeri) (About the Qur'anic Sciences (The Birth and Development of the Qur'anic Sciences, The Concepts of the Qur'anic Sciences and the Sciences of Tafsîr, The Place of the Science of Asbâb an-nuzûl Among the Qur'anic Sciences)
B. Esbâb-ı Nüzûl İlmi (Esbâb-ı Nüzûl İlminin Tanımı, Esbâb-ı Nüzûl İlminin Doğuşu ve Gelişimi, Esbâb-ı Nüzûl İlmine Dair Eserler) (The Science of Asbâb an-nuzûl (The Definition of the Science of Asbâb an-nuzûl, The Birth and Development of the Science of Asbâb an-nuzûl, The Works on the Science of Asbâb an-nuzûl)
C. Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri (Esbâb-ı Nüzûlü Bilmenin Yolu, Hadîs Usûlü Açısından Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri, Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Kalıpları, Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Tasnifi, Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinde İhtilaf Edilmesi) (The Narrations of Asbâb an-nuzûl (The Way of Knowing Asbâb an-nuzûl, The Narrations of Asbâb an-nuzûl in Terms of Hâdîth Methodology, the Patterns of the Narrations of Asbâb an-nuzûl, the Classification of the Narrations of Asbâb an-nuzûl, Dispute in the Narrations of Asbâb an-nuzûl)
D. Esbâb-ı Nüzûlle İlgili Meseleler (Taaddüt Meselesi, Hükmün veya Nüzûlün Taahürü Meselesi, Umum-Husus Meselesi) (The Issues Related to Asbâb an-nuzûl (The Affair of Ta'addut, The Affair of Taaḥḥur of Judgment or Revelation, The Affair of Ūmūm And Khūṣṣūṣ/Public-Specific)

<p>E. Esbâb-ı Nüzûlle İlgili Disiplinler (İlimler) (Hikmet-i Teşriyye İlmi, Mübhemâtu'l-Kur'ân İlmi, Tenâsub ve İncicâm İlmi)</p> <p>(The Disciplines (Sciences) Related to Asbâb an-nuzûl (The Science of Hikma at-Tashrî', The Science of Mubhâmât al-Qur'ân, The Science of Tanâsub and Insijâm)</p>
<p>F. İslâm Kültür Tarihinde Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Değerlendirilmesine Genel Bir Bakış</p> <p>(An Overview of Evaluation of the Narrations of Asbâb an-nuzûl in the History of Islamic Culture)</p>
<p>2. Bölüm: Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Değerlendirilmesinin Sonuçları</p> <p>(Chapter 2: The Results of The Evaluation of the Narrations of Asbâb an-nuzûl in Understanding the Qur'ân)</p>
<p>Genel Mülâhazalar</p> <p>(General Considerations)</p>
<p>A. Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Yetersiz Kalma Sebepleri (Rivâyetler Açısından, Umumu Hususîleştirme Açısından, Taaddüt-Taahhür Açısından, Tarih İlminden Yararlanma)</p> <p>(The Reasons for the Inadequacy of Asbâb an-nuzûl in Understanding the Qur'ân) (In Terms of the Narrations, In Terms of Specialization of Public, In Terms of Ta'addut-Taaḥḥur, Utilizing the Science of History)</p>
<p>B. Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Doğurduğu Olumsuz Sonuçlar (Yorum Zenginliğine Engel Olması, Kur'ân-ı Kerîm'in Evrensel Hedefi Olan Kur'ân-İnsan-Hayat Bütünleşmesini Önlemesi, Konunun İstismar Edilmesi)</p> <p>(The Negative Consequences of the Narrations of Asbâb an-nuzûl in Understanding the Qur'ân (Preventing the Richness of Interpretation, Preventing the Universal Target of the Qur'ân, the Integration of the Qur'ân-Human-Life, Abuse of the Subject)</p>
<p>3. Bölüm: Esbâb-ı Nüzûle Yeni Bir Yaklaşım</p> <p>(Chapter 3: A New Approach to Asbâb an-nuzûl)</p>

Genel Mülâhazalar (General Considerations)
A. Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Yeniden Değerlendirilmesi (Esbâb-ı Nüzûle Olan İhtiyacın Sınırlarını Belirleyen İlkeler, Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Hadîs Usûlü Açısından Tenkidi, Rivâyetleri Tasnif Etme) (Re-Evaluation of the Narrations of Asbâb an-nuzûl) (The Principles Determining the Limits of the Need for Asbâb an-nuzûl, The Criticism of the Narrations of Asbâb an-nuzûl in Terms of Ḥadîth Methodology, Classifying the Narrations)
B. Kur'ân-ı Kerîm'in Bütünlüğünün Dikkate Alınması (Considering the Integrity of the Qur'ân)
C. Siyak-Sibak'ın Göz Önünde Bulundurulması (The Consideration of Siyâq-Sibâq)
D. Esbâb-ı Nüzûl ve Tarihîlik Kavramı (Asbâb an-nuzûl and the Concept of Historicity)
Sonuç (Conclusion)
Kaynakça (Bibliography)

ON SA'LEBE KISSASI-ESBÂB-I NÜZUL'E YENİ BİR YAKLAŞIM (THE PARABLE OF SA'LABA-A NEW APPROACH TO ASBÂB AN-NUZÛL)

Sa'lebe Kıssası-Esbâb-ı Nüzul'e Yeni Bir Yaklaşım (The Parable of Sa'laba-A New Approach to Asbâb an-nuzûl), which is the second book of *Kur'ân ve Bağlam (The Qur'ân and Context)*, exemplifies the practical application phase of this theoretical knowledge and context knowledge, that is, the data of the Science of Asbâb an-nuzûl. The examination and evaluation of the aforementioned parable provide a concrete example to determine the amount of tafsîr information in tafsîr works and other tafsîr information other than tafsîr sources and its role in understanding different narrations. In addition, the author's method, which

does not prefer a completely affirming or completely rejecting perspective, offers explanatory information and new method recommendations for rich interpretation and accurate trial.

This section of the work questions the principles of a new approach to the role of *Asbāb an-nuzūl* in understanding the *Qur'ān* through the Parable of *Sa'laba*. The chapter aims to propose to reach the current value of the science of *Asbāb an-nuzūl* and to use the knowledge in this field with a correct method.

The main titles of this chapter are as follows: (Serinsu, 2012, p. 8).

Table 2: The Table of Information about the Main Titles of the Second Book

Sa'lebe Kıssası-Esbāb-ı Nüzul'e Yeni Bir Yaklaşım (The Parable of Sa'laba-A New Approach to Asbāb an-nuzūl)
Giriş (Esbāb-ı Nüzūl Nedir?, Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Esbāb-ı Nüzūle Yeni Bir Yaklaşım İhtiyacı, Araştırmannın Amacı) (Introduction) (What is <i>Asbāb an-nuzūl</i> ?, The Need for a New Approach to <i>Asbāb an-nuzūl</i> in Understanding the <i>Qur'ān</i> , The Purpose of the Research)
1. Sa'lebe Hadisi (The Narration of <i>Sa'laba</i>)
2. Sîre, Ricâl ve Tarih Kitaplarında Sa'lebe Kıssası (The Parable of <i>Sa'laba</i> in the Books of <i>Sîra</i> , <i>Rijâl</i> , and History)
3. Hadis Kitaplarında Sa'lebe Kıssası (The Parable of <i>Sa'laba</i> in the Books of <i>Ḥadîth</i>)
4. Tefsir Kitaplarında Sa'lebe Kıssası (The Parable of <i>Sa'laba</i> in the Books of <i>Tafsîr</i>)
5. Esbāb-ı Nüzūle Yeni Bir Yaklaşım Işığında Sa'lebe Kıssasının Değerlendirilmesi (The Evaluation of The Parable of <i>Sa'laba</i> in the Light of a New Approach to <i>Asbāb an-nuzūl</i>)

Sonuç (Conclusion)
Kaynakça (Bibliography)

ON TARİHSELLİK VE ESBÂB-I NÜZÛL (HISTORICITY AND ASBÂB AN-NUZÛL)

Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl (Historicity and Asbâb an-nuzûl), which is the third book of *Kur'ân ve Bağlam (The Qur'ân and Context)*, reveals how essential it is to determine the historical knowledge and the history-context relationship in the discovery of context knowledge. By starting from the definition of the concept of historicity in various fields such as philosophy, philosophy of history, epistemology, hermeneutics, and linguistics, it questions this concept again and discusses the role of this term in understanding the Qur'ân. Finally, the nature, whatness, and historical value of the context information are conveyed to the readers with a new perspective -in the name of sound thinking and analysis activity- within the Qur'anic Sciences.

The main titles of this chapter are as follows: (Serinsu, 2012, pp. 8-9).

Table 3: The Table of Information about the Main Titles of the Third Book

Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl (Historicity and Asbâb an-nuzûl)
Giriş (Tarihsellik Problemi ve Açıklanması, Araştırmanın Amacı ve Metodu) (Introduction) (The Problem of Historicity and Its Explanation, The Purpose and the Method of the Research)

1. Tarihsellik Kavramının Temellendirilmesi (Tarihsellik Kavramının Doğuşu ve Gelişmesi, Tarihsellik Kavramının Kullanım Çerçevesi ve Alanları) (The Basis of the Concept of Historicity) (The Birth and the Development of the Concept of Historicity, The Framework and the Fields of Use of the Concept of Historicity)
2. Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl (Historicity and Asbâb an-nuzûl)
Sonuç (Conclusion)
Kaynakça (Bibliography)

CONCLUSION

This study aims to investigate how the researchers who study on Social Sciences, Basic Islamic Sciences, tafsîr, and various interdisciplinary fields in the scientific journey can benefit from the classical methods and sources, the modern methods and sources, and the Science of Asbâb an-nuzûl at a more efficient style. In addition, it has the purpose to show them how they can evaluate these classical narrations for modern studies in a more correct way.

This work is the first and the pioneer in its scope of the field and it maintains this characteristic by having an unusual structure, plan, language, form of expression, academic wording, the harmony of content, and context. It has so unique features by combining theoretical knowledge and practical application in a classical theory and modern style. This situation and reality are not encountered before, compared to its contemporaries, especially in the field of tafsîr.

This comprehensive study, which handles three separate studies as a continuation of a series successfully, despite its intense content and volume, and offers invaluable suggestions on the benefit of the contemporary,

is a must-read and a reference book for readers, researchers, academics and other aspirants of science and knowledge.

BIBLIOGRAPHY

Serinsu, A. N. (2012) *Kur'ân ve Bağlam*. Istanbul: Şule Yayınları.

