



MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 5 – Sayı 2, Güz 2017 | Volume 5 – Issue 2, Fall 2017

Dizin Bilgileri / Indexation

Index Copernicus – ICI Journal Master List
(<https://journals.indexcopernicus.com>)

TR Dizin – Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index – Social Sciences and Humanities Database
(<http://cabim.ulakbim.gov.tr/tr-dizin>)

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

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

İletişim Bilgileri | Contact Information

Genel Ağ | Web: <http://dergipark.gov.tr/gumusmaviatlas>
E-posta | E-mail: gu.maviatlas@gmail.com
Telefon Numarası | Phone Number: +90 456 233 1000 (6277)
Belgegeçer | Fax: +90 456 233 1119

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Gümüşhane-Türkiye

Yayın Tarihi | Publication Date

30 Kasım 2017 | 30 November 2017

e-ISSN
2148-5232





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 5 – Sayı 2, Güz 2017 | Volume 5 – Issue 2, Fall 2017

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Bayram NAZIR

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

Baş Editör | Editor in Chief

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

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

Editör | Managing Editor

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

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

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Arş. Gör. | Res. Assist. Alperen GENÇOSMANOĞLU

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

&

Arş. Gör. | Res. Assist. M. Ahmet TÜZEN

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

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

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

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





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 5 – Sayı 2, Güz 2017 | Volume 5 – Issue 2, Fall 2017

Yayın Kurulu (Üyeler) | Editorial Board (Members)

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

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Bünyamin KOCAOĞLU

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Osman KÖSE

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Murat KÜÇÜKUĞURLU

Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Technical University, Erzurum-Turkey
&

Prof. Dr. | Prof. Dr. Şaban SAĞLIK

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

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

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

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

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

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

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. M. Hanifi MACİT

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU

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

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Orhan BİNGÖL

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

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

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





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 5 – Sayı 2, Güz 2017 | Volume 5 – Issue 2, Fall 2017

Hakem Kurulu | Board of Referees [1]

Prof. Dr. | Prof. Dr. Ercan ALKAYA

(Fırat Üniversitesi, Elazığ-Türkiye | Fırat University, Elazığ-Turkey)

&

Prof. Dr. | Prof. Dr. Yavuz BAYRAM

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)

&

Prof. Dr. | Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

(Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye | Uludağ University, Bursa-Turkey)

&

Prof. Dr. | Prof. Dr. Ahat ÜSTÜNER

(Fırat Üniversitesi, Elazığ-Türkiye | Fırat University, Elazığ-Turkey)

&

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN

(Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye | Uludağ University, Bursa-Turkey)

&

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

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)

&

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Alparslan İNCE

(Ordu Üniversitesi, Ordu-Türkiye | Ordu University, Ordu-Turkey)

&

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Mehmet TOPAL

(Anadolu Üniversitesi, Eskişehir-Türkiye | Anadolu University, Eskişehir-Turkey)

&

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Fatih YALÇIN

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

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Erdal ARI

(Ordu Üniversitesi, Ordu-Türkiye | Ordu University, Ordu-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Muzaffer BAŞKAYA

(Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon-Türkiye | Karadeniz Teknik University, Trabzon-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Orhan BİNGÖL

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

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Erol BULUT

(Ordu Üniversitesi, Ordu-Türkiye | Ordu University, Ordu-Turkey)





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 5 – Sayı 2, Güz 2017 | Volume 5 – Issue 2, Fall 2017

Hakem Kurulu | Board of Referees [2]

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

(Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye | Bartın University, Bartın-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Arif ÇİÇEK

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

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Oğuzhan EKİNCİ

(Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Teknik University, Erzurum-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Sefa ERBAŞ

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

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Engin GÖKÇÜR

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

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Halil İbrahim HAKSEVER

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN

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

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Metin KILIÇ

(Düzce Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Düzce University, Düzce-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Yüksel KÜÇÜKER

(Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon-Türkiye | Karadeniz Teknik University, Trabzon-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Osman ORUÇ

(Bayburt Üniversitesi, Bayburt-Türkiye | Bayburt University, Bayburt-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Aytaç ÖREN

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize-Türkiye | Recep Tayyip Erdoğan University, Rize-Turkey)

&

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

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

&

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

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





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 5 – Sayı 2, Güz 2017 | Volume 5 – Issue 2, Fall 2017

Hakem Kurulu | Board of Referees [3]

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Kemal SAYLAN

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

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Servet TİKEN

(Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. İbrahim Caner TÜRK

(Erzincan Üniversitesi, Erzincan-Türkiye | Erzincan University, Erzincan-Turkey)

&

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr. Fatih YAVUZ

(Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir-Türkiye | Balıkesir University, Balıkesir-Turkey)

&

Dr. | Dr. Mehmet Akif GÖZİTOK

(Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Teknik University, Erzurum-Turkey)

&

Dr. | Dr. Tayfun TORUN

(Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye | Uludağ University, Bursa-Turkey)

&

Arş. Gör. | Res. Assist. M. Fatih ELMAS

(Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye | Uludağ University, Bursa-Turkey)

&

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

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



İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Çetin BALANUYE. **Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi | The Kantian Tension of New Realism**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 289-301.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.337245].

[2]. Funda NESLİOĞLU SERİN. **David Hume'un "İntihar Üzerine" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" Denemeleri | David Hume's Essays "On Suicide" and "The Immortality of Soul"**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 302-321.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.349136].

[3]. Sertaç Timur DEMİR. **Günümüz Kültüründe Farklı Temsil Mekanları Üzerine Bir İrdeleme | A Study on Representation Places in the Present-Day Culture**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 322-336.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351364].

[4]. Cemal YALÇIN. **Işık Kirliliği Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme | A Sociological Investigation of Light Pollution**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 337-354.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351452].

[5]. Murat YÜKSEL ve Murat YEŞİL. **Kent ve Rekreasyon (Ordu Kenti Örneği) | City and Recreation (Sample of Ordu City)**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 355-382.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351369].

[6]. Ayhan DEVER ve Mehmet KOCA. **Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Düzeylerinin Değerlendirilmesi: Ordu Üniversitesi Örneği | An Evaluation of Physical Education and Sports School Students' Social Media Use: An Example from Ordu University**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 383-401.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351484].

[7]. Recep ÇELİK. **Son Halife Abdülmecid Efendi'nin Sürgün Yıllarındaki Siyasi Faaliyetleri | The Last Caliph Abdulmejid and His Political Activities in Deportation**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 402-423.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351490].

[8]. Fatma YILDIRMIŞ. **Trabzon'da Kaybolan Bir Kültür Ögesi: Geleneksel Ahşap Beşik | A Missing Culture Element in Trabzon: Traditional Wooden Cradle**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 424-437.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.352437].

- [9]. İlhan GÖK. **18. Yüzyılda Kandıye'nin Tamiri ve Limanın Temizliğine Dair Bazı Tespitler | Some Detection on Repair of Kandıye and Cleaning of Hourbor in the 18th Century**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 438-457.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.353615].
- [10]. Mehmet Yunus AKREP. **Sümer Ekonomisinde Tapınak Faktörü | Temple Factor in the Sumerian Economy**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 458-473.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.356641].
- [11]. Meriç AYBAR. **Osmanlı Devletinde Kıtık ve İç Göç: 1870-1900 Arası İç Anadolu Örneği |The Ottoman Empire Famine and Internal Migration: The Case of Internal Anatolian between 1870-1900**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 474-488.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.356653].
- [12]. Seda ÖZSOY. **Hitit Döneminde İnşa Edilen Su Yapılarının Bilimin Tarihsel Gelişimi Açısından Değerlendirilmesi | Evaluation of Water Bodies which Constructed in Hitit Period in Terms of Historical Development of Science**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 489-501.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351357].
- [13]. Emre Arda ERDENK. **Kişinin Devamlılığının Psikolojik Analizi ile Zamansal Devamlılık Görüşünün Bağdaşmazlığı | The Inconsistency of Perdurantism with Psychological Continuity Analyses of Personal Identity**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 502-516.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351355].
- [14]. M. Ahmet TÜZEN. **Liberal Öğretinin Komüniteryan Eleştirisi | The Communitarian Critique of Liberal Doctrine**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 517-529.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.356788].
- [15]. Ümit ÖZTÜRK. **“Parmenides Ontolojisi” Hakkında: Bir Başlangıç | On “Parmenides’ Ontology:” A Beginning**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 530-548.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357381].
- [16]. Engin GÖKÇÜR. **Türkmen Türkçesinde İkincil Uzun Ünlüler Üzerine | Upon Secondary Long Vowels in Turcomen Turkish**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 549-576.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357453].
- [17]. Ferdi KİREMİTÇİ. **Yûnus Emre'nin “Benem” Redifli Bir Gazeli Üzerine Çoğulcu Tahlil Denemesi | The Multiplear Analysis Essay on the a Gazel of “Benem” Repeated Word of Yûnus Emre**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 577-625.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357656].
- [18]. Fatih YALÇIN. **Mehmet Akif İnan'ın Poetikasında Kurucu Bir Unsur Olarak Gelenek | The Tradition as an Establishing Factor: Akif İnan's View of Tradition and its Projection in His Poetry**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 626-638.
[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357720].

[19]. Mümin HAKKIOĞLU. **Respect for Tradition: The Role of War Poets in Michael Longley's Poetry | Geleneğe Saygı: Michael Longley'nin Şiirlerinde Savaş Şairlerinin Rolü**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 639-652.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357733].

[20]. Çağlayan DOĞAN. **The Reflections of American Dream and Postmodern Consumerism: Mark Ravenhill's *Shopping and F***ing* and *Faust Is Dead* | Postmodern Tüketim ve Amerikan Rüyasının Yansımaları: Mark Ravenhill'in *Shopping and F***ing* ve *Faust Is Dead* Adlı Oyunları**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 653-662.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357960].

[21]. Ksenija AYKUT. **The Influence of Turkish Anthroponymy on the Translation of the Novel "100" By Başar Akşan | Başar Akşan'ın "100" Adlı Romanının Çevirisinde Türk Antroponimi Özelliklerinin Etkisi**, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 663-677.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357962].

Kitap Değerlendirme | Book Review

[1]. Arif KOLAY. **Osmanlı Saray Hayatından Bir Kesit: Ali Akyıldız ve *Mümin ve Müsriif Bir Padişah Kızı Refia Sultan* | A Cross Section from Ottoman Palace Life: Ali Akyıldız and *Mümin ve Müsriif Bir Padişah Kızı Refia Sultan***, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 678-687.

[DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357963].

Mavi Atlas* Hakkında | About *Mavi Atlas, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 688-689.

Yayın İlkeleri | Publication Principles, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 690-693.

Yazar Rehberi | Author Guidelines, *Mavi Atlas* 5(2)/2017: 694-699.

Makale Geliş | Received: 01.07.2017
Makale Kabul | Accepted: 26.07.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.337245

Çetin BALANUYE

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya-Türkiye
Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Antalya-Turkey
orcid.org/0000-0002-2601-5476
balanuye@akdeniz.edu.tr

Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi

Öz

Özellikle son yirmi yılda, dünyanın farklı bölgelerinden görece genç bir grup filozof Kant felsefesinin bazı unsurlarına karşı bir itiraz dillendirmeye başladı. Kendilerine yeni gerçekçilik teması altında farklı adlar veren bu filozoflar, her ne kadar Kant'ın yerine ne konacağı konusunda hemfikir olmasalar da, Kantçı epistemolojinin belli bazı vurgularına karşı tam bir fikir birliğinde gibi görünmektedirler. Felsefe ve felsefi ontolojide "gerçekçi" bir perspektifi benimsediklerini vurgulayan bu isimler, gerçekliğin spekülasyon de olsa yaratıcı bazı araştırma yaklaşımları yoluyla anlaşılabilirliğini, bu çalışmada insan merkeziliğin (*anthropocentrism*) hiçbir türüne yaklaşmamak kaydıyla ve buna karşın, gerçekliğe üst seviyede bir bağlılığın olanaklı olduğunu göstermeyi amaçladıklarını vurgulamaktalar. Bu gerçekçi ontoloji araştırmasının taraflarına göre vaat ettikleri gerçekçilik ancak Kantçı epistemoloji ve onun kısıtlayıcı kabullerini aşmakla olanaklıdır. Bu çalışmada, sözü edilen yeni gerçekçi ontoloji arayışlarının çözümlemesi ve Kantçı epistemolojiyle giriştikleri tartışmanın irdelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gerçekçilik, Objeler, Ontoloji, Epistemoloji, Spekülasyon.

The Kantian Tension of New Realism

Abstract

Particularly in the last two decades a group of young philosophers from different parts of the world have initiated an objection against Kant. Though these philosophers are not always in complete agreement with each other with regard to what they put instead of Kant, they are almost in full agreement in their arguments against Kantian epistemology. These young philosophers call themselves as "realists" and like to develop a new realist ontology which is going to be away from anthropocentrism of any kind, yet remaining faithful to the reality as much as possible. According to these philosophers Kantian epistemology is the one that they have to overcome if they are to achieve this quite a challenging task. This piece of work aims to introduce this new debate and answer in what sense these emerging realist movement needs to break up with Kantian epistemology.

Keywords: Realism, Object, Ontology, Epistemology, Speculation.

I. Geriplan

Kant sonrası felsefe, önünde temel bir sorun buldu: Ontoloji ile epistemoloji ya Kant'ın öngördüğü gibi iç içe geçecek ve ilki ikincisine mahkum olacaktı ya da felsefe her iki kalkışmadan da etik bir tevazu tavrıyla geri çekilecekti. Her iki yolu deneyenler de oldu. İki yolun sonunda felsefenin bulunduğu yer bir çeşit ‘muallak olanla yetinme’ye dönüştü. 20. yüzyılın ikinci yarısında bu yetinmenin adına “post-modernizm” denildi.

Kant sonrası felsefede ilk yolu deneyenler sahiden de Kant'ın bizi bıraktığı yerden fazla uzaklaşamadı: Aşkınsal (*transcendental*) olanağın kozmostaki yegane sahibi insan-özne, başka tüm varlıklardan farklı olarak, yalnızca yönelmiyor, düşünmüyor ya da kavramıyor; ama yönelişini, düşünüşünü ya da kavrayışını olanaklı kılan *koşulları* da fark edebiliyordu. Kant'ın meşhur *a priori* formları ve kategorileri, insanın bir şeyi ancak zamansallık, mekansallık ya da nedensellik dolayısıyla anlayabileceğini söylediğinde ontoloji hızla epistemolojinin içinde eritilmiş oldu. Kendi içinde şey'i bilemeyeceğini bilmek, şeylerin çeşitlendirdiği kozmosta ancak insani *a priori* dolayımından ibaret bir alanda felsefe yapılabileceğini de kabul etmek anlamına geldi. İkinci yolu deneyenler ise Kant'ın bizi bıraktığı yerde, ne gerçekliğin nesnel olarak var olduğunu ne de –varsa bile– bu tür bir gerçekliğin bilinebilir olduğunu düşündü. Nesnel gerçekliği keşfetmeye yönelik ontolojik araştırmalar ve hipotezler, böylece peşine düşülmesi gereksiz boş bir çaba gibi görünmenin yanısıra, savaşların, çevre felaketlerinin, hayal kırıklığı olmuş dev kurtuluş ümitlerinin, insanın insana eziyetinin de sorumlusu sayıldı.¹

Bu geri planın bir ürünü olan post-modernizm (yanısıra, yeni pragmatizm, sosyal inşacılık, epistemolojik görecelik vb.) özellikle dilsel dönüş denen dönemle birlikte, gerçekliğin hepten kurulan, üstelik dil-içinde ve dil-aracılığıyla kurulan, epistemolojik açıdan da tarihe, kültüre ve dile bağlı olarak her seferinde yeniden kurulacak bir şey

¹ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası* adını verdiği çalışmasında, Rönesans'tan itibaren başlayan bir hümanist kusursuzlaşma idealinin Aydınlanma'yla birlikte nasıl bir akıl, ilerleme ve gelişme saplantısına dönüştüğünü, bu tablonun da hızla nasıl “erkek insan”ın kurtuluş anlatısına el verdiğini ve hepsinin sonunda ortaya çıkan tarihsel bir hümanizm düşüşünün nasıl bir hayal kırıklığı yarattığını ayrıntılarıyla örnekler (Bkz. Braidotti 2013: 23-62).

olmaktan öteye geçemeyecek bir muğlaklık olduğunu söyledi. Nesnel gerçeklik hakkında düşünmek, onu aramak, bulmaya çabalamak ya da onu azar azar daha az yanılgılı kavramaya çalışmak gibi tutumlar felsefede hepten gözden düştü, bilimde de totaliter bir aydınlanmacılık heveslisi olmakla bir sayıldı (Kuhn, Rorty, II. Dönem Wittgenstein, Derrida, Levinas bu koronun temel sesleri arasında sayılabilir).

Böylece, felsefe –klişe bir ifadeye başvurursak– içindeki çocuğu öldürdü; içindeki doğa filozofunu öldürdü; ontolojiyi terk etti; olumsuzlamadan ibaret bir epistemolojiyi aldı ve tüm dikkatini büyük harfli bir bilim ve aydınlanma değillemesine odakladı... Kuşkusuz, Spinozacı bir perspektiften bakılırsa, her şey olması gerektiği gibi olur ve öyle de olmuştur. Felsefenin bu kendi evriminden öğreneceğimiz dersler de yok değildir. Ne var ki, gerçekliği bilme tutkusunun totaliter bir kibre dönüşmesine izin vermeme etiği, ontolojiyi hepten terk etme gibi bir sonuca varınca, bu kez felsefeye karşı bir şiddet uygulamaya dönüştü. Son derece etik görünümlü bir şiddet! Belki de son kırk yıldır felsefenin mağdur ve mazlum tek “öteki”si var, o da ontoloji.

Bugünlerde kendilerini “yeni realizm”, “yeni materyalizm”, “eleştirel realizm” ya da “spekülatif realizm” gibi adlar altında toplayan bir düzine kadar filozof üstte yazılanları genel olarak paylaşıyor (Maurizio Ferraris, Manuel de Landa, Roy Bhaskar, Bruno Latour, Graham Harman, Levi Bryant vb.). Bu düşünürler, gerçekliği terk etmeye niyetleri olmadığını söylüyorlar. Dahası, gerçekliği arama çabasının terk edilebilir olmadığını, gerçekliğin kimi unsurlarının (*social objects*) dil içinde ve dil dolayımıyla kurulmakla birlikte, tüm gerçekliğin dilsel bir temsilden ibaret sayılamayacağını, felsefenin de hakikat arayışından uzak durması gereken bir dil oyununa dönüşmemesi gerektiğini ileri sürüyorlar. Bu düşünürlerin her birinin şu ya da bu ölçüde birbirinden farklı ontoloji denemesi var; çünkü, üstte anlatılanlardan çıkarılacağı üzere, hiçbiri ontolojiyi epistemolojiye indirgemekten yana değil. Gerçeklik yanılmaz, bizim bilme çabamız yanılgılarla doludur... Öyleyse, bilme çabamızın yanılabilirliğini akıldan çıkarmadan, bilme çabasının daha az yanılgılı arayışlarını sürdürmek gereklidir.

II. Nesne Merkezli Ontoloji (*Object Oriented Ontology*) Arayışı

Kantçı epistemolojiye karşı farklı terimlerle sürdürülen yeni gerçekçi itirazın ortak kullanımındaki kavram ilk kez Fransız düşünür Quentin Meillasoux’un çokça tartışılan *After Finititude* (2008) adlı kitabından doğmuştur. Meillasoux, bu kitapta, “korelasyonizm (*correlationism*)” diye adlandırdığı bir epistemolojik tutumu Kant ve Kant sonrası felsefenin epistemolojik yaklaşımını eleştirmek için analiz eder.² Meillasoux’a göre korelasyonizm insanın ancak düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişiminin olabileceği, ama bu iki kavramın herhangi birine birbirinden bağımsız erişemeyeceği kabulüdür. Düşünce ve varlık arasındaki korelasyon, böylece, hem düşünce hem de varlığın *kendisini* insanca bir soruşturmanın dışında bırakarak, insana yalnızca *korelatif bir dolayım* olanağı tanımaktadır. Aynı biçimde, Meillasoux’a göre, korelasyonizm fikri, varlığın (ya da Varlık’ın) zorunlu olarak sözü edilen korelatif dolayımına bağlı kılınması, ondan ibaret sayılması ya da ona indirgenmesi anlamlarına da gelmektedir.

Meillasoux’un korelasyonizm kavramıyla saptadığı tutumun Kant epistemolojisinin zorunlu bir implikasyonu olduğu konusunda yeni gerçekçiliğin tüm taraflarında ortak bir kabul vardır. Meşhur dogmatik uykusundan uyandırılışının ardından Kant haklı olarak kendinden önceki yüzyılda tüm belirtileri hem rasyonalist okulda hem de deneyci okulda ortaya çıkan kuşkuculuğa düşmekten kaçınmış, bir bakıma hem Kartezyen hem de Berkeleyci aşırılığın sağduyuya ters kuşkusundan uzak “temkinli bir gerçekçilik” peşine düşmüştü. Öte yandan, bu temkinli gerçekçilik Kant’ı “nümenal” dünyayı “fenomenal” dünyadan ayırmaya götürmekle kalmamış, insanın ilkinе ilişkin bilgisinin olanaklı olmayacağını, dolayısıyla bilginin ancak ikincisiyle sınırlı kalacağını kabul etmeye de götürmüştür.³ Kant, deneyimlenen dünyanın ve bu

² Meillasoux’un sözü edilen kitabındaki analizlerin sonunda onu götürdüğü bir tür nihilizmin ayrıntılı eleştirisi Peter Halward tarafından yapılmıştır (Bkz. Halward 2011). Biz bu çalışmada Meillasoux’un yalnızca ‘korelasyonizm’ kavramı ve bu kavramın dayandığı argümana odaklanmayı seçtik.

³ Shaviro Kant’ın bu yönelişini şöyle ifade eder: “(...) Kant, bir yandan dogmatizm ve kuşkuculuğun tehlikelerini kontrol altına alırken, diğer yandan da rasyonalizm ve empirismin taleplerini birleştirecek bir yapı geliştirmişti. Ve korelasyonizm Kant’ın bu yapıyı olanaklı kılmak amacıyla kendi rızasıyla ödediği bir bedeldi.” (2014: 69).

dünyadaki nesnelere gerçekliğini kabul eder görünmekle birlikte, bu nesnelere ilişkin *bilginin* nesnel gerçekliği (öznelerin ortak dilini aşan bir nesnel gerçeklik) konusundaki soruşturmanın zorunlu sonuçsuzluğunu göstererek bir anlamda nesnel gerçekliğin ve bu gerçekliğin nesnelere insani bir korelasyona hapsedilmesine yol açmıştır.⁴

Kantçı felsefe bu olguyu kabul etmekle birlikte bunun “kaçınılmaz” olduğunu ve Kant’ın bir anlamda malumu ilan ettiğini düşünür. Öte yandan, yeni gerçekçi düşünürler göre Kantçı “nümenal” ile “fenomenal” ayrımı geçerli olsa bile, bu ayrımdan bilgiye çizilen Kantçı sınırlamanın (insan bağımlı bir sınırlama) çıkarılması geçerli değildir.

Meillasoux’a göre kendisinin “soyatasal (*ancestral*)” dediği türden önermeler karşısında takınmamız gereken tutum Kantçı bu bilinemezlik savını büyük ölçüde zayıflatmaktadır. Soyatasal önermeler, düşünüre göre evren hakkında dünyadaki biyolojik yaşamdan bile önce, dolayısıyla bilinçten çok önce bir gerçekliğin –bir anlamda– zorunlu kabulünü gerektiren verilere dayanmaktadır. Meillasoux bunu şu soruyla gündeme getirir: “Korelasyonizm soyatasal önermeleri yorumlama açısından nasıl bir yükümlülüğü vardır?” Bu tür önermelerden bir tanesi şudur: “Evren, 13,5 milyar yıl önce oluşmuştur.” Sorunun Kantçı epistemolojiye yönelik meydan okuması ilk görüldüğünden daha ciddidir. Kantçı bir korelasyonist bu önermenin doğruluk değerini nasıl belirleyebilir? Evrenin 13,5 milyar yıl önce oluştuğu önermesinin doğruluk değeri insana göre mi, yoksa nesnel gerçekliğe göre mi belirlenecektir? Meillasoux, bir korelasyonist için bu önermenin doğruluk değerinin ancak “insana göre” bir koşulla belirlenebilir olduğunu; ne var ki, öyle bir durumda önermenin nesnel gerçeklik hakkındaki bilgi vericiliğinin ortadan kalkmış olacağını söyler. *Kendi-içinde-şey* olarak evren 13,5 milyar yaşında mıdır, yoksa insanın *a priori* bir dolayım ile evrene biçtiği bir yaş mıdır bu?

Meillasoux’un bir anlamda korelasyonist bir özneler-arasıcılık döngüsünden bağımsız, orada ve insan zihninden ontolojik anlamda bağımsız bir nesnel gerçekliğin

⁴ Kant’ın, fenomenal alandaki koşullu bilgimizin yegane olanağı olarak “şeyler”in gerçekliğine ilişkin kabulüyle ilgili olarak, *bkz.* Kant 1929: 27.

olduğuna ilişkin dikkate alınması gereken önermelerden diğer bir grup da kendisinin “fosil maddeler” dediği türden önermelerdir. Meillasoux bu türden önermeler için şunları ileri sürer:

Arke-fosil ya da fosil madde diye adlandıracağım materyallerin, fosil teriminden aşına olduğumuz üzere, yalnızca geçmiş bir yaşamın izleri olduğunu değil, aynı zamanda soyatasal bir gerçeklik ya da olayın varlığını ifade eden materyaller olduğunu ileri süreceğim. Bir arke-fosil bu anlamda soyatasal bir fenomenin ölçümüne ilişkin deneylere olanak veren maddi bir dayanak anlamına gelir – örneğin, radyoaktif bozunum değerini bildiğimiz bir izotop, ya da bir yıldızın oluşum tarihine ilişkin bize bilgi veren ışık Emilimi gibi (Meillasoux 2008: 10).

Meillasoux, soyatasal önermeler ya da fosil-madde olgularına ilişkin önermelerin Kartezyen bir bilim anlayışında sorun çıkarmazken Kantçı bir korelasyonistin bilim anlayışı için ciddi bir sorun anlamına geldiğini ileri sürer. Mesela açıktır: Bu türden önermelerin ancak mecazi bir anlamı olduğu ileri sürülmeyecekse, korelasyonist için bilimi insan merkezli ve öznelere arası bir faaliyet saymaktan kurtaracak başka ne yol vardır? Şu örnek ilginçtir:

Şu soyatasal önermeyi düşünelim: ‘İnsanlar ortaya çıkmazdan X yıl kadar önce Y olayı gerçekleşmiştir.’ Korelasyonist bir filozof herhangi bir biçimde önermenin içeriğiyle uğraşmayacaktır: Onun işi gerçekte ne Y olayının gerçekleşip gerçekleşmediği ne de bu olayın tarihiyle ilgili bir itirazdır. Hayır, – o yalnızca şunu ekleyecektir– ifadenin sonuna, belki yalnızca kendine hitaben, ama önermeye kesin bir ek olarak, basit bir düzeltme olarak, her zaman aynı düzeltme olacak biçimde: ‘İnsanlar ortaya çıkmazdan X yıl kadar önce Y olayı gerçekleşmiştir –insana göre (hatta, bilim insanına göre) (Meillasoux 2008: 15).

Kant epistemolojisinde Meillasoux’un dillendirdiği bu tutum, spekülâtif gerçekçilik olarak nitelendirilen perspektife göre objeler dünyasının inkar edilmesine kadar varan bir ilgisizliği peşinden getirmiş, insan merkezli bir gerçeklik kavrayışını – kendi kendine çizdiği sınırlar içinde– ya objelerin nesnel dünyasından koparmış ya da bu dünyayı insancı bir korelasyonizme indirgemiş, adeta objelerin nesnel var olma tarzlarını asimile etmiştir. Graham Harman tarafından geliştirilen ve yine spekülâtif realizm perspektifi içinde kendine özgü bir *obje merkezli ontoloji* (OMO) [İngilizce: *Object Oriented Ontology* (OOO)] arayışını ifade eden program da Kant’ın Meillasouxcu eleştirilerinden haberdar ve bunları aşan bir gerçekçilik örneği olarak

belirmiştir. Harman, Peter Gratton’a göre, özellikle *Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002) ile *Quadruple Object* (2011) arasında yaklaşık on yılda biçimlendirdiği programda, bir taraftan Husserlci ‘objeler ve nitelikler’ ayrımından yararlanarak ikincisinin ilki tarafından tüketilemeyeceğini gösterme yoluna gitmiş, diğer taraftan da Heideggerci ontolojiden yararlanarak gerçekliğin şeyler düzeyinde her zaman bir tür bilincin erişimine kendini açma ve geri çekme süreci olacağı saptamasını geliştirmeyi amaçlamıştır (Gratton 2014: 87). Bu iki kaynaktan, önce beslenişi, sonra da onları aşma çabası Harman’ın *Quadruple Object* adlı kitabındaki şu ifadede netlik kazanır: “Bizim bir zemini ‘ayakta durmaya yarayan gereç’ olarak kullanışımız, köpeklerin ya da sivrisineklerin ayırt edebileceği niteliklerin bolluğuna yönelik herhangi bir teması olanaklı kılmaz. Kısacası hem teori hem de pratik, şeyleri kendini-açmaya-hazır bulunuşluğa (*presence-at-hand*) indirmekten ötürü eşit oranda suçludur.” (Harman 2011b: 38).

Harman’ın geliştirmek istediği Obje Merkezli Ontoloji, Kant epistemolojisinin fenomenal/nümenal ayrımını kabul eder görünmekle birlikte, Meillasoux’un itirazlarını dikkate alacak biçimde, fenomenal alanın insan-bilinci-merkezli bir korelasyonizme terk edilmesinin önüne geçmek ister. Bir başka deyişle, Harman için de, Kant’tan tümüyle farklı gerekçelerle de olsa, şeylerin-kendi-içlerinde oluşlarından mamül bir gerçeklik vardır ve bu gerçeklik her zaman insan bilincinin kuşatabileceğinden fazla ve çeşitli etkileşimler dünyası olarak tezahür edecektir. Ne var ki, fenomenal alan Kant’ın yaptığı gibi insan-bilinci-merkezli bir korelasyonizme terk edilmeyecek, bu alan objelerin insanlarla olduğu kadar insan-dışı, hatta canlı-dışı tüm objelerle karşılaşmalarının ortak alanı olarak araştırma konusu edilecektir. Harman, *The Speculative Turn*’de objeden ne anladığını yazarken bu arayışın izleri belli olur: “‘Objeler’ derken, bizden ve diğer şeylerden (birbirlerinden de) özerk belli niteliklere sahip bütünleşik entiteleri anlıyorum.” (Harman 2011a: 22). Bu hamleyle Harman, Meillasoux’un dikkat çektiği türden soyatasal önermelerin işaret ediyor olabileceği türden bir nesnel gerçeklik konusundaki kuşkulu tutumu ortadan kaldırmayı, aynı zamanda da objeleri insan-bilinci-merkezli bir korelasyonizmden kurtarmayı hedefler.

Harman’ın özellikle son dönem düşüncesinde objelere yukarıda sözü edilen türde bir özerklik kazandırmak üzere “duyumsal” olanla “gerçek” olan arasında bir ayırımına gittiği görülür. Bir indirgemeyi göze alarak söylenirse, duyumsal obje insan zihninin bir objeyle etkileşme sırasında/sürecinde yarattığı (yaratabileceği) temsilin tamamı anlamına gelir. Kuşkusuz, Harman burada iki tür obje vardır demez; onun vurgusu gerçek bir objeyle insan zihninin karşılaşmasında zorunlu olarak bir duyumsal obje temsiline olacağını göstermeye yöneliktir. Burada ona göre kaçınılması gereken objenin duyumsal olandan ibaret bir temsile hapsedilmesidir; çünkü duyumsal olan gerçek objenin bu ‘spesifik’ karşılaşmada (ve bütün başka tekil spesifik karşılaşmalarında) ilişkiye açtığı niteliklerle olanaklı olur, ama gerçek objenin bütün karşılaşmalarda (insan zihni ya da diğer objelerle) geriye çekip sakladığı nitelikler hep olacak, bu anlamda gerçek obje karşılaşmalarda asla tüketilmeyecektir (*Bkz.* Harman 2011a).

Harman bu vurgusuyla, Heidegger’den aldığı yardımla yeni bir düşünceyi ayağa kaldırmak, ama hemen ardından Heideggerci desteği terk ederek gerçek objenin bütün tekil-spesifik karşılaşma deneyimlerinde hep kendinde eksilmeden kalacak bir nitelik rezervini güvence altına almak ister. Harman’a göre “gerçek obje” Kantçı anlamda bir nümenal alanın yerleşik sakini değil, tümüyle fenomenal alanda ama nümenal konfordan da sonsuzca yararlanma olanağına sahip bir gerçekliktir.

Harman’ın *Quadruple Object* adlı çalışması, yukarıda açıklananlar ışığında değerlendirildiğinde, objeye bütün insani ve insani olmayan koşullardan bağımsız bir mutlak özerklik tanıma yolunda Batı metafiziğiyle hesaplaşma olarak okunabilir. Düşünürü göre, Batı felsefesinin “obje” açısından genel bir değerlendirmesinin açıkça gösterdiği şey objeye yönelik iki yanlış perspektifte ısrardır. Bu ısrardan biri objeyi “değersizleştirme (*undermining*)” ise diğeri de objeyi “aşırı yüceltme”dir (*overmining*). Harman’a göre ilk türden ısrarın mimarları arasında çağdaş felsefede Manuel de Landa gibi yeni materyalistlerden antik felsefenin atomcularına kadar uzanan köklü bir materyalist doğalcı yanılı vardır. Bu yanılı Harman’a göre kendisini objeyi sürekli olarak onu oluşturan temel yapıtaşları ile birlikte düşünüp, en alttaki, en somut, en

bölünemez ya da en temel olanı obje karşısında daha gerçekçi bir statüye yükseltmek ister. Bu perspektifin gözünde, sözgelimi, bir ağaç -bir ağaç olarak mevcut durumundan ziyade- kendisini oluşturan karbon molekkülerine, o molekülüleri kuran atomlara ya da daha alt parçacıklara indirgenmek suretiyle adeta gerçekliğini kazanır.

Öte yandan, objeyi aşırı yüceltme biçiminde ortaya çıkan diğer ısrar eğiliminde obje yine olduğu gibi olarak değil, bu kez de kendisine kurucu yapıtaşlarından biri rolü verilmek suretiyle insan zihninin eseri sayılabilecek makro-sosyal gerçekliğin oluşumunda abartılmış bir ilişkisellik örüntüsü altında ele alınırlar. Harman’a göre objeyi bu türden bir makro ilişkiselliğin unsuruna dönüştürerek onu bu kez de aşırı etkinleşmeye mahkum eden ısrarın sorumluları arasında Whiteheadci düşünce ve izleyenleri vardır.⁵ Harman bu iki ayrı yanlış tutum için şunları yazar: “Bireysel objelerin metafiziğin kendi başına merkezi bir konusu olmasına direnenler için başka bir seçenek yoktur: Objeye ya aşağıdan değersizleştirilecek ya da yukarıdan aşırı değerli kılınacaktır. Objeye ya derinlerde yatan bazı ilksel elementlere indirgenecek, ya da yanılgılı bir biçimde doğrudan verilenle yer değiştirilerek gizemli bir takviye olarak resmedilecektir.” (Harman 2011a: 13).

III. Yoldaki Güçlükler

Peter Heft, kitabında Graham Harman’ı anlatacağı bölüme başlarken düşünürün Kant’la ilişkisini özetleyen şu paragrafa yer verir: “Eğer Kant, (...) felsefenin jokeriye Graham Harman da felsefenin Batman’idir. Kant dünyayı insan düşüncesiyle ilişkisine indirgemeyi isterken, Harman insan düşüncesinden tümüyle bağımsız obje-obje etkileşiminin kurduğu bir dünya imgelemek ister, Kant aşkınsal idealizmi kucaklamak isterken Harman realizmi metafizik açıdan güvenilir bir pozisyona dönüştürmek ister, ve Kant nümenal’in bilinemez olduğunu söylerken Harman nümenali Gerçek kılmak ister.” (Heft 2016: 24).

Buraya kadar anlatılanlar ışığında, Harmancı gerçekçiliğin temkinli bir eleştirisini yapmak için belli koşulların oluştuğunu ileri sürebiliriz. Bu eleştiri temkinli

⁵ Harman’a göre Bruno Latour da bu tutumun temsilcileri arasındadır.

olmalıdır çünkü, bir yandan Harman’ın (Meillasoux ile uyumlu olarak) dikkat çektiği Kantçı epistemolojinin olumsuz sonuçlarına ilişkin dikkat çektiği noktalar haklı bulunabilir türdendir, ama öte yandan Kantçı epistemolojinin olumsuz sonuçlarını eleştirmenin “sonuçlara öykünmek (*appeal to consequences*)” türünden bir biçimsel olmayan mantık hatasına düşmesinin kabul edilemeyeceğini de fark etmek gerekecektir. Kantçı epistemolojinin tüm gerçekliği insan merkezli bir aşkınsal idealizmin kavramlarına hapsedtiğini tespit etmek ayrı, bu epistemolojinin yanlış olduğunu göstermek ise apayrı birer temelledirme güclüğü olarak durmaktadır. Harman’ın fenomenal dünyaya ilişkin spekülative betimlemelerinin bilimsel önermelerin nesnel gerçekliğini geri kazanmak için önemli bir çaba olduğunu kabul etmekle, bu geri kazanımın nasıl olanaklı olacağına ilişkin temellendirmenin henüz yapılamadığını söylemek eşit ölçüde geçerli iki farklı yargıda bulunmak anlamına gelir. Çünkü ikincisi Kantçı aşkınsal kategorilerin yetkin bir eleştirisini gerektirir ki bunun henüz gerçekleşmediği açıktır. Harman’ın imgelediği türden bir fenomenal dünyada objelerin objelerle ilişkisini düşünürken Kant’ın aşkınsal kavramlarından muaf bir dilin geliştirilmesi olanaklı mıdır? Eğer bu olanaklı değilse, obje-merkezli bir ontolojinin epistemoloji içinde eritilmesine karşı gerçekçi itirazın temellendirilmesi nasıl yapılabilir?

Spekülative gerçekçiliği Whiteheadci bir süreç ontolojisi üzerinden izleyen Shaviro’ya göre projenin başarısı büyük ölçüde yukarıda sözü edilen türde yetkin bir Kant eleştirisinin yapılabilmesine bağlıdır. Shaviro henüz elde olanın “negatif bir tez” olduğunu, gerçekçi bir metafizin aynı zamanda Kant’tan bağımsızlaşmayı başarabilmiş “pozitif bir tez”e gereksinim duyduğunu ileri sürer. Shaviro, Meillasoux’la başlayan bu araştırma programının temel misyonu için –Marx’ı anımsatacak bir ironiyle– şöyle yazar: “Filozoflar bu güne dek çeşitli biçimlerde yalnızca korelasyonist döngüyü tanımladılar, asıl sorun bu döngüden dışarı çıkabilmektir.” (Shaviro 2014: 68).

Shaviro’ya göre, Kantçı bilinemezlik ya da kendisinin deyimiyle “... (Kant’ın çizdiği sınırlardan)⁶ geriye kalanla yetinecek bir gerçekçiliğin çağdaş felsefede yarattığı hayal kırıklığı”, ancak negatif bir tutumla korelasyonizm eleştirisiyle yetinmekten vazgeçip, pozitif bir ontoloji ve yine pozitif bir epistemoloji önermeyi gerektirmektedir (2014: 68). Shaviro burada sözünü ettiği pozitif ontolojik tezin, şeyleri yalnızca insan kavramsallaştırmalarından bağımsız varoluşlarıyla değil, şeylerin kendi-içlerinde nasıl organize oldukları ve onları olanaklı kılan etkileşimsel koşulların nasıl bir süreç izlediğine ilişkin de insancı şemalardan kurtulmayı başarmış bir dile gereksinim duyacağını yazar. Harmancı tez önerisi, Shaviro’ya göre bu bağlamda olumlu bir çabadır ve aslında Kant’ı tümüyle bir tarafa atmak yerine –tam tersine– Kantçı nümenal bilinemezliği insanın kendinde şeylere erişimine ilişkin bir olanaksızlıktan ziyade, insan da dahil her bir obje için (şey’in şeylerle ilişkisi) her zaman hakkında konuşulan şey’de konuşmanın tüketemeyeceği (karşılaşmaların tüketemeyeceği demek daha doğru) bir yanın kalacağını kabul etmeye doğru bir genişletme anlamına gelir (2014: 70). Böylece, Shaviro’nun vurguladığı gibi, objelerin insan zihninden bağımsızlığını ilan etmenin Harmancı anlamı, objelerin *gerçek objeler* olarak değil her zaman *duyumsal objeler* olarak düşünülmesi, ancak bunun salt insana ait bir olanaksızlık olmaktan çok objenin objeyle ilişkisini de bağlayan gerçekliğin nesnel bir ifadesi olarak düşünülmesi amaçlanmaktadır.

Ferraris, *Yeni Realizm için Manifesto*’nun (*Manifesto for New Realism*) ilk sayfalarını Kant’ın *planlanmamış* etkisinin postmodernizme nasıl dönüştüğünü, benzer biçimde postmodernizmin planlanmamış bir etkisi olarak da günümüz felsefi, etik ve politik dinamiklerini doğrudan belirleyen yıkıcı bir popülizme nasıl evrildiğini açıklamaya ayırır (*Bkz.* Ferraris 2012). Dolayısıyla, bugün deneyimlediğimiz ve felsefeden siyasete, etikten gündelik yaşama kadar belirleyici olan, bir anlamda, ‘her şey mübah’ tutumunun öngörülmedik dolayımlardan geçerek Kant sonrası tüm yaşamı kuşattığı söylenebilir. Ferraris bu tablonun yakın ve kasıtlı nedeninin postmodernizm olduğunu düşünmez; daha çok postmodernizmin sağladığı iklimde kendine sağlam bir

⁶ Parantezli ifade bana aittir (ÇB).

ideolojik dayanak bulan popülizmdir sorumlu olan. Broidotti'nin 'insan sonrası' olarak adlandırdığı bu dönem kendini içinde bulduğu çok yönlü yıkıcılıktan kurtarmak için gerçeklikle ilgili yeni bir tavra gereksinim duymaktadır. Ferraris için bu çaba, bir anlamda, totaliter hırsından arınmış alçakgönüllü yeni bir aydınlanma olarak okunabilir: “Aydınlanma, bugün, hala bir dayanak ve insanlığa imana gereksinim duymaktadır; ama bu insanlık kurtarılmayı bekleyen düşmüş bir tür olarak değil de evrilmekte olan ve yolda akılla donanan bir hayvan türü olarak alımlanacaktır.” (2012: 21).

KAYNAKÇA

- BRAIDOTTI, R. (2013). *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap.
- FERRARIS, M. (2012). *Manifesto of New Realism*, trans. by Sarah De Sanctis, New York: Sunny Press.
- GRATTON, P. (2014). *Speculative Realism*, London: Bloomsbury Publishing.
- HALLWARD, P. (2011). “Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux’s After Finitude”, *The Speculative Turn*, ed. by Levi Bryant, Nick Srnicek & Graham Harman, Melbourne: re.press series.
- HARMAN, G. (2011a). “On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy”, *The Speculative Turn*, ed. by Levi Bryant, Nick Srnicek & Graham Harman, Melbourne: re.press series.
- HARMAN, G. (2011b). *The Quadruple Object*, Winchester, England: Zero Books.
- HEFT, P. (2016). “The Philosopher’s New Clothes: An Introductory Survey into Object-Oriented Ontology”, Yayınlanmamış Denison University Yaz Okulu Projesi Notları, Erişim Tarihi: 20.06.2017 (<http://www.petersaysstuff.com/wp-content/uploads/2016/08/The-Philosophers-New-Clothes-An-Introductory-Survey-into-Object-Oriented-Ontology.pdf>).
- KANT, I. (1929). *Critique of Pure Reason*, trans. by N. K. Smith, London: Macmillan.
- MEILLASSOUX, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. by Ray Brassier, London: Continuum.
- SHAVIRO, S. (2014). *The Universe of Things: On Speculative Realism*, London: University of Minnesota Press.

Makale Geliş | Received: 10.07.2017
Makale Kabul | Accepted: 16.08.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.349136

Funda NESLİOĞLU SERİN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun-Türkiye
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Samsun-Turkey
orcid.org/0000-0001-9751-8946
efunda@omu.edu.tr

David Hume'un "İntihar Üzerine" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" Denemeleri

Öz

"İntihar Üzerine" (Ek 1) ve "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" (Ek 2) denemeleri, David Hume'un din bağlamında dogmatik inanışları, uslamaları ve keskin bir biçimde eleştirdiği yazılarıdır. Görgül felsefesinin temel doğruları ve izlediği kuşkucu yöntem uyarınca ortaya koyduğu sonuçlar, bu denemelerin hem yayımlandıkları dönemde hem de sonrasında pek çok olumsuz eleştiriyle karşılaşmasına yol açmıştır. İnsanın doğasına ilişkin her türlü konuyu soruşturma niyetliliği ile yola çıkan Hume, dogmatik dinin ve uygulamalarının köklendiği inanışları ve uslamalarını da aynı niyetle irdelemiştir. Özellikle döneminde yaşanan toplumsal sorunların bu dogmalara duyulan kuşkusuz inançlardan köklendiğini göstermeye çalıştığı bu iki denemenin, yine aynı dogmalara dayanarak eleştirilmesi, basımının engellenmesi ve metinlere müdahale edilmesi ise ironiktir. Bu çalışmada, Hume'un her iki denemedeki savlarının bir çözümlemesi değil, denemelerde ele alınan sorunun ne kadar gerçek olduğu, bu iki denemenin yayınlanma süreci örnek gösterilerek incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hume, İntihar, Ruh, Ruhun Ölümsüzlüğü, Din.

David Hume's Essays "On Suicide" and "The Immortality of Soul"

Abstract

The essays "On Suicide" and "On the Immortality of the Soul" are the works of David Hume in which he criticized severely the dogmatic beliefs and reasonings within the domain of religions. The convictions in the essays that resulted from the basic truths of the empirical philosophy and its skeptical method caused many deprecating criticisms both in their publication era and in later times. Starting with a will to investigate any topics concerning the human nature, in the same mood, Hume examined the beliefs and reasonings in which the dogmatic religion and its applications have been rooted. It would be ironical to condemn these two essays, prevent their publications and change their contents just depending the same dogmas that Hume tried to show that social problems of his age aroused from the strict beliefs in those dogmas. In this paper, instead of an mere analysis of the claims of Hume, it would be argued that how the problematic of the essays are real by recounting the publication story of them.

Keywords: Hume, Suicide, Soul, Immortality of Soul, Religion.

David Hume’un “İntihar Üzerine” (Ek 1) ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” (Ek 2) başlıklı denemeleri, sadece içerdiği uslamalarla değil, bir yandan da yayın serüveniyle de insanlar üzerinde önemli bir etki uyandırmıştır.¹ Özellikle Hume’un biyografik kaynakları bize bu serüvenin ayrıntılarını vermekle kalmayıp, her iki denemesindeki felsefi savlar irdelenirken, dönemin toplumsal ve tarihsel koşullarının bilinmesi gereğine işaret ediyor. Ancak sonraki dönemlerdeki çözümler ve eleştirilerin pek çoğunun sözkonusu koşulları çoğu zaman gözardı ettikleri ve bu yüzden de örneğin sadece Hristiyanlık dininin kaynaklarına başvurarak Hume’un savlarını çürütmeye çalıştıkları gözlemleniyor. Oysa Hume’un diğer bazı yazıları gibi “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” denemeleri de, saf felsefi metinler olarak ele alınmasının sakıncalar doğurabileceği bir bağlama sahiptir. Bu yazıda, Hume’un bu iki denemesindeki savlarının Tanrının varlığına/yokluğuna ilişkin bir tartışmayı değil², insan eylemlerini yönlendiren dinsel “ilkelerin” ve inanışların hangi temellere dayandığına yönelik kuşkuca bir soruşturmayı içerdiği savunulacaktır.

Hume’un “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” denemeleri, günümüzde *Beş Tez (Five Dissertations)* adıyla bilinen, Hume’un kaleme aldığı beş denemeden oluşan bir derleme içerisinde 1756’da yayımlandı. Aslında Hume, “Doğal Dinin Tarihi” (*The Natural History of Religion*), “Tutkular Üzerine” (*On the Passions*), “Trajedi Üzerine” (*On Tragedy*) ve “Geometrinin Metafizik İlkeleri Üzerine”yi (*On the Metaphysical Principles of Geometry*) içeren dört denemenin bulunduğu bir derlemeyi *Tezler* olarak yayımlamak istemiş, hatta basımı için yayıncı Andrew Millar’a³ göndermişti. Ancak o sıralarda karşılaştığı Lord Philip Stanhope’un⁴ ısrarlı uyarıları sonucunda, “Geometrinin Metafizik İlkeleri Üzerine” başlıklı yazısındaki uslamalarında bazı hatalar olduğuna ikna olmuştu (Greig 1932: 1772). Bu yüzden, Hume yazısını derleme kitaptan çıkarmaya karar verdi ve kararını da Millar’a bildirdi.

¹ Hume’un söz konusu denemelerinin Türkçeye çevirisi için kullanılan metin: Hume, David (1993). *Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.

² Özellikle “İntihar Üzerine” denemesiyle ilgili olarak Mossner, Hume’un bu metinde felsefi tanrıcılığı (*philosophical theism*) kabul ettiğini düşünür. (Mossner 1980: 332)

³ Andrew Millar (1705-1768), 18. Yüzyılın en önemli yayıncılarından biridir.

⁴ Lord Philip Stanhope (1714-1786), dönemin en ünlü matematikçilerindendir.

Ancak Millar’ın, kalan metnin hacim olarak bir kitap olmaya yetmeyeceğini Hume’a söylemesi üzerine, Hume bu eksikliği gidermek amacıyla, 1755’te yazdığı ve kendi deyimleriyle aslında hiçbir zaman yayınlamayı düşünmediği “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine”yi kitaba eklenmek üzere Millar’a teslim etti (Fieser 2005: 52-3). Böylece beş yazının bulunduğu ve *Beş Tez* olarak bilinen ve (1) “Doğal Dinin Tarihi”, (2) “Tutkular Üzerine”, (3) “Trajedi Üzerine”, (4) “İntihar Üzerine” ve (5) “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine”den oluşan kitabın önbakısı yapıldı (Fieser 2005: 40-1).

Derlemenin (*Beş Tez*) önbaskılarını okuyan dönemin etkili bazı isimlerinin yazıları öfkeyle karşılaşması, Hume’un aslında ölümünden sonra yayınlamasını dilediği “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” ile ilgili sezgilerinde ne kadar haklı olduğunu kanıtlıyordu. Bu tepkilerin ardından Hume ve yayıncısı Millar, belki de kendilerine karşı açılacak davalardan çekindikleri için, baskısı gerçekleşmiş kopyalardan sözkonusu iki yazıyı çıkarmaya karar verdiler. Bunların yerine, Hume yeni ve masum bir deneme yazdı (*Essay on the Standard of Taste*) ve kitaba eklendi. Yeni haliyle derleme, *Dört Tez (Four Dissertations)* başlığıyla 1757’de yayınlandı. *Dört Tez*, bu haliyle o dönemde sadece bir kez basıldı.

Hume’un “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” denemelerinin yer aldığı ilk baskı ortadan kaldırılmadan önce bir ya da iki kopyası saklanarak korunduğu anlaşılıyor. Hume’un William Strahan’a yazdığı mektupta da sözünü ettiği gibi, Millar bütün kopyaların imha edildiği konusunda Hume’a garanti vermiş, sadece Andrew Mitchell’e gönderilen bir kopyanın olduğunu söylemişti. Hume da Millar gibi, bu kopyanın güvende olduğu konusunda ikna olmuştu. Ancak daha sonra, bu iki denemenin bir kopyası ortaya çıktı. 1756’daki ilk baskıdan alınmadığı açık olan el yazması kopyadan gerçekleştirilen korsan baskı, geniş bir okur çevresine ulaştı.

1756’daki *Beş Tez*’in baskısından “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” başlıklı denemelerin çıkarılmasıyla ilgili bir başka açıklama da, denemelerin bu baskısının devlet yetkililerince durdurulmuş ya da Hume’un devletin

uygulayabileceklerinden duyduğu *endişe*⁵ ile kendisinin vazgeçmiş olduğu yönündeydi (Mossner 1980: 323-24).⁶ Sonraki yıllarda derlemenin tekrar basılması için ünlü bir kitapçıya bir vasiyet bırakılmış, ancak bunu yapmayı reddetmesi üzerine başka yayıncılara önerilmişti. Britanya’daki “vatanperver ve iyiliksever yayıncılar, yurttaşlarını olumsuz etkileyebilecek böylesine ulusal bir kötülüğün doğmasını engellemeyi sürdürürlerken”, 1770’de, iki yazıdan oluşan derleme Hollanda’ya ulaşmıştı bile (Laicus 1777: 322-28 ve Fieser 2005: 53). Bu sırada yazarın adı belirtilmemiş Fransızca bir kopyası el altından dolaşmaya başlamıştı (1770). Hume’un bu Fransızca çeviriyle hiçbir ilgisinin olmadığı, 1772’de Strahan’a yazdığı bir mektuptan açıkça görülüyor (Mossner 1980: 330-31). İngilizcesi ise, yedi yıl sonra 1777’de Britanya’ya geri geldiğinde ancak kamuya sunulabilmişti. Bu Britanya’ya dönüşle birlikte, sözkonusu iki yazının halk üzerindeki tehlikeli ve olumsuz etkisi her nedense birden yok olmuş, Hume ise “insancıl, iyi ve sosyal” bir kişilik olarak yurttaşlarının dostluğunu kazanıvermişti. Ancak 1777’deki yurda geri dönüş ve tekrar okuyucuların dikkatine sunuş, pek de masum bir girişim olarak gerçekleşmedi. “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” başlıklı yazılar, 1777 baskısında bir şekilde bozulmuş ve fiyatı da son derece artmış olarak insanların karşısına çıktı. Bu kopyaya ise, eleştirel notlar da eklenerek 1783’te tekrar ve bu sefer çok sayıda basıldı. Yazar olarak Hume’un adının açıkça belirtildiği, ancak izinsiz bir biçimde yapılan bu baskıda, adı belli olmayan bir editörün Hume eleştirisi ve Rousseau’nun *La Nouvelle Heloise*’den intihar konusuyla ilgili seçkiler yer aldı.

Hume’un toplu eserlerinin 1874’teki baskısının giriş kısmında Thomas Grose, *Beş Tez*’in üzerinde düzeltmeler yapılmış bir kopyasına eriştiğinden söz eder. İskoçya Milli Kütüphanesi’nde, *Beş Tez*’in orjinal cildine iliştirilmiş bir düzeltmeler listesinin bulunduğunu, bu düzeltmelerin Hume tarafından yapılmış olduğunu ve düzeltisi yapılan yazılardan birinin de “Ruhun Ölümsüzlüğü” olduğunu söyler. Bu kopya, o tarihten bu

⁵ Hume’un Kilise Tarihi konusunda bir kitap yazma fikrinden yeni düşmanlar kazanmamak için benzer bir endişeyle vazgeçtiği biliniyor. Oysa o dönemin önde gelen bazı düşünürleri (D’Alembert, Helvétius, vd.) Hume’u böyle bir tarih kitabı yazımı konusunda sık sık cesaretlendirmişlerdi. *Bkz.* Mossner 1980: 484-86

⁶ Ayrıca *bkz.* Mossner 1950: 37-57

yana kayıptır (Mossner 1980: 322).⁷ Ancak, sözkonusu iki denemenin bir kopyası ise bir süre önce gün yüzüne çıktı. Metin üzerinde ondokuz düzeltme yapılmış olduğu ve bu düzeltmelerdeki el yazısının ise Hume’a ait olduğu saptandı. Düzeltmelerle birlikte tekrar gözden geçirilmiş bu kopyayı Hume yayıncı William Strahan’a göndermiş ve Strahan bu kopyayı baskıya sokmayıp ortadan kaldırmıştı. *Beş Tez*’den çıkarılan iki yazıya ait Hume tarafından muhafaza edilmiş bu sayfalar, yayınlanmış *Dört Tez*’in içindeydi ve büyük olasılıkla Hume’un ölümünden sonra eklenmişti. Hume’un yaptığı düzeltmelerin bulunduğu bu kopya, İskoçya Milli Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Sayre-McCord 2006: xxxiv-xxxv) ve sözkonusu bu düzeltmeler iki denemenin ancak 20. yüzyıldaki baskılarında yer almaktadır.

“İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” denemelerinin neden böylesine çetrefilli bir yayın macerasının olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışılırken, dönemin toplumsal özelliklerini dikkate almadan sadece Hume’un savlarına başvurmanın yetersiz kalacağı açıktır. Her şeyden önce bu denemelerin, modern toplum oluşurken dinin nasıl bir role sahip olabileceği tartışmasında belli bir yaklaşımı temsil etmesiyle sembolik bir öneme sahip olduğu inkar edilemez. Hume’un din ile ilgili genel tutumunu belirleyen, döneminin dogmatik ya da başka bir deyişle “popüler din”in öğretilerine ve uygulamalarına karşı oluşudur. Böyle bir tutumu benimsemesinin en temel nedeni, dogmatik dinin öğretilerinin usallıktan uzak içeriğinin, insanları, toplumsal yaşamı nasıl olumsuz yönde etkilediğini gözlemlemiş olmasıdır. Hume, dinsel konuları incelediği diğer metinlerinde olduğu gibi “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” denemelerinde de popüler dinin öğretilerindeki uslamlama hatalarını göstermeye çalışmıştı. Ancak bu denemeleri diğerlerinden farklı kılan, sadece felsefi uslamlamalar ortaya koymakla yetinmeyip, kimi zaman son derece edebi sayılabilecek bir üslubu benimsemesi, kimi zaman ise sıradan insanların bile kolaylıkla sorunu kavramasını sağlayacak örnekler ve benzetmeler vererek konuyu irdelemesidir. Hume’un dinsel konuları ele alış biçimiyle ilgili olarak genel görüş, egemen görüşün baskıcı yaklaşımları ve dönemin koşulları gereği dine açıktan bir eleştiri getirmenin

⁷ Kayıp kopya ile ilgili daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Grose ve Green 1874-1875: 71.

güçlüğü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hem bu yazının konusunu oluşturan denemeler hem de din konusundaki soruşturmalarını içeren Hume’un diğer çalışmaları, dinsel inanışların sistematik ve eleştirel olarak ele alındığı ilk metinlerden olması itibari ile tarihsel bir öneme sahiptir. H.E. Root’un da belirttiği gibi Hume’un bu çalışmalarının günümüzde “din felsefesi” olarak anılan alanın başlangıcını oluşturduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır (Root 1995: 13).⁸

Hume’un dinsel konulara ilgisi, daha çok dinlerin insanlar üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Bu etkinin neliğinin soruşturulması, bir yandan böylesine yaygın bir etkiyi doğuran dinlerin araştırılmasını, diğer yandan da insanların neden dinlere ihtiyaç duyduklarının açığa çıkarılmasını gerektiriyordu. Bu yönüyle Hume’un dinsel konulardaki usamlamaları, insanın doğasına yönelik soruşturmalarının bir boyutunu oluşturduğu söylenebilir. “Dinin Doğal Tarihi” başlık yazısının girişinde Hume bu durumu şöyle dile getirir:

Dinle ilişkili her soruşturma son derece önemli olmakla birlikte, üstünde durmamız gereken özellikle iki soru vardır: dinin akıldaki temeli ve insanın doğal yapısındaki kökeni. Ne mutlu ki, en önemli soru olan birincisi, besbelli, hiç değilse apaçık bir çözüme bağlanır.... Fakat dinin insanın doğal yapısındaki kökeniyle ilgili olan, öteki soru biraz daha güçlük çıkarır (Hume 1995: 33).

Hume’un dinsel konulardaki görüşlerini şiddetle eleştirenlerin ortak ilgisi Hume’un dindarlığı ve/veya Tanrıya inanıp inanmadığı konusunda kesişiyordu. Oysa Hume’un yazılarında ne kendi inancıyla ilgili bir açıklamaya ne de başkalarının inaçlarına duyulan bir merakın izlerine rastlıyoruz. Aksi savların çıkış noktasını oluşturabilecek Hume’un *Dinin Doğal Tarihi*’nin giriş kısmındaki şu sözleri ise, kendi başına değil, diğer yazılarıyla birarada ve o dönemin egemen anlayışı ve toplumsal özelliklerini dikkate alarak yorumlanmayı gerektiriyor:

Doğanın bütün çatısı, zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıçılık ve Dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalmaz (Hume 1995: 33)

⁸ Root’un bu yazısı, 1957’de Stanford Üniversitesi Yayınları tarafından basılan Hume’un *Dinin Doğal Tarihi* kitabında editörün notu olarak yayınlanmıştır.

Hume’un “Dinin Doğal Tarihi”, “Din Üstüne Söyleşiler”, “İntihar Üzerine” ve “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine” gibi denemelerinde asıl neyi amaçladığının sorusuna verilebilecek en gerçekçi cevap, Hume’un kendi ifadesiyle “dinin akıldaki temeli ve insanın doğal yapısındaki kökeni”ni soruşturmak olduğudur (Hume 1995: 33). Dolayısıyla, insanların Hume’un neye inandığını merak etmesinden önce insanların nelere nasıl inandığını açıklamasındaki başarıyı anlamaya çalışması, en azından Hume’un genel olarak felsefe ile ilişkisi düşünüldüğünde, daha isabetli olacaktır. Bu bağlamda baktığımızda, sözkonusu metinlerde Hume’un sadece dinsel ilkeleri, öğretileri eleştirmek için değil, toplumsal olanı biçimlendirme iddiası taşıyan bu tür öğretilerin barışçıl sonuçlara yol açmamış ve açamayacak olduğunu göstermeyi hedeflediği görülüyor. Böyle bir saptamanın ardından Hume’un neden dinsel bir temele dayanmayan özerk bir ahlak öğretisinin olanaklılığını araştırdığı daha iyi kavranabilir. Bu türden bir arayışın özünde, bütünüyle toplumsal barış ortamını sağlayabilecek ilke ve değerlerin, sadece usa dayalı olarak oluşturulabileceği savı bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Hume gibi görgül bir felsefede bile çağın egemen havası ile felsefi doğrular arasında bir sarkaç salınımı gözlemlenmektedir. Filozofu eleştirmenin kolay yolu onu yaşadığı dönemin değerleriyle mahkum etmekten geçerken, bu eleştiri için ödenen bedel felsefi doğrudan vazgeçmeye kadar uzanmaktadır. Uygun olan yolun hangisi olduğunu felsefeye düşünmeye duyulan bağlılık gösterecektir.

Ek 1: David Hume, “İntihar Üzerine”⁹

Felsefeden doğan önemli bir üstünlük, boş inanç ve yanlış dinin üstesinden gelebilen etkileyici bir panzehire dayanır. Bu ölümcül rahatsızlığa karşı sunulan diğer tüm çareler yararsız ya da en azından güvenilmezdirler. Yaşama dair pek çok amaca yalnızca hizmet eden basit iyilik duygusu ve yaşam deneyimi, burada boş şeyler olarak görülmektedir: Günlük yaşam kadar tarih de, görev ve iş yapma konusunda en güçlü yetenekle donatılmış, ancak yanlışlığı apaçık boş inançlar karşısında bile bir esir gibi elpençe divan duran insan örnekleriyle doludur. Başka her yaraya merhem olan neşe ve iyi huyluluk bile, böyle öldürücü bir zehire çare olmaz; özellikle, doğanın bu zengin armağanlarına çoğunlukla sahip olmalarına rağmen, tıpkı çoğu sevinçlerinin sözkonusu ısrarcı davetsiz misafir tarafından lanetlendiğini hisseden kadınlarda gözlemlediğimiz gibi. Ancak doğru felsefe zihnin mülkiyetini bir kez ele geçirdiğinde, boş inançlar da etkin bir şekilde zihinden dışlanır; ve bu düşmana karşı felsefenin kazandığı zaferin, insan doğasına özgü zaaf ve kusurlardan çok daha eksiksiz olduğu kesinkes söylenebilir. Kökleri huy ve düşkünlüklere dayanan sevgi ya da öfkeyi, ihtiras ya da hırsı, en doğru akıl bile nadiren bütünüyle düzeltebilir. Fakat gerçek felsefe, üstün güçlere dair daha adil bir fikir uyandırdığında, yanlış kanılar üzerine kurulmuş boş inançlar da derhal yok olmalıdır. Hastalık ve ilaç arasında yarış, burada daha çok başabaştır: Ve ilacın yanlış ve bozuk oluşu dışında hiçbir şey ilacın etkili olmasını engellemez.

Burada, şu ahlaksızlığın muzır eğilimini ortaya sererek, insan zihnini iyileştiren felsefenin değerini abartmak gereksiz olacaktır. *Tully*,¹⁰ boş inançlara kapılmış biri, yaşamdaki her olayda, her alanda sefil biridir der. Hatta mutsuz ölümlülerin diğer tüm kaygılarını uzaklaştıran uykunun kendisi bile ona yeni korkular getirir; rüyalarını sorgularken ve gelecekteki felaketlere ilişkin karanlık kehanetlerin o hayallerinde bulur bu korkuları. Eklemeliyim ki, sefilliğini sadece ölüm sona erdirebilir olmasına rağmen, bu limana sığınmak için cesaret göstermez; fakat boş bir korkudan dolayı, lütfkâr varlığın kendisine bahsettiği gücü kullanıp da yaratıcısının gücenmesine yol açmamak için, sefil bir varoluşu yine de sürdürür. Tanrının ve Doğanın armağanları, bu zalim düşman tarafından bizden çalınmaktadır ve sadece tek bir adım bizi acı ve keder ülkesinden kurtaracakken, savurduğu tehditler, çoğunlukla kendisinin yarattığı nefret duyulan bir hayata bizi zincirlerle daha bir sıkı bağlar.

Yaşamın felaketlerinin bu vahim çareye başvurmayı zorunlu kılmasında olduğu gibi, eğer kendileri için tasarladıkları ölüm türünden dostlarının yersiz ilgisiyle yoksun kalmışlarsa, amaçlarına ulaşmak üzere herhangi bir biçimde bir daha denemeyi nadiren göze aldıkları ya da nadiren ikinci bir kez bu kadar çok cesareti toplayabildikleri gözlemlenmiştir. Ölüm korkumuz öylesine büyüktür ki, ne zaman bir biçimde ortaya çıksa, düşler de bu korkuya aracı edilmişse hem de, yeni korkular eklenir korkumuza ve o cılız cesaretin de hakkından gelir. Fakat bu doğal ürkeklige boş inançların tehditleri de

⁹ Çeviren: Funda NESLİOĞLU SERİN.

¹⁰ (Çev.) Hume’un yaşadığı dönemde, Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-43) için kullanılan lâkap.

eklendiğinde, hiç şüphesiz, insanların kendi yaşamları üzerindeki iktidarı da tamamen ellerinden alınır; çünkü derin bir istekle sahip olduğumuz birçok haz ve zevk, bu zalim hükümdar tarafından bizden koparılıp uzaklaştırılır. Burada; intihar karşıtı tüm yaygın görüşleri inceleyerek ve bütün eski filozofların düşüncelerine göre suç ya da kabahat işlemek olan intihar eylemini, bu ithamların her birinden bağımsız tutulabileceğini göstererek, insanların doğuştan sahip oldukları özgürlüğü onlara geri vermeye çalışalım.

İntihar suç oluşturan bir eylem ise, bu, ya Tanrı’ya, ya komşularımıza ya da kendimize karşı yükümlülüklerimizle ilgili bir ihlal olmalıdır.

İntiharın, Tanrı’ya karşı yükümlülüğümüzün bir ihlali olmadığını ispat etmeye, sözünü edeceğimiz şu düşünceler yeterli gelebilir. Yüce yaratıcı, maddesel dünyayı yönetmek için genel ve değişmez yasalar belirlemiştir; en büyük gezegenden maddenin en küçük parçacığına kadar tüm cisimler varlıklarını, kendilerine özel bir çevrede ve işlevsellikle bu yasalar sayesinde sürdürürler. Hayvanlar dünyasını yönetmek için ise, bütün canlı varlıkları bedensel ve zihinsel güçlerle, duyularla, tutkularla, arzularla, bellek ve düşünce gücü ile donatmıştır; bu güçler, yazgıları olan yaşamları boyunca onları harekete geçirir ya da düzene koyar. Maddesel dünya ve hayvanlar dünyası için olan bu ayrı ilkeler sürekli birbirlerinin haklarına tecavüz ederler, karşılıklı olarak biri diğerinin etkinliğini yavaşlatır ya da hızlandırır. İnsanın ve tüm diğer hayvanların güçleri, kendilerini kuşatan cisimlerin doğası ve özellikleriyle engellenir ve yönlendirilir; bu cisimlerin değişmeleri ve eylemleri, tüm hayvanların etkinlikleriyle sürekli başkalaşır. İnsanın yeryüzündeki geçişi nehirlerle kesilir ve nehirler doğru bir şekilde yönlendirildiğinde, insanın hizmetindeki makinelerin hareketine yardımcı olurlar. Fakat maddesel ve hayvansal güçlerin kendi alanları bütünüyle ayrık tutulmazlar; bu, yaratılıştaki düzensizlik ve uyumsuzluk olmamasından dolayıdır: Aksine, cansız varlıklar ile canlı varlıkların bütün farklı güçlerinin kaynaşmasından, birliğinden ve zıtlığından, en üstün aklın en güvenilir kanıtını verebilen şaşırtıcı bir düzen ve uyum doğar.

Tanrı’nın takdiri bir etkinlikte doğrudan doğruya görünmez, zamanın başlangıcından itibaren yapılmış genel ve değişmez yasalarla her şeyi yönetir. Bütün olanlar, bir anlamda yüce varlığın etkisini bildirir: Onlar, hep yüce varlığın yarattıklarına bahşettiği güçle ilerlerler. Kendi ağırlığı nedeniyle çöken bir ev, ne insanların marifetinin ötesinde Tanrı’nın takdiriyle yıkılmıştır; ne de insani yeteneklerin Tanrı’nın hareket ve yerçekimi yasalarındaki ustalığından daha az oluşu nedeniyle. Tutkular harekete geçtiğinde, düşünce emreder, kollar ve bacaklar ise itaat eder; Tanrı’nın tüm etkinliği bundan ibarettir; ve Tanrı evrenin yönetim biçimini, cansızlar kadar canlılar için de olan bu ilkeler temelinde oluşturmuştur.

Bir bakışta evrenin en uzak yerlerini ve zamanın en eski dönemlerini gören sonsuz varlığın gözünde her olay benzer önemdedir. Evreni yöneten genel yasalardan muaf tuttuğu ya da bize göre önemli olup da kendisinin dolaysız eylem ve etkinliği için özel olarak kendine sakladığı bir olay yoktur. Devletlerde ya da imparatorluklardaki köklü değişimler, insanların küçücük kaprislerine ya da tutkularına bağlıdır; insanların yaşamları da küçücük bir solunum ya da yiyecek kazasıyla, güneş ışığı ya da fırtınaya rastlanmasıyla kısılır ya da uzar. Doğa, gelişimini ve işleyişini yine de sürdürür; genel yasalar Tanrı’nın özel istemleriyle ihlâl edilmiş olsa bile, bu, gözlemin tamamen insana

ait oluşunu gözden kaçırarak bir tutumun ardından gelir. Bir taraftan, doğa koşulları ve evrenin diğer cansız parçaları, insanların belli ilgilerinden ve durumlarından bağımsız olarak hareketlerini sürdürürler; öyle ki, insanlar, maddenin birçok sarsıntılarında bile kendi yargılarına ve takdirlerine güven beslerler ve huzura, mutluluğa kavuşmak ya da korunmak için kendilerine bahşedilen her yeteneği kullanırlar.

Bu ilkenin anlamı; acı ve ızdırap nedeniyle huzursuz ve bezgin bir insan, ölümün doğal korkutuculuğuyla cesurca başa çıkar ve bu zalim sahneden kaçır demektir: Ben derim ki, böyle biri, ilahi takdir yetkisine tecavüz ettiğinden ve evrenin düzeninde karışıklığa yol açtığından dolayı yaratıcısının öfkesine maruz kalacak mıdır? Yüce Varlığın kendine özgü bir şekilde insanların yaşamlarını sonlandırmak gibi bir hakkı saklı tuttuğunu ve diğerleriyle birlikte bu olayın, evreni yöneten genel yasalara uymadığını mı iddia edeceğiz? Bu açıkça yanlıştır. İnsanların yaşamları diğer canlıları ile aynı yasalara bağlıdır ve bu yasalar da genel madde ve hareket yasalarına tabidir. Bir kulenin yıkılışı ya da bir zehirin zerkesilmesi, en basit bir canlı ile bir insanı eşit derecede öldüreceklerdir: Bir sel, menzilindeki her şeyi ayırım gözetmeksizin sürükleyip götürür. Mademki insanların yaşamları sonuçta hep genel madde ve hareket yasalarına bağlıdır, o halde bu yasalara zarar vermek ya da bu yasaların işleyişini bozmak her durumda suç oluşturduğu için, bir insanın yaşamını sona erdirmesi suç mudur? Fakat bu saçma görünüyor. Bütün hayvanlar kendi sağduyularına ve yeryüzünde yaşamlarını idare etme yeteneklerine güvenirlere ve güçleri yettiğinde doğanın tüm işleyişini değiştirme konusunda tam yetkilidirler. Bu yetkiyi kullanmadan, yaşamlarını bir an bile sürdüremezlerdi. İnsanın her hareketi, her eylemi, bazı madde parçalarının düzeninde yenilik yaratır ve genel hareket yasalarının alışlagelmiş yönünü başka tarafa çevirir. Tüm bu sonuçları biraraya getirdiğimizde, insan yaşamının genel madde ve hareket yasalarına bağlı olduğunu ve bu genel yasaları bozmanın ya da değiştirmenin, ilahi takdir yetkisine tecavüz etmek olmadığını buluruz. Sonuçta, herkesin kendi yaşamını ortadan kaldırma özgürlüğü yok mudur? Dahası, doğanın kendisine bahşettiği o gücü yasal bir biçimde kullanamaz mı?

Bu sonucun bulgularını ortadan kaldırmak için, sözkonusu bu durumun neden ayrı tutulduğuna ilişkin bir gerekçe sunmalıyız. İnsan yaşamı öyle büyük bir öneme sahip midir ki, onu sonlandırmak insan sağduyusu için bir haddini aşma olsun? Oysa evren için bir insanın yaşamı bir istiridyeninkinden daha büyük bir öneme sahip değildir. Öyle bir önemi olsaydı bile, insan doğasının bu düzeni, istiridyeyi insan sağduyusuna tabi kılmış olurdu ve istiridyeye ile ilgili her özel durumda bizi bir karar verme zorunluluğu ile karşı karşıya bırakırdı.

İnsan yaşamının sonlanması yüce varlığın o kadar çok özel yetkisi altında olsaydı, insanlar için yaşamlarını sonlandırmak, yüce varlığın bu hakkına tecavüz etmek olurdu; bu durumda, yaşamı korumaya çalışmak da eşit derecede suç olacaktı. Başıma düşmekte olan bir taşı başka yöne döndürsem, doğanın seyrini bozarım; yüce varlığın genel madde ve hareket yasalarıyla belirlediği süreyi aşır yaşamımı uzatarak, onun özel yetkisini gasp etmiş olurum.

Bir saç teli, bir sinek, bir böcek böylesi bir öneme sahip bu güçlü varlığı yok edebiliyor. Böyle önemsiz nedenlere bağlı olan şeyi, insan sağduyusunun yasal olarak sonlandırabileceğini varsaymak bir saçmalık mıdır?

Bu tür amaçlar üzerinde etkim olsaydı, *Nil* ya da *Tuna* nehrinin akışını başka yöne çevirmek beni suçlu yapmayacaktır. O halde bir miktar kanın doğal mecrasından başka yöne çevrilmesinde suç nerede?

Sürseydi eğer beni sefil edecek bir varoluşu noktalamışım ve yaşamımı sonlandırdığım için kaderden yakındığımı ya da yaratılışıma lanet okuduğumu hayal edebilir misiniz? Böylesi duygusallıklar benden uzak dursun. Ben sadece, insanın yaşamında mutsuz olabileceği ve varlığının sürmesinin uygunsuz olacağını kabul etmeniz gibi bir olguyla ikna olurum. Ancak, hem yararlandığım iyilik için, hem de beni tehdit eden hastalıktan kaçmak için bahşedilen güç için kadere şükrederim: “Tanrı’ya şükrederim ki, hiçkimse hayatta kalamıyor.”¹¹

Böyle bir güce sahip olmadığımızı ve acı ve hastalıkla dolu, utanç ve sefaletle yüklü olmasına rağmen nefret edilen bir varlığın hâlâ sürdürülmesi gerektiğini akılsızca düşünen sizler, kaderden yakınırsınız.

Başıma bir dert geldiğinde, düşmanlarımın kötü niyetinden kaynaklanmış olsa bile bu dert, kadere teslim olmam gerektiğini ve insanların eylemlerinin cansız varlıkların eylemleri gibi yüce varlığın işleri olduğunu öğretmiyor musunuz? Bir aslanın saldırısıyla, derin bir uçuruma düşerek ya da ateşli bir hastalıktan ölmüş gibi, kendi kılıcımla vurulup düştüğümde de ölümüm eşit derecede Tanrı’nın ellerinden olmaktadır.

Kadere boyun eğmek zorunda olursunuz, insanın yeteneğini ve çabasını dışlıyor değil, başıma gelen her felakette bu yetenek ve çabanın yardımıyla felaketten sakınabilir ya da uzaklaşabilirim. Ve benim için bir çare neden diğer çareler kadar başvurulabilir olmasın?

Eğer yaşamım bana ait olmasaydı, yaşamımı yok etmek kadar tehlikeye atmak da benim için suç teşkil ederdi: Bu durumda, ne onur ya da dostluğu en büyük tehlikelere dönüştüren biri *Kahraman* sıfatını, ne de yaşamını noktlayan *Sefil* ya da *Zalim* aynı ya da benzer nedenlerle kınanmayı hak ederdi.

Gücünü ya da yeteneğini yaratıcısından almamış hiçbir varlık yoktur, ne de çok aykırı bir eylemle kaderinin gidişatına müdahale edebilen ya da evrenin düzenini bozabilen biri olabilir. Bu varlığın etkinlikleri, onun saldırdığı olaylar zinciriyle eşit ölçüde Yaratıcının eseridir ve tam da bu nedenle, hep hüküm süren hangi ilke ise, bunun, Yaratıcının en çok değer verdiği ilke olduğu sonucuna varabiliriz. Canlı ya da cansız, akıl sahibi ya da değil, hepsi aynı kapıya çıkar: Gücü, hâlâ yüce yaratıcıdan kaynaklanıyordur ve bu güç, kaderiyle benzer biçimde kavranır. Ne zaman acının dehşeti yaşam sevgisini yense: Ne zaman istemli bir eylem, belirsiz nedenlerin sonuçlarını sezse; bu, sadece onun kullarına verdiği güçler ve ilkeler nedeniyle olmuş olur. Hâlâ ilahi takdir çiğnenmemiştir ve insanın yıkıcılığının erişebileceği noktanın çok uzağında durur.

Eski bir *Roma* inanışına göre dinsizlik, nehirlerin yönünü değiştirmek ya da doğanın ayrıcalıklarına saldırmaktır. *Fransız* inanışına göre dinsizlik, çiçek hastalığına karşı aşı yapmak ya da kendi isteğiyle rahatsızlıklar ve hastalıklar yaratarak ilahi takdirin işini gasp etmektir. Modern *Avrupa* inanışı ise, yaşamımızı sonlandırmanın ve

¹¹ (Çev.) Seneca, *Epistles* No: 12-13 [“Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest.” *Epistulae Morales ad Lucilium*, No: 12].

dolayısıyla yaratıcımıza başkaldırmanın dinsizlik olduğunu söyler. Ben ise, dinsizlik, neden evler inşa etmek, toprağı işlemek ve okyanuslara açılmak olmasın diyorum. Tüm bu eylemlerde, doğanın seyrinde bazı yenilikler ortaya koymak için zihinsel ve bedensel gücümüzü kullanıyoruz ve bu güçlerin hiçbirinden daha fazlası değiliz. O halde bunların hepsi eşit derecede masum ya da suçludur.

Fakat bir nöbetçi gibi ilahi takdir tarafından belirli bir yere yerleştiriliyorsunuz ve görevinizin iptali sözkonusu olmadan burayı terkettiğinizde, yüce hükümdara başkaldırdığınız için suçlu olmuşsunuzdur ve öfkesine maruz kalmışsınızdır. Sorarım, İlahi Takdirin beni bu yere yerleştirdiği sonucunu neden çıkarıyorsunuz? Bana gelince, doğumumu, çoğuşu ve hatta belli başlıları insanın istemli eylemlerine bağlı olan uzun bir nedenler zincirine borçlu olduğumu keşfettim. *Ancak tüm bu nedenleri İlahi Takdir yönlendirdi, evrende hiçbir şey onun izni ve desteği olmadan ortaya çıkmaz.* Öyleyse, kendi isteğimle de olsa ölümüm, onun izni olmadan meydana gelmez, her ne zaman acı ve üzüntü yaşamdan bıktırarak kadar sabrımı zorlasa, en açık ve seçik ifadelerle azledildiğim sonucunu çıkarabilirim.

Elbette beni bu odaya şu anda yerleştiren ilahi takdirdir: Fakat gerçekten düşündüğümde, yerimi ya da nöbet noktamı terketmekten dolayı suçlanmayı hesaba katmaksızın, yerimden ayrılamaz mıyım? Ölünce, beni oluşturan ilkeler evrendeki rollerini yine de yerine getireceklerdir ve bu bir tek kimseyi oluştururken olduğu kadar genel yapıda da eşit derecede işe yarar olacaklardır. Bütüne göre fark, benim bir odada oluşum ile açık havada oluşum arasındaki farktan daha büyük olmayacaktır. Tek değişiklik, benim için birinin diğerinden daha önemli olmasıdır, fakat bu da evren için daha önemli değildir.

Yaratılmış bir varlığın dünyanın düzenini altüst edebileceğini ya da ilahi takdirin işini gasp edebileceğini düşünmek, bir tür dine sövmektir. Sözkonusu varlık, güçlerini ve yeteneklerini yaratıcısından almadığını, onun iktidarına ve yetkesine bağlı olmadığını varsayar. Toplumu bir kişi karıştırabilir, buna hiç kuşku yok, ve bu yüzden de her şeye gücü yetenin öfkesine maruz kalabilir: Fakat dünyanın yönetimi, onun erişebileceği ve zorbalık sergileyebileceği alanın çok ötesindedir. Ve ayrıca toplumu karıştıran o eylemlerden, her şeye gücü yetenin hoşnut olmadığı nasıl belli olur? Tanrı'nın insan doğasına soktuğu ve bize vicdani bir duyarlılık aşıl原因an ilkeler ile kendimizi o tür eylemlerden dolayı suçlamışsak, bu kabahat ve ayıplamaların eşliğinde bunları hep başkalarında da gözlüyorsak belli olur. Öne sürülen yöntemle göre İntihar'ın da bu türden eylemlerden olup olmadığını ve *komşumuza* ve topluma karşı yükümlülüklerimizin bir ihlali mi olduğunu artık irdeleyebiliriz.

Yaşamdan elini eteğini çekmiş biri, topluma zarar vermez. O sadece hayırlı şeyler yapmayı bırakır, eğer bir zararı dokunacaksa da, bu en küçük türden olacaktır.

Toplum için hayırlı olanı yapma yükümlülüklerimizin tümü, bir karşılıklılık ima eder görünüyor. Toplumdan yarar sağlıyorum ve bu yüzden toplumun çıkarlarını gözetmeliyim. Fakat kendimi toplumdaki bütünüyle geri çektiğimde, bundan böyle yükümlü olabilir miyim?

Hayır işleme zorunluluklarımız sürekli olsaydı, bunların kesinlikle bazı sınırları olurdu. Kendime büyük zararlar vermek pahasına topluma küçük bir hayır işlemek zorunda değilim. O halde sefil bir varoluşu, belki de toplumun benden edinebileceği

bazı anlamsız yararlar yüzünden neden sürdürmeliyim? Yaşlılıktan ve hastalıklardan dolayı herhangi bir işten yasal olarak ayrılabilir ve zamanımı tamamen bu felaketlere karşı kendimi savunmakla ve gelecek yaşamımın ızdıraplarını mümkün olduğunca dindirmekle geçirebiliyorsam eğer; bu ızdırapları, toplum için sakıncasız bir eylemle, bir seferde, neden dindiremeyeyim?

Ancak varsayalım, toplumun çıkarlarını gözetmek artık benim elimde değil: Varsayalım ki, ben toplum için bir yüküm: Varsayalım, yaşamım bazı kişilerin topluma çok daha fazla yararlı olmalarına engel oluyor. Böyle durumlarda yaşamdan vazgeçişim sadece masumane bir eylem olmakla kalmaz, aynı zamanda övgüye de değerlidir. Ve varoluşu sonlandırmanın günah işlemek olduğu yalanını söyleyen çoğu insan, bu türden bir durumdadır. Sağlık ya da güç ya da yetke sahibi olan bu kişiler çoğunlukla, dünyanın keyfini çıkarmak için daha iyi bir nedene sahiptirler.

Kamusal yarar için gizli bir plana dahil edilen bir kişi, kuşkulanılıp yakalanır; işkence ile gözdağı verilir ve bilir ki kendi zayıflığı yüzünden sır kendisinden zorla alınacaktır: Böyle biri, sefil bir yaşama çabucak bir nokta koyarak, kamusal yararı daha iyi düşünmüş olmaz mıydı? Ünlü ve kahraman *Floransalı Strozzi*'nin durumu buydu.

Yine varsayalım ki bir cani, utanç verici bir şekilde ölüm cezasına çarptırılıyor; bu kişinin aldığı cezayı neden öngörememiş ve korkunç işler tasarlamasının acısından neden kendisini tamamen sakınmamış olduğu sorularına herhangi bir yanıt düşünülebilir mi? Bu kişi, ilahi takdirin görevini, cezasının infazına hüküm veren yargıçtan daha fazla gasp etmez, ve bu kişinin kendi isteğiyle ölümü, toplumu zararlı bir üyesinden kurtarmış olmakla aynı ölçüde topluma yarar sağlar.

Kendi çıkarlarımızla ve *kendimize* karşı yükümlülüklerimizle çoğu kez uyuşan İntiharı, yaşlılık, hastalık ya da felaketlerin yaşamı bir külfete dönüştürmesine ve ölmekten daha da kötü bir hale getirmesine izin verenlerin hiçbiri sorgulayamaz. İnanıyorum ki, değerini koruduğu sürece yaşamı hiçkimse bir yana atmaz. Bu, ölüme karşı duyduğumuz doğal korku nedeniyle böyledir, küçük nedenler bizi asla ölümla uzlaştırmayacaktır. Ve belki bir insanın sağlık durumu ya da talihi bu çözümü gerektirir gibi görünmemesine rağmen, en azından şundan emin olabiliriz ki, belirgin bir neden olmaksızın intihara başvurmuş biri, en büyük kederleri sırtlamışçasına bütün zevkleri zehirleyen ve aynı ölçüde kendini de sefaletle sürükleyen çaresiz bir ahlaksızlıkla ya da karamsar bir mizaçla lanetlenmiştir.

İntihar bir suç sayılacaksa eğer, bu ancak korkaklık bizi ona yönelttiği içindir. Eğer suç değilse, varoluş bir külfet haline geldiğinde, hem sağduyu hem de cesaret derhal bizi ondan kurtarmaya uğraşmalıdır. Topluma yararlı olabilmemizin biricik yolu, herkesin yaşamda mutlu olma şansını koruyacak ve herkesi sefaletin tüm tehlikelerinden etkin bir biçimde kurtaracak bir örnek geliştirmektir.

İntiharın, dinsizler için olduğu kadar *Hristiyan* düşüncesinde de yasal olduğunu ispatlamak kolay olacaktır. İntiharı yasaklayan bir tek Kutsal Kitap metni yoktur. Tüm felsefeyi, insan düşüncesini denetlemek zorunda olan eylemin ve inancın kuralının yüce ve yanılmaz olması, bu bakımdan, bizim doğal özgürlüğümüze kalmıştır. Kutsal Kitap'ta hiç kuşkusuz kadere boyun eğmek öğütlenir; ama bu sağduyu ya da cesaretle iyileştirilebileceklere değil, sadece kaçınılmaz hastalıklara boyun eğişi ima eder. *Öldürmeyeceksin*, açıkça, sadece yaşamları üzerinde yetki sahibi olunmayan başkalarını

öldürmeye karşı çıkmak anlamına gelir. Kutsal Kitap’taki emirlerin çoğu gibi bu emrin de akıl ve sağduyu ile değiştirilmesi gerektiği, bu yasanın yalın anlamına rağmen, suçlara karşı idam cezası veren yargıcın uygulamasından dolayı açıktır. Ancak, bu buyruk İntihara karşı o kadar açık olsaydı, şimdiye hiçbir hükmü kalmazdı. Zira Doğa Yasalarınca belirlenenler dışında Musa’nın tüm yasası ortadan kalktı ve İntiharın zaten bu yasayla yasaklanmadığını kanıtlamaya çabaladık. Her durumda, *Hristiyanlar* ve *Dinsizler* aynı zemin üzerindedirler, ve eğer *Cato* ve *Brütüs*, *Arria* ve *Portia* kahramanca davrandılarsa, günümüzde örnek alınan bu kişiler, gelecek kuşaktan da aynı övgüyü almalılar. *Pliny*, intihar etme yetkisini, insanların sahip olduğu, Tanrı’nın kendisinin bile üzerinde bir üstünlük olarak görür. “Tanrı istese bile intihar edemez; intihar ki, yaşamın tüm acıları içindeki Tanrı’nın insana bağışladığı en yüce lütuftur.”

Ek 2: David Hume, “Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine”¹²

Ruh’un Ölümsüzlüğü’nü sırf aklın ışığıyla kanıtlamak zor görünüyor. Sunulan uslamlamalar da genel olarak ya *metafizik*, ya *ahlak* ya da *fizik* konularından türetiliyor. Ama gerçekte İncil ve sadece İncildir, yaşamı ve ölümsüzlüğü aydınlatan.

I. Metafizik konular, ruhun maddesel olmadığı ve maddesel bir töze ait olduğu düşüncesinin olanaksız olduğu varsayımına dayanır.

Fakat metafizik bize sadece, töz kavramının bütünüyle karışık ve kusurlu olduğunu; bilinmeyen bir şeyin doğasındaki belli özelliklerin bir toplamından başka bir töz fikrine sahip olmadığımızı öğretir. Bu yüzden madde ve ruh, aslında eşit derecede bilinemezdir ve hangi özelliklerin madde ya da ruhta doğal olarak bulunabileceğini belirleyemeyiz.

Aynı şekilde metafizik bize; neden sonuç bağlamında hiçbir şeyin *a priori* olduğuna karar verilemeyeceğini ve bu doğaya ilişkin yargılarımızın biricik kaynağının deneyim olduğunu; deneyimden başka bir ilkeye göre, maddenin, yapısı ya da planlanışı dolayısıyla düşüncenin nedeni olup olmadığını bilemeyeceğimizi de öğretir. Soyut uslamlamalar, olgu ya da varlıkla ilgili herhangi bir sorunda hüküm veremezler.

Fakat *Stoacıların* metafizik ateşleri gibi, evrene savrulmuş ve sadece düşüncenin öznesinde doğal olarak varolan bir ruhsal töz kabul edildiğinde, aynı yaklaşımla doğanın bunu başka bir töz, yani madde için de kullanacağı sonucunu, aradaki *benzeşimden* dolayı haklı olarak çıkarırız. Doğa bunu bir tür hamur ya da çamur gibi kullanır; birçok biçim ve varlığa dönüştürür; her dönüştürmeden sonra bozar ve tözünden yeni bir biçim kurar. Aynı maddesel töz peşpeşe bütün hayvanların bedenini oluştururken, aynı ruhsal töz o hayvanların zihinlerini oluşturabilir: Yaşamları boyunca biçimlenen bilinçleri ya da düşünce sistemleri, ölüm nedeniyle zamanla yokolabilir ve değişmiş yeni halleri ile hiçbir ilgileri kalmayabilir. Ruhun ölümlülüğünü en sıkı savunanlar, ruhun tözünün ölümsüzlüğünü asla inkâr etmediler. Ve eğer ruh maddesel değilse, maddesel töz kadar maddesel olmayan bir tözün de belleğini ya da bilincini kaybedebileceği, deneyimden kısmen anlaşılıyor.

Yüce nedenin *yeni* bir müdahalesini varsaymadan doğanın genel izleğine uygun uslamlama, her zaman felsefeden dışlanmalıdır; bozulmaz olan meydana gelmemiş de olmalıdır. Bu yüzden ruh, eğer ölümsüzse, doğumumuzdan önce varolmuş olmalı: Ve eğer varoluşun önceki durumu bizimle ilgili değildi ise, sonraki durumu da bizimle ilgili olmayacaktır.

İnsana göre daha az mükemmel olmasına rağmen kuşkusuz hayvanlar da hisseder, düşünür, sever, nefret eder, arzular ve hatta uslamlar. Hayvanların ruhları da mı maddesel olmayıp, ölümsüzdürler?

II. Şimdi *ahlak* çıkarımlarını, en ahlaksızın cezası ve ahlaklının da ödülüne dair ileride gerçekleşecek bir ilgiyi varsayan, daha çok Tanrı’nın adaletinden türetilen çıkarımları ele alalım.

¹² Çeviren: Funda NESLİOĞLU SERİN.

Ancak bu çıkarımlar, Tanrı’nın bu evrende kullandıklarının ve yalnız bu yolla bize bildirilmiş olanların da dışında başka özelliklere de sahip olduğu varsayımı üzerine kurulur. Bu özelliklerin varolduğu sonucunu nereden çıkarıyoruz?

Tanrı’nın gerçekte yapmış olduğunun, en iyi olduğunu bildiğimizi ileri sürmek bizim için son derece güvenli olabilir, ancak onun her zaman bize en iyi gibi görüneni yapması gerektiğini ileri sürmek çok tehlikelidir. Bu uslamlama, mevcut dünya hakkında kaç örnekte daha bizi yüzüstü bırakacaktır?

Ama doğanın belli herhangi bir amacı varsa, doğal nedenle değerlendirebildiğimiz sürece, insanın yaradılışındaki bütün amaç ve niyetin mevcut yaşamla sınırlı olduğunu ileri sürebiliriz. Başlangıçtan itibaren usun ve tutkuların doğal yapısına yönelik böylesine zayıf bir ilgiyle insan nasıl daima ileri bakar? İster kararlılık ya da ister yarar için olsun, böyle değişen bir fikir ile gündelik yaşamda gerçekleşen bir konuya ilişkin en kuşkulu inanç arasındaki fark nedir ki?

Kuşkusuz bazılarının uslarında, geleceğe ilişkin birtakım anlaşılmasız korkular ortaya çıkar: Fakat bunlar eğitim ve öğretimle yapay bir şekilde beslenmeselerdi, hızla yok olup gideceklerdi. Ve bu korkuları besleyenler; nedir onları böyle davranmaya iten? Sadece, bu dünyada kazanç sağlamak, güç ve zenginlik elde etmek. Sırf bu heves ve çabaları bile, bu yüzden kendilerine karşı bir kanıttır.

Eğer bizi hâlâ bekleyen sonsuz derecede daha önemli bir yer, başka bir yaşam varsa, doğadaki hangi acımasızlık, hangi haksızlık, hangi adaletsizlik, bütün bilgimizi olduğu kadar bütün ilgimizi de şu anki yaşamla sınırlar? Bu barbarca kötülük de, hayırsever ve bilge bir varlığa mı yüklenmelidir?

Baştan sona tüm doğada, yerine getirilecek görev ile yerine getirme gücü arasında nasıl tam bir uyumun düzenlenmiş olduğunu gözle. Eğer insana usu diğer hayvanlara göre büyük bir üstünlük sağlıyorsa, zorunlulukları da orantılı bir biçimde artar. Tüm zamanı, tüm kapasitesi, etkinliği, cesareti, tutkusu, içinde bulunduğu mevcut koşulun sefilliklerinden korunmak için yeterli hizmeti verirler. Ve çoğunlukla, onların bu iş için ayrılmalarına itiraz ise, neredeyse her zaman çok zayıftır.

Bir çift ayakkabı, şimdiye kadar bir ticari ürünün erişebileceği en yüksek mükemmellik derecesinde belki de hiç üretilmedi. Buna rağmen, insanlar arasında bazı politikacılar ve ahlak kuramcıları, hatta bazı geometriciler, tarihçiler, şairler ve filozoflar olmalıdır, bu gereklidir, en azından yararlıdır.

Yalnızca bu hayattaki dikkate alındığında insanların güçleri arzularından, arzuları ve varoluş süreleri açısından kıyaslandığında tilkilerin ve tavşanlarından artık daha üstün değildir. Usun benzerliğinden çıkan sonuç bu yüzden açıktır.

Ruhun ölümlülüğü kuramında, kadınların yeteneklerinin azlığı şu şekilde kolayca açıklanır: Kadınların ev yaşamı, ne usun ne de bedeninin daha üst yeteneklerini gerektirir. Bu durum, din kuramında değerini yitirir ve kesinlikle önemsizleşir: Bir cinsiyet, yükümlülüklerini yerine getirmede öteki cinsiyet ile eşit derecede sorumludur: Onların us ve kararlılık güçleri de eşit ve bunların her ikisi de mevcut olandan son derece büyük olmalıdır.

Her sonuç bir nedeni imlerken ve bir diğeri de, her şeyin ilk nedenine, yani *Tanrı*’ya ulaşana kadar olan her şeyin onun tarafında buyrulduğunu ve hiçbir şeyin onun ceza ya da intikam konusu olamayacağını imler.

Hangi kural uyarınca cezalar ve ödüller verilir? Değerin ve değersizliğin ilahi ölçütü nedir? Tanrı’da insan duygularının bulunduğunu mu varsayacağız? Bu varsayım ne kadar cüretkâr olursa olsun, başkaca bir duygu kavrayışına da sahip değiliz.

İnsan duygularına göre algı, cesaret, görgü, çaba, sağduyu, vb. kişisel meziyetlerinin temel parçalarıdır. O halde eski mitolojideki gibi şairler ve kahramanlar için bir Elysium¹³ mu yaratacağız? Tüm ödülleri erdemin bir türüyle sınırlamak niye?

Ceza, belirli bir sonucu ya da amacı olmadan, bizim iyilik ve adalet *idelerimizle* uyumsuz; ve sahnede tüm perdeler kapandıktan sonra işe yarayabilen hiçbir sonuç yoktur.

Ceza, *bizim* kavrayışlarımıza göre, suça orantılı olarak verilmelidir. O halde, insan gibi böyle zayıf bir yaratığın geçici suçları için sonsuz cezalar niye? En sevdiği atı *Bukefalus*’u gaspettikleri için bütün bir ulusun kökünü kazımaya niyetlenen *Büyük İskender*’ın öfkelerini kim onaylayabilir ki?

Cennet ve cehennem, iki farklı insan türünü, iyileri ve kötülerini varsayar. Oysa insanlığın büyük bir kısmı, erdemsizlik ile erdem arasında dolaşır.

Dürüst olana iyi bir akşam yemeği sunma ve ahlaksıza ise sağlam bir yenilgi yaşatma niyetiyle dünyayı dolaşsaydı birisi, seçiminden dolayı çoğunlukla sıkıntı duyacak, çoğu erkek ve kadının meziyetlerinin ve kabahatlerinin her birinin eşit önemde olduğunu görecekti.

Övgünün ve yerginin ölçülerinin insandan farklı olduğunu varsaymak her şeyi karıştırır. Ahlaksal ayrımlar gibi bir şeyin olduğunu, kendi duygularımız dışında nereden öğreniriz?

Hangi insan, özel bir kışkırtma olmadan (ya da iyi mizaca sahip biri) sadece yergi bilincinden dolayı, üstelik sıradan, yasal, hafif cezalar gibi cezalara çarptırılabilir? Ve zorunluluk ve kamusal çıkar düşüncesi dışında herhangi bir şey, yargıların ve jürilerin insancıl duygularına karşı yüreklerini çelik gibi sertleştirir mi?

Roma yasalarına göre, baba katili olmaktan suçlu olan ve suçlarını itiraf edenler bir maymun, köpek ve bir yılanla birlikte bir çuvala konur ve nehire atılırdı: Ölüm, sadece suçlarını inkâr eden, ancak suçlulukları tamamen kanıtlanmış olanların cezasıydı. *Augustus*’tan önce bir zanlı yargılandı ve tüm suçlamalardan mahkûm oldu: Fakat iyiliksever imparator, son soruyu sorduğunda, adamcağıza suçunu inkâr etmesine yol açacak şöyle bir fırsat verdi. *Eminsin*, dedi hükümdar, babanı öldürmedin mi? Bütün suçların en büyüğüne bile ve hatta dikkate değmez bir göz yumuşa engel olmasına rağmen, sergilenen bu hoşgörülülük bizim doğal DOĞRULUK idelerimizle uyuyor. Sözkonusu suçun sapkınlık ya da kâfirlik olmaması koşuluyla, en bağınaz papaz bile düşünmeden, doğal olarak, inkârı onaylayacaktır. Çünkü bu suçlar dünyevi çıkarları ve faydaları bakımından kendine zarar verdiğinde, belki de bu suçlara karşı büsbütün o kadar hoşgörülü olmayacaktır.

Ahlak idelerinin başat kaynağı, insan toplumunun çıkarı düşüncesidir. Böylesine kısa vadeli bu anlamsız çıkarlar, sonsuz ve sınırsız cezalarla mı gözetilmeli? Bir insanın lanetlenmesi, evrendeki, bir milyar krallığın yıkılmasından sonsuz derecede daha büyük bir kötülüktür.

¹³ (Çev.) Kahramanlık gösteren, erdem sahibi ölümlülerin gideceği yer, cennet.

Doğa, insan yavrusunu özel olarak zayıf ve ölümcül kılmıştır; adeta bir sınanma alemi görüşünü kasten çürütmek için gibi. İnsanlığın yarısı, henüz ussal yaratıklar olmadan önce ölmektedir.

III. Doğa benzeşiminden yola çıkarak yapılan *fiziksel* çıkarımlar, ruhun ölümlülüğü konusunda güçlü çıkarımlardır; ve bunlar, sözkonusu sorun ya da kuşkusuz herhangi bir olgu sorunu bakımından kabul edilmesi gereken gerçekten en iyi felsefi çıkarımlardır.

Birinde görmüş olduğumuz tüm değişimlere, diğerindeki orantılı hale getirilebilir değişimlerin eşlik ettiği birbiriyle öylesine yakından ilişkili herhangi iki nesne olduğunda, tüm benzeşim kuralları uyarınca, ilkinde daha büyük değişimler meydana geldiğinde ve bütünüyle yok olduğunda, ikincinin de bütünüyle yok olacağı sonucunu çıkarmalıyız.

Beden üzerinde çok küçük bir etkisi olan uyku, beraberinde, geçici bir ölümü, en azından ruhta önemli bir kargaşayı getirir.

Bedenin ve zihnin, bebeklikte zayıflıkları; yetişkinlikte güçleri; hastalık halinde birbirini etkileyen düzensizlikleri; yaşlılıkta birlikte kademeli çöküşleri tamamen orantılıdır. Sonraki adım kaçınılmaz görünüyor; ölümden, birlikte yok olurlar.

Zihnin ortaya çıkardığı son belirtiler olan dengesizlik, zayıflık, duyarsızlık ve sersemlik, zihnin yokoluşunun habercileridir. Aynı nedenlerin aynı sonuçları çoğaltan sonraki gelişimi de, bütünüyle onu yok eder.

Klasik doğa benzeşimiyle değerlendirildiğinde, hiçbir biçim, konumlandırıldığı asıl yaşam alanından çok farklı bir yere aktarıldığında yaşamını sürdüremez. Ağaçlar suda; balıklar havada; hayvanlar toprakta çürür. Hatta iklimdeki küçük bir farklılık bile sıklıkla ölümcül olur. Öyleyse, örneğin bedeninin ve tüm düşünce ve algı organlarının bozulmasıyla ortaya çıkan ruhtaki gibi muazzam bir değişimin, bütünde bir bozulma olmaksızın gerçekleşebileceğini düşünmenin nedeni nedir?

Ruh ve beden arasındaki her şey ortaklaşadır. Birinin organlarının tamamı diğerinin organlarıdır. Bu yüzden birinin varlığı diğerinin varlığına bağlıdır.

Hayvanların ruhlarının ölümlü olması kabul edilir; ve bunlar insanların ruhlarına öyle yakından benzerler ki, birinin diğerine benzeşimi çok güçlü bir uslamlama kurar. Bedenleri çok fazla benzemiyor, ancak hiçkimse karşılaştırmalı anatomiden çıkan uslamlamaları reddetmez. O yüzden *Metempsychosis*¹⁴, felsefenin de kulak verebildiği, türünün en iyi sistemidir.

Bu dünyadaki hiçbir şey ebedi değildir. Oysa her varlık görünüşte kati olsa da aslında sürekli değişim ve dönüşüm halindedir: Dünya, zayıflığın ve bozulmanın belirtilerini kendisi verir: Bu yüzden, benzeşimin aksine, görünüşte en zayıf ve en önemsiz nedenlerden, en büyük düzensizliklere konu olan ölümsüzlük ve ebedilik için nasıl tek bir biçim düşünülür? Bu ne kadar cüretkâr bir kuramdır! Söylememek, nasıl kaygısızca, nasıl düşüncesizce oyalanmadır!

Ölüm sonrası varlıkların sonsuz sayısı, din kuramı için de sıkıntı veriyor olmalı. Bütün güneş sisteminde, her gezegende, us sahibi insanların yaşadığını, ölümlü varlıkların olduğunu düşünmekte özgürüz: En azından bundan başka bir varsayım

¹⁴ (Çev.) Ruhun bir bedenden diğerine geçişi; ruh göçü.

üzerinde anlaşabiliriz. Bunlara rağmen, mevcut evrenin sınırlarının ötesinde, yeni bir evren, her türlü nesil, yaratılmış olmalıdır; ya da başlangıçta, varlıkların bu sürekli akışa olanak verecek kadar mucizevi derecede akıllı bir şey yaratılmış olmalı. Böyle sırf boş bir olasılık iddiasına dayalı cüretkâr varsayımlar, her felsefe tarafından kabul edilmeli mi?

Agamennon, Thersites, Hannibal, Nero ve İtalya’da, Scythia, Bactria, or Guinea’da varolmuş her budala soytarının şimdi hayatta olup olmadığı sorulduğunda, herhangi bir insan, bir doğa araştırmasının böylesine tuhaf bir soruyu olumlu yanıtlayacak kadar güçlü uslamamalar sunacağını düşünebilir mi? Usamlamaların yokluğu, açığa çıkmamışlığı, yanıtı yeter derecede olumsuz yapar.

Pliny, herbirimizin kendine güvenmesinin ve doğmadan önceki huzur deneyimimizden (gelecekteki) huzur düşüncesini türetmenin “ne kadar da kolay” ve güvenli olduğunu söyler. Bedenin oluşumundan önceki duygusuzluğumuz, yokoluştan sonrakine benzer bir durumun bir kanıtı gibi doğal neden olarak görünür.

Yoklmaya karşı duyduğumuz dehşet, mutluluğa dair genel sevgimizin sonucu değil de gerçek bir tutku olsaydı eğer, bu daha ziyade ruhun ölümlülüğünü kanıtlardı. Çünkü doğada hiçbir şey boşuna olmadığına göre, olanaksız bir olay karşısında doğa içimize asla bir dehşet duygusu salmayacaktır. Mevcut durumda olduğu gibi, çabalarımız sıklıkla dehşet duygusunu bir derece uzaklaştırdığı koşulda bile, doğa kaçınılmaz bir olaya karşı içimize bir dehşet duygusu salabilir. Ölüm, sonunda kaçınılmazdır; ancak doğa eğer ölüme yönelik bizde bir isteksizlik uyandırmıyorsa, insan türü korunamazdı.

Tutkularımızca desteklenen tüm öğretiler kuşku ile karşılanacaktır. Ve bu öğretilere neden olan umutlar ve korkular çok açıktır.

Her türlü tartışmada olumsuz savunmanın sonsuz bir faydası vardır. Eğer sorun, herkesin deneyimlediği doğanın gidişatının dışındaysa, bu durum, tamamen değilse de, hemen hemen belirleyicidir. Hiçkimsenin asla görmediği ve görülmüş herhangi bir şeye hiçbir yolla benzemeyen bir varlık durumunu hangi temellendirmeler ya da benzeşimlerle ispatlayabiliriz? Böyle olağanüstü bir sahnenin gerçekliğine dair tanıklığını kabul etmeye gelince, kim her sahte felsefedeki böyle bir güvene bel bağlayacaktır? Bu amaç için, bazı yeni mantık türleri ve bu mantığı bize kavratabilecek olan usun yeni bazı yetilerinin olması gereklidir.

Hiçbir şey, insanlığın sezmesi gereken vahiyler olan sonsuz yükümlülükleri daha fazla bir aydınlıkta ortaya çıkaramazdı, çünkü anladık ki, başka hiçbir yöntem bu büyük ve önemli doğruluğu soruşturamadı.

KAYNAKÇA

- BEAUCHAMP, Tom L. (1976). “An Analysis of Hume’s Essay ‘On Suicide’”, *The Review of Metaphysics*, 30(1): 73-95.
- FIESER, James (2005). *A Bibliography of Hume’s Writings and Early Responses*, Bristol: Thoemmes Press.
- GREIG, J. Y. T. (ed.) (1932). *The Letters of David Hume*, vol. II, New York: Oxford Press.
- GROSE, T. H. & T. H. GREEN (1874-1875). “History of Editions”, *Philosophical Works of David Hume*, vol. III, London.
- HUME, David (1993). *Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- HUME, David (1995). “Dinin Doğal Tarihi”, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Metis Yayınları.
- LAICUS (Mahlas) (1777). “Observations on the Address to One of the People called Christians,” *Gentleman’s Magazine*, Temmuz 1777, Cilt 47: 322-28.
- MOSSNER, E. C. (1950). “Hume’s Four Dissertations: An Essay in Biography and Bibliography,” *Modern Philology*, 48: 37-57.
- MOSSNER, E. C. (1980). *The Life of David Hume*, New York: Oxford University Press.
- ROOT, H.E. (1995). “Dinin Doğal Tarihi Üstüne”, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, ss. 13-29, Ankara: Metis Yayınları.
- SAYRE-MCCORD, Geoffrey (2006). *David Hume: Moral Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing.

Makale Geliş | Received: 05.07.2017
Makale Kabul | Accepted: 28.09.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351364

Sertaç Timur DEMİR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniv., İletişim Fak., Radyo Televizyon ve Sinema Böl., Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane Univ., Fac. of Communication, Dep. of Radio Television and Cinema, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0002-9420-9416
stdemir@gumushane.edu.tr

Günümüz Kültüründe Farklı Temsil Mekanları Üzerine Bir İrdeleme

Öz

Bu çalışma içinde yaşadığımız kültürü bir tür anlama ve yorumlama çabası olarak temsil mekânlarına odaklanmaktadır. Nitekim herhangi bir kültür formunu analiz etmek, esasında o kültürün kendisini ifşa ettiği mekânlara yoğunlaşmayı gerekli kılmaktadır. Mekân ve mekâna nüfuz etmiş her bir detay, toplumsal gerçekliğin temel göstergelerini barındırmaktadır. Bu nedenle bunlar yalnızca birer mimari ya da coğrafi ifadeler olarak değil; daha ziyade sosyolojinin disiplinlerarası çalışmaya teşvik eden bakışını harekete geçiren çok boyutlu veriler ve hatta güçlü argümanlar olarak görülmelidir. Bu çalışmada hem bir çağı hem de bir yaşam biçimini temsil eden modern kültürü tasvir etmek amacıyla mekânlar üretim mekânları, tüketim mekânları ve zaman mekânları olarak kategorize edilmekte ve tartışılmaktadır. Bu anlamda fabrikalar, ofisler, gökdelenler, siteler, AVM'ler, hastaneler, havaalanları, meydanlar, müzeler ve mezarlıklar ağırlıkla Bachelard, Baudrillard, Bauman, Botton, Lefebvre ve Harvey gibi önemli düşünürlerin eserleri üzerinden ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Modernite, Mekân, Temsil, Yaşam Biçimi.

A Study on Representation Places in the Present-Day Culture

Abstract

This paper focuses on some representation places as a sort of effort to understand and interpret the culture we live in. In fact, analysing any culture form requires concentrating on places where that culture reveals itself. Each place and each detail that penetrates into that place involve basic signs of social reality; that is why, all these should be seen not only as architectural or geographical expressions but also as multi-dimensional data and even as strong arguments of sociological enquiry, which stimulates interdisciplinary analysis. In this study, places are categorised and debated as places of production, places of consumption and places of time in order to portray the modern culture that represents both the age and life-style. In this sense, factories, offices, skyscrapers, sites, shopping malls, hospitals, airports, squares, museums and cemeteries are dealt with through the works of Bachelard, Baudrillard, Bauman, Botton, Lefebvre and Harvey.

Keywords: Culture, Modernity, Place, Representation, Life-Style.

1. Giriş

Mekân sorunsalı üzerine özellikle kentsel deneyim ve ağ toplumu ekseninde yaptığı çalışmalarla dikkat çeken Manuel Castells’in teorisinde *mekân* toplumun bir yansıması ya da bir fotokopisi olarak değil; aksine toplumun apaçık tezahürünün kavranabileceği bir temsiliyet olarak karşılık bulmuştur (2005: 546). İlk bakışta oldukça abartılı görünen bu sav, esasında önceki kent sosyologlarının da bir mekânı analiz etmeye değer görme gerekçesi olarak köklü bir geçmişe sahiptir. Öyle ki *Paranın Felsefesi* adlı eserinde “hayatın ayrıntıları ve yüzeysellikleri ile en derin ve esas hareketleri arasında ilişki kurmak mümkündür” diyen önemli düşünür Georg Simmel (2004: 56), analiz yöntemini tam da bu ilişkileri görünür kılan *izlenimler* üzerine inşa etmiştir. Gaston Bachelard’a göre mekân, geometrik imge ve tasavvuru aşmaktadır (2014: 78). Örneğin onun eleştirisinde ev denen mekânsallık bile duvarlarla çevrili bir yapıdan çok, içindeki insanların devamlı biçimlendirildiği bir *auradır*. Bu açıdan mekâna ancak bir bağlam, bir gösterge ve belki de bir mecaz olarak bakıldığında daha uygun anlam ve işlevleri belirebilmektedir. Hiç şüphesiz mekânın somut bir cisimleşme, modeli, fonksiyonu ve kolektif bir tavır içinde oluşturduğu mimari bütünlüğü vardır. Fakat mekân aynı zamanda tarihsel değişimle birlikte en insanî deneyimlerin nüfuz ettiği, hatıraların üzerine sindiği ve soyut düşüncelerin kısıktıldığı metafizik bir değerdir. Bu nedenle mekân algısı ve mekâna yönelik politikalar esasında çağa ve çağın değerlerine ayna tutmaktadır. Bu çalışma bu ayna üzerinden bir kültür okuması yapmayı amaçlamaktadır –ki David Harvey de (2016) sosyolojik ve coğrafi tasavvurlar arasında bir bağlantı kurabilmek için böylesi ayna türevi bağdaştırıcıların kaçınılmaz ve gerekli olduğunun altını çizmiştir.

Görüntülerin değişip, bakışın stabil kaldığını söyleyen Lefebvre’nin (2016: 61) çerçevesine uygun olarak, bu çalışmada mekânın değişen görüntülerinden öte, görüntülerdeki değişimi yakalayan ve yorumlayan bakış öne çıkartılmaktadır. Öte yandan bu bakış tümüyle yerleşik değildir. Aksine, toplumsal kabuller ve trendlerdeki dönüşüme koşut olarak yeni perspektif ve yaklaşımlara evrilmektedir. Modern kültüre gelince, bu dünyada ya da dünya görüşünde başat olarak boş zaman, özgürlük, çalışma

ve sunum söylemleri öne çıkmaktadır. Modern toplumun ellerinde mekân tasarımı, mekân inşası ve mekân tüketimi de bu kritik kavramların etrafında şekil ve yön bulmaktadır. Bu durum “boş zaman” sorunsalında karşılık bulmaktadır.

Lefebvre’ye göre (2016: 65), boş zaman toplumu ifadesi, örneğin uzun zamandır içinde yaşadığımız toplumun adıdır. Boş zaman aktivitelerinin mahiyeti ise onun içeriğinden ziyade görünümüyle ya da daha sosyolojik bir ifadeyle sunumuyla ilgilidir. Buradaki sunum modern kültür bağlamında *vitrinde yaşamaya* denk düşmektedir. Bir şeyin değerinin onun gösterilme ya da sergilenme miktarıyla ölçüldüğü bir toplumda (Gürbilek 2016: 29), esasında herkes bir şekilde vitrinde yaşamaya, değilse varlığını bir vitrin objesi olarak pazarlamaya teşvik edilir. Zamanla ontolojik bir hâl alan bu yönelim, en çok da mekânsal algıya –dolayısıyla mekânsal anlayışa etki eder. Örneğin bireyin statü arayışı, sahip olmak istediğini evin ya da gittiği kafenin diğerlerinde ayırt edilen göz alıcı tasarımında vücut bulur. Bireyin kendi tüketim çevresini aşan bu vitrin kültürü kısa zaman içinde kolektif bir dokuya (Goffman 2016: 38) ve gittikçe yaygınlaşan bir ortak kabule dönüşür.

İşte her an, her yerde, sokaklarda, duvarlarda, metro koridorlarında, reklam panolarında ve ışıklı tabelalarda vuku bulan bu alıştırma, bu terbiye etmedir. Böylece vitrinler değer toplumsal yargılamasını vurgular: Vitrinler herkes için sürekli bir uyum sınavı, bir yönlendirilmiş yansıtma ve bütünleşme sınavıdır (Bauman 2002: 197).

Modern kültürün en sembolik söylemi olarak özgürlük, mekânsal kurgu ve yönetim üzerindeki diğer bir belirleyicidir. Her an aktif olma kaygısını bir özgürlük yanılsaması olarak deneyimleyen modern birey (Han 2015: 38) bedensel bölünme ve mental yıkımın eşiğindedir. Bu durum mekânlardaki kırılgenlikle ilişkilendirilebileceği gibi, esasında her toplumsal hâl veya genelleşmiş bireysel davranış eğilimi mekânda somutlaşır, anlaşılır ve analiz edilebilir boyut kazanır. Bu nedenle bu makale odaklandığı mekânları üretim, tüketim ve zaman mekânları alt-başlıklarıyla kategorize ederek incelemek suretiyle sosyolojik bir analize teşebbüs etmektedir.

2. Üretim Mekânları

Modern kültür hareket halinde olmayı, çalışmayı ve mücadele etmeyi kutsamak noktasında teşvik etmektedir. Üstelik bunu ayrıcalıklı, mutlu ve özgür olmanın önkoşulu olarak konumlandırmaktadır. Bu gösterişli ancak bir o kadar da emniyetsiz olan hedef, içinde bulunduğu muhitte en akıldışı abartıyla görünür olmaya çalışan gökdelenlerin görünümünde karşılık bulur. Nitekim gökdelenler modern bireyin nihayetsiz *yükselme* eğilim ve çabasını temsil etmektedir. Yükselmede önemli olan uyumlu olmak değil; aksine diğerleri arasından ayrılmak, sivrilmek, daha görünür –ama hep daha dikkat çekici bir şekilde görünür olmaktır. Başka bir deyişle, gökdelenlerin uyumsuzluğu varoluşunun asıl nedenidir. Botton’a göre (2001: 241-242) gökdelenler çirkindir, çünkü çevresiyle çelişki halindedir. Öte yandan, temsiliyet mekânı olarak gökdelenler –tıpkı spesifik bir konuda uzmanlaşan modern bireyler gibi yaşamı dikey üretmeye ve tüketmeye zorlamaktadır.

Bu açıdan bakınca öne çıkma ve kendini görünür kılma ediminin merkezileştiği modern kültür bir özgürlük toplumu yerine; özgürlük vaadi altında, Han’ın teorize ettiği gibi (2015: 33), içindeki efendilerin de köleleştiği, herkesin çalışma kampını yanında taşıdığı bir *zorunluluklar toplumu* tasarlamaktadır. Dahası kendi kendini sömürgeleştirme (*self-colonisation*) eğiliminin baş gösterdiği bu zorunluluklar toplumunda bireyler hem mücrim hem de kurban olarak belirmektedir (Han 2015: 21). Bu bireylerin eş zamanlı olarak hem gözetleyen hem de gözetlenen olmaları gerçeğinin mekânsal karşılığı ofislerdir. Ofiste her masa hem bir gözetleme kulesine ve hem de aynı zamanda tüm surları yıkılmış korunaksız bir kaleye benzetilebilir. Onun bu paradoksal dokusu modern bireyin birçok depresif ikilemini de içerir. Öncelikle burada mahremiyet kamusalın içinde erirken; teşhircilik de meşrulaştırıcı performans söylemlerinin gerisinde memnuniyetle icra edilir. Fakat bu yıkıcı bir memnuniyettir. Bu yıkıcılık iki temel nedenle ifade edilebilir: İlk olarak, ofis çalışanı diğerlerinin onayını almak uğruna her bedeli ödemeye hazır görünmesi gerektiği bilse de; Tuan’ın altını çizdiği gibi (2015: 115), içinde bulunduğu gruba mutlak bir şekilde ait olmadığı hissinden kaçamamaktadır. İkincisi bu gözetleme ve gözetlenme durumu, Richard

Sennett’in tespit ettiği gibi (1996: 30-31), sosyalleşmeyi azaltmakta ve bir tür savunma mekanizması olarak sessizliği önerir. Zihinsel ve ruhsal olarak içe kapanmaya tekabül eden bu sessizlik, önceden yapılandırılmış nesnel ve sinerji-eksenli ofis ilişkileri içinde bedensel ve iletişimsel imkânsızlıkla karşılaşmakta ve nihayetinde bu ahenksiz iççelik bireyde bir varlık sorununa evrilir. Sennett’in maskelere yani rol yapmaya olanak tanıyan geçici yüzlere olumlu bir yaklaşım sergilemesi biraz da bununla ilişkilidir (1996).

Ofiste insanlar birbirlerine bakmakta ve can alıcı bir sorunu çözme telaşı içinde daima gerekli ve anlamlı işler yaptıklarına inanmaktadırlar. Böylece ofis kültürü, başkaları tarafından kışkırtılan ya da dürtülen edilen çalışan yerine, kendisini başkalarına kışkırttıran bir çalışan modelini hayata geçirmektedir. Çünkü burada herkes bir diğerrinin yazgısını izlemekte ve akıbetler üzerinden kendini motive etmektedir. Mesaisine vaktinde gelmediği ya da kendine verilen işi birkaç saatlik gecikmeden dolayı kaybeden ofis arkadaşının akıbeti onun önünde cereyan etmektedir. “Çoğumuz, parlak bir geleceğin kıyısında, düştü düşecek bir halde duruyoruz” diyen Botton haklıdır (2001: 130). Ofislerde yaşananlar tam da bu kaygan ve emniyetsiz zemini temsil etmektedir. Bu nedenle her üretim mekânı bir bakıma aynı zamanda bir tüketim mekânıdır da denebilir. Fakat örneğin AVM’ler gibi gerçek tüketim mekânları, modern bireyin yaşama nedeni haline gelen eylemlerin gerçekleştiği sosyo-mekânsallığı ifade etmektedir. Bu, aynı zamanda sıcak yuva türünden bir kaçış ya da saklanma mekânının da yitimine gönderme yapmaktadır.

3. Tüketim Mekânları

Bedene dair bir nesneyi araştırmak, bulmak, takip etmek, sahip olmak ve hızlı bir şekilde değiştirmek modern kültürün en öne çıkan vurgularındır. Daha önce de belirtildiği gibi bir vitrin yaşamına tekabül eden bu hayat tarzı mekânsal anlamda çağdaş AVM’lerde somutlaşmaktadır. Çalışmak gibi tüketmenin de bir mutluluk aracı olarak sunulduğu günümüz kültüründe AVM’ler, Baudrillard’ın tasvir ettiği gibi (2014:

111-112), total bir ekran, geleceğe özgü bir sunum, toplumsal ilişkilerin pilot merkezi ve yine gelecekte haber veren bir model gibidir. “Gelecekte karşımıza çıkacak her türlü toplumsal denetim biçimi, yani toplumsal yaşam ve birlikteliğin dağıntık işlevlerini (iş, boş zamanları değerlendirme, beslenme, sağlık, ulaşım, medya, kültür) tek bir homojen çatı (zaman/mekân) altında buluşturma modeli” (Baudrillard 2014: 112). Bauman da benzer şekilde AVM’leri basit tüketim merkezlerinin ötesinde, içinde yaşadığımız çağ ile arasında kuvvetli bir analoginin bulunduğu temsil mekânı olarak görmektedir: “İçinde tüketicilerin barındığı dünya aradığımız her şey burada mağazalarından birine dönüştü. Kültürse artık o mağazada bir reyonla dönüşüyor... Akışkan modern dünyanın yetiştirecek bir halkı yok. Onun yerine baştan çıkaracak müşterileri var” (2014: 80). Bünyesinde herkes ve her şeyin bir tür nesneleşme eğilimi gösterdiği AVM’lerde sözlü olmayan bir konuşma / diyalog deneyimlenmektedir. Buna göre, ışıltılı ve davetkâr vitrinler ile bireyler arasında bir arzu alışverişi söz konudur. Baudrillard’ın bu diyalog hakkındaki sorusu önemlidir: “Peki kim kimi güdülüyor?” (2014: 111).

Seri üretim mantığı içinde aslında herkese hitap eden nesnelere öznelleşmenin, yani nesnelere gerçekte varolduğundan çok farklı, daha tutkulu anlamlar yükleyen öncelikle bireyler olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, talep oluşturucu tüm cazibesine rağmen; AVM’lerin modern bireylerin geçici arzu yöneliminin mekânsal karşılıkları olduğunu öne sürmek mümkündür. Bu arzu, kamusal alanda gidilen her yer ve tüketilen her nesne için de geçerlidir; çünkü rahat, itibarlı, keyifli, gösterişli her mekân, konuğuna kısa süreliğine de olsa niteliklerini aktarma vaadi sunar (Botton 2015: 230). Ne var ki bu vaat oldukça geçicidir. AVM’lerin kısa bir süreliğine gezip tüketilen ve sonra da hiçbir kalıcı hatıranın kalmaksızın son bulan deneyimi, modern kültürün hızlı öğrenme ve çabucak unutma tarzında yaşam önerisini (Bauman 2010: 126) mekânsallaştırmaktadır. Bunlar, dışarıdaki mekânı ve zamanı soyutlayarak, yalnızca kendisi ile müşterileri arasında ve yine yalnızca bu *an’a* odaklanmış bir deneyim kurgulamaktadır. Güvenlik dâhil buradaki her şey bu nedenle bir görünümünden veya bir tür *mış gibi* yapmanın dahi aşıldığı bir gölge-edimden ibarettir.

Yalnızca AVM’ler değil; yüksek güvenlikli lüks ve fakat izole konut ve siteler de benzer bir dünya görüşünden beslenmekte ve benzer bir algıyı pekiştirmektedir. Botton’un da uyumsuz korolara benzettiği bu mekânlar (2001: 241), dış dünyanın kaos ve yıldırıcı albenisinden kaçılacak bir sığınak işlevi göremezler. Nitekim bu yapılar bir yuvanın huzur verici sıcaklığının yerine, risk faktörlerinin her an gündeme getirildiği güvenlik rejiminin tedirgin edici ve yorucu rasyonelliği barındırmaktadır (Demir 2017). Burada ortak bir mekânı paylaşmaktan ziyade, ortak mekânda bölünmüş ve keskin mülkiyet ilişkileri yürütülmektedir. Siteler bu ilişki formunun somutlaştığı en ironik mekânlardandır.

Biz duygusunun yerine ben duygusunun öne çıktığı site kültürü, içinde barındırdığı evleri de elit fakat izole bir mekâna dönüştürmektedir. Botton’a göre (2001: 117-118) güzel ev konforlu olan değil; eşyalarının dahi mutluluğu çağrıştırdığı ve oturanlarının kendilerini inşa edebildikleri evdir. Bachelard’a göre de (2014: 36-37) insana varlığını düşleme ve olası olumsuzlukları savuşturma imkânı veren evdir. Bunlara bir ekleme yapmak gerekirse, güzel ev güzel hatıraların yaşatılmaya çalışıldığı, lütuf olarak paylaşımına açılmış ama sığınma olarak da mahremiyet duvarlarıyla örülmüş evdir. Gerçekte hareketsiz olan ve ancak mekânsallaştıkları ölçüde sağlam kalabilen hatıralar (Bachelard 2014: 39) en fazla güzel evlerde ayakta kalabilirler. Hatıralarda iç açıcı çocukluk imgesinin güzel ev imgesiyle bu denli içiçe olması bu nedenle tesadüf değildir. Bachelard bu çağrışımı şöyle formüle etmektedir: “Doğduğumuz ev, bir ana bina olmaktan çok bir ana hülyadır. O evin her kuytusunu, bir düşleme kovuğuydu” (2014: 46).

Oysa bir zamanlar oldukça kalabalık aile fertlerinin keyifle bir arada yaşadığı küçük evlerin yerini bugün çok odalı geniş daireler olsa da; mekânsal genişleme mental genişlemeyi temin edememiştir. Aksine modern bireyin gittikçe genişleyen ego’su ve daha çok alana sahip olma arzusu, en geniş (manzaralı) evleri bile içine sığmaz hücrelere dönüştürmüştür. Bunun sonucu olarak, bir zamanlar kutsallık ve mahremiyet paradigmasının somutlaştığı ev mekânı, bugün bir *kaçış menzili* olamamaktadır. Aksine ev, hesaplaşmacı karşılaşmanın merkezi haline gelmiştir. Bu nedenle ev artık,

Bachelard’ın öne sürdüğünün aksine (2014: 74), evrenin diyalektiği ya da hasımı değil; aksine onun tam da içine düşüldüğü bir *yakalanma* yeridir. Bu çerçevede Simmel göre (2009: 242) ailenin ikili sosyolojik rolü vardır: Bir yandan kesinin kendi varlığının uzantısı ve devamlılığını sağlayan sıcak ve kuşatıcı birim olarak aile; diğer yandan dışarıya karşı kendini kapatan, ayırt eden bir antitez olarak aile. Ne var ki, aile ve onun mekânsal tasavvuru olarak ev, tüketimci kültürün yıkıcı oklarına karşı modern bireyi koruyamayacak kadar şeffaflaşmış, hassaslaşmış ve kırılğanlaşmıştır. Zamansal aşınmayla mücadele fikrine dayanan bu tekinsizlik toplumsal katastrofinin hem nedeni hem de sonucudur. Böyle olduğu için modern bireyin durağanlığa ve ölüme direnme eğilimi bu kültür ve çağın en karakteristik özelliklerinden biridir ve bu felsefe mekânsal tasarımı da tayin etmektedir.

4. Zaman Mekânları

Hız modern kültürün temel mottosudur. Geçici olan ve bu konuda faniliğine herhangi bir çarenin üretilmediği gündelik yaşam, modern bireyi telaşlandırmakta ve onu sonu gelmez arayışlara sürüklemektedir. Bunun sonucunda mekân, zamanın yoğun baskısı altında kalmakta ve bir bütün olarak mekân-zaman ilişkisi hız karşısında hiçleşmektedir. Harvey’in “zaman-mekân sıkışması” olarak kavramsallaştırdığı bu durum (1999: 334), yalnızca dünyanın küreselleşmesi ve mekân engelinin seçkinler tarafından aşılmasıyla değil; modern bireyin sonsuz ve sınırsız yaşama arzusuyla irtibatlıdır. Geline noktada bir boşluk ya da bir müphemlik hâline bürünen bu değişimin mekânsal denkliği Marc Augé’nin “non-lieu” (*yok-mekân*) teorisinde vücut bulmaktadır (2017). Yalnızca mimari değil; kültürel bir bağımsızlık içinde yayılan bu mekân içinde belki de en dikkat çeken havaalanlarıdır.

Dikkat bozucu bir akışkanlık içinde insanların ve araçların gelip geçtiği havaalanları gerçekten de belli bir yer’e ait değildir. Buradaki her öge, Botton’un belirttiği gibi (2016: 43), insanı yolculuğa davet etmektedir. Başka bir deyişle *zaman mekânı* olarak havaalanlarında vakti boşa harcamak anlamına gelecek herhangi bir

hareketsizliğe ve kalıcılaşmaya yer yoktur. Öte yandan harekete zorlayan bu mekânda vakit geçirmeyi keyifli hale getirecek tüketimci uyarıcılar da ön plandadır. Bu uyarıcılar, havaalanlarında AVM’deki müşteri tipinin kalıcı-olmayan-yolcu tipine dönüştüğü mekânlardır.

Kaybolmanın ve yeni yerler bulmanın oldukça sistemli bir şekilde dizayn edildiği havaalanlarında modern birey, bir maceranın içine düşmüş gibidir. Baudrillard da havaalanlarındaki işaretler labirentinde dolaşmayı, tarihöncesi insanın balta girmemiş ormanlarda yaşadığı kaygıyla özdeşleştirmekte (2002: 85) ve şu gelecek öngörüsünü eklemektedir: “Geleceğin kentleri artık yalnızca havalimanlarının şubeleri olacak, tıpkı şimdiki kentlerin yalnızca toprağı küçük küçük bölgelere ayıran otoyolların terminalleri olmaları gibi” (Baudrillard 2010: 176). Diğer taraftan gündelik yaşamın sürgitliği birey üzerinde uzun sürede yorgunluk verici ve varoluşsal hedeflerden uzaklaştırıcı bir etki yaratabilmektedir. Han’ın öne sürdüğü gibi (2015), performans toplumunda olmakla yorgunluk toplumuna dâhil olmak birbiriyle derinden ilişkilidir. Bıkkın, yorgun, depresif ve varlığıyla ilgili devamlı kaygılı olan modern birey için hastaneler de en az havaalanları kadar temsilidir.

Bir çağrışım olarak hastaneler yalnızca iyileşmenin değil; çağcıl hastalıklarının vurgulandığı bir tür zaman-dışı mekândır. Dışındayken içerisi, içindeyken de dışarısı hakkında bir varlık şüphesi uyandıran hastaneler de, tıpkı havaalanları gibi bir geçiş güzergâhıdır. Yaşamla ölüm, hastalıkla sağlık arasındaki bu araf, insanın hız ve haz karşısında yıpranan beden ve ruhunu onarma rolünü üstlenmiştir. Hastaneler bugün modern bireyin ölümsüzlük arzusunun toplandığı bir tapınak işlevine bürünmüştür. Öyle ki insan bu mikropsuz ve anonim mekânda doğmakta ve ölüm evrelerini burada tecrübe etmektedir (Prost 2010: 114). Hangi hastane olursa olsun burası, modern bireyin yaşarken sahip olduğu yalnızlığın hem sergilendiği hem de son bulunduğu noktadır. Kendisinden kaçılan ölümün bile uzmanlık konusuna evrildiği hastaneler, tam da bu nedenle ölümü hatırlatan izlenimlerin hijyenik ortam ve cilalı dekor tarafından bastırılışına ev sahipliği yapmaktadır. Ölümü yaşamın dışına iten modern kültürde

mezarlıklar da –tıpkı hastaneler gibi normalleşmiş bir kolektif kabulle hem yüceltilmenin hem de dışlanmanın yazgısını paylaşırlar.

Mezarlıklar, modern kültürün tümüyle yok edemediği ama gündelik yaşamın da kalbinden söküp atmaya çalıştığı mekânlardır. Başka bir deyişle, mezarlıkların dolaylı olarak söylemleştirdiği ölümün mutlaklığı gerçeğinin örtbas edilmesi, modern kültürün keyif dolu yaşamı pazarlıyor oluşuyla yakından ilişkilidir. Günümüzde ölmek nasıl normal bir şey değilse (Baudrillard 2016: 221), ölümün mesaj yüklü bir çağrıya dönüştüğü mezarlıkların da herkesin her an görmesine açık bir merkezde yer alması bir o kadar akıldışıdır. Çağdaş mezarlıkların muhitin gözden uzak periferilerine itilmesinin ve neredeyse piknik yapmaya elverişli bir dünyevilik formunda yapılandırılmasının nedeni birazda budur. Gerçekten de, bugün mezarlık mekânı dekoratif öğeleriyle beraber yaşamla doludur. Ölülerin orada olduklarını bilmemizden kaynaklanan tartışılmaz kabul dışında, çağımızın mezarlıklarında her şey ölümün dehşetini gizlemeye çalışır gibidir. Öyle ki ölülerin tecrit edildiği mezarlıklar (Baudrillard 2016: 227) çocuklar için oyun, sevgililer için kur, maceracılar için gezi ve fikir adamları için akademik inceleme sahasına dönmüştür. Oysa mezar taşlarında şimdi birer isim indirgenen ölümler bir zamanlar hayattalardı. Tıpkı bir zamanlar mekânların en önemli yerinde bulunup, yalnızca seyirlik birer obje olarak müzelere taşınan eşyalar gibi.

Bauman’ın vurguladığı gibi, bugün insanlar için mezarlıklar neyse sanat eserleri için de müzeler odur: Artık içinde canlı olmayan ve canlanmayacak nesnelere korunduğu ve yerleştirildiği alanlar (2010: 185). Müzeler, artık bir eşyanın binlerce yıllık değerini vurgulamamanın ötesinde, her şeyin çok çabuk eskiyip kullanım-dışı kalmasını temsil etmektedir. Bu nedenle Baudrillard’ın iddia ettiğinin aksine, müzelerin kendisi çağdaş uygarlık içinde yok olup gitmemekte (2016: 37), daha ziyade çağdaş uygarlığın yok olup gitmesini kolaylaştırmaktadır. Sonsuz hız karşısında çabucak tüketilen her ilişki gibi her obje de bu mekânların eliyle güncellenebilmektedir. Başka bir deyişle, müzelerde eski olan şeyler gündelik yaşamdan alıkonarak yeni şeylerin önünü açmaktadır (Huysen 1999). Dahası müzeler, maziye belli simgeler sistemine, görüntülere ve minyatür deneyimlere indirgeyerek geçmişten gelen ama eskimiş olanı

tarih dışı bir yere konumlandırmakta ve geçmişin birikmesini ve geleceğe hakiki bağlamı içinde aktarılmasını engellemektedir (Demir 2017). Buna göre, müzelerdeki objeler bağımsız –yani üretildiği ve kültürleştiği bağlamdan koparılmış olarak sergilenen çok somut ama çok cansız bedenlere benzetilebilir. “Nesnelerdeki sıcaklık kayboluyor” diyen Walter Benjamin’in bu ifadesi (1999: 27) müzelerdeki obje-izleyici linkinin seyir eksenli tatsız doğasını özetlemektedir. Toplumsal vicdana da bir tür kendini meşrulaştırma fırsatı sunan müzeler, modern kültürün özüne sinen ve sürekli yenilenen pazar-tüketici ilişkisini yeniden üretmektedir. Burada devasa bir mazinin boşluğu, giriş için ödenen ufak bir ücretle kapatılmaktadır.

Yine bir zamanlar mezarlıkların en dikkat çekici yere ikame edildiği kent merkezleri ve meydanlar da –tıpkı mezarlıklar ve müzeler gibi tarihsel ve kültürel mirasın turistik buluşma mekânlarına evrilişine tanıklık etmektedir. Geleneği salt bir *aktivite* olarak yeniden formüle eden kent meydanları, tarihin etkisinin açıkça hissedildiği bir mimariyle şekillendirilseler de (Castells 2005: 536), tarihsel bilincini ve kültürel belleği harekete geçiren kümülatif iklimden uzaktırlar. Kent merkezleri enteresan bir ikiliğin –daha doğrusu ikircikli taleplerin baskısı altındadır: Kendisinden bir yandan modernleşmenin tüm gereklerine entegre olması ve buna bağlı olarak her an yenilenmesi istenirken; diğer yandan da mekân belleğini canlı tutan tüm tarih ve gelenek değerlerini koruması beklenmektedir. Başka bir ifadeyle kent merkezleri ve meydanlar kentin aynı anda hem değişen/modernleşen yüzü hem de değişmeyen/kadim yüzü olma paradoksuyla karşı karşıyadırlar. Kent merkezlerindeki yıllanmış binalara karşı nasıl bir tutum sergileneceği bu sebeple daima hem muğlak hem de çatışmalı bir soru olarak çözülmeyi beklemektedir.

5. Sonuç

Mekân bir kültür çıktısıdır. Bu nedenle sosyolojik bir okumada kültür oldukça ufuk açıcı bir tartışma imkânını yaratmaktadır. Bir adım ötede mekânın kendisine örtük bir şekilde sosyolojinin konusu ve yöntemi olarak bakılabilir. Çünkü mekânın harç,

tuğla, demir, ahşap ya da cam gibi malzemelerin bileşimiyle oluşmasının arkaplanında öncelikle bir niyet, norm ve değer yargısı bulunmaktadır. Bu çağın mekânlarına gelince, bunlar modern kültürün değer yargıları olan özgürlük ve güç istenciyle beraber hız ve haz eğilimlerini somutlaştırmaktadır. Mekânın kendisi esasında temsiliyetlerle yüklü bir bağlamdır. Üstelik bu bağlam, tarihsel ve toplumsal ağın içinden belirmekte ve onunla ontolojik ilişkisini bir şekilde devamlı korumaktadır. Gelinen noktada mekânlar, bu çalışmada ele alındığı gibi, üretim, tüketim ve zaman mekânları olarak sınıflandırılabilir bir çeşitlenmeye ulaşmıştır.

Üretim mekânları, modern bireyin yükselme ve statüsünü görünür kılma arzusuna karşılık gelmektedir. Vaktiyle İlahi güçlere yaklaşma anlamına gelen yükselme ve mekânsal yükseklik, bugün olanca gücüyle dünyevileşmeyi ifade etmektedir. Ayrıca kontrolsüz ve kırılabilir bir rekabetçilik içinde sürekli teyakkuzda olması gereken modern birey bu mekânlarda ötekileşmemek adına sürekli performanslar sergilemeye ve maskeler takmaya teşvik edilmektedir. Vitrinde yaşamının kaçınılmaz kuralı budur. Buradan tüketim mekânına geçiş yapılır. Şöyle ki, modern kültür kazanma fikrini yüceltse de muhafaza etme görüşünü onaylamaz. Bunun için sürekli harcamak, tüketmek, değiştirmek ve yenilenmek salık verilir. Ofislerde güçlkle kazanılanlar, AVM’lerde tutkuyla harcanır. Tüketim modernliğin terapi tarzıdır ve özellikle modern kentler bu nedenle tüketim mekânlarıyla doludur.

Dışarıda olmak zihin dünyasında modern bireyi bekleyen hesaplaşmadan bir kurtulma yolu olarak yürütülmektedir. Bu nedenle ev onun perspektifinde artık bir sığınak değildir. Burada zaman döngüsel ve fani olduğu bilinen bir dünyadan keyif almaya manidir. Bu noktada açıkça ifade etmek gerekir ki, modern kültürün mekânsal tasarımındaki en belirleyici motivasyonlarından biri bu fanilik durumudur. Bu nedenle ölümü çağrıştıran mekânlar, modern kültürün karşısında bir mücadele konusudur. Hastane, mezarlık, müze ve kent meydanları gibi tüm zaman mekânları işte bu mücadeleye koşturularak şekillenmektedir. Nitekim modern kültürde mekânlar esneklikleri ve değiştirilebilirlikleri oranında değer ve ilgi görmektedir.

Sonuç olarak, mekânsal izlenimlere nüfuz etmek, içinde yaşadığımız ve bizleri bedensel, iletişimsel ve hatta ruhsal olarak biçimlendiren bir kültürü anlayabilmenin kapılarını aralamıştır. Yine de bu akademik yönelimin çok katmanlı ve çoğu noktasıyla müphem bir kültürü analiz etmeye yeterli olduğunu söylemek güçtür. Bu açıdan bundan sonraki çalışmalarda mekân analizinde biraz daha spesikleşmek –yani örneğin kafe ya da kütüphane türünden tek bir temsili mekânı yine tek bir araştırmanın konusu yapmak önerilebilir. Üstelik tek bir mekân karşılaştırmalı olarak aynı anda birden fazla akademik disiplinden beslenerek incelenebilir. Nitekim en yüzeyselinden en kompleksine her mekân sosyolojiden tarihe, sanattan felsefe ve teolojiye birçok farklı disiplinin ortak sorunsalı olabilecek örüntü ve derinliğe sahiptir.

KAYNAKÇA

- AUGÉ, Marc (2017). *Yok-Yerler*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Daimon Yayınları.
- BACHELARD, Gaston (2014). *Mekanın Poetikası*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (2002). *Cool Anılar V*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (2010). *Cool Anılar III-IV*, çev. Yaşar Avunç İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (2014). *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (2016). *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2002). *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*, çev. Funda Çoban, İstanbul: De Ki Basım Yayım.
- BAUMAN, Zygmunt (2014). *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Ahmet Söğütlüoğlu, İstanbul: Habitus Kitap.
- BENJAMIN, Walter (1999). *Tek Yön*, çev. Tefik Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BOTTON, Alain De (2001). *Mutluluğun Mimarisi*, çev. Banu Tellioglu Altuğ, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- BOTTON, Alain De (2015). *Haberler: Bir Kullanma Kılavuzu*, çev. Zeynep Baransel, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- BOTTON, Alain De (2016). *Seyahat Sanatı*, çev. Ahu Sıla Bayer, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- CASTELLS, Manuel (2005). *Ağ Toplumunun Yükselişi – Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür 1. Cilt*, .ev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- DEMİR, Sertaç Timur (2017). “The Stranger to Time: What a Collector Stands for in a Hurried Society”, *Human Studies*, 40(1): 43-59.
- GOFFMAN, Erving (2016). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜRBİLEK, Nurdan (2016). *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul: Metis Yayınları.
- HAN, Byung-Chul (2015). *Yorgunluk Toplumu*, çev. Selim Karlıtekin, İstanbul: Açılım Kitap.

HARVEY David (2016). *Sosyal Adalet ve Şehir*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Metis Yayınları.

HARVEY, David (1999). *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.

HUYSSSEN, Andreas (1999). *Alacakaranlık Anıları*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Metis.

LEFEBVRE, Henri (2016). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları.

PROST, Antonie (2010). “Aile ve Birey”, *Özel Hayatın Tarihi 5 / Birinci Dünya Savaşı'ndan Günümüze*, .ev. Şehsuvar Aktaş, derl. Philippe Ariès ve Georges Duby, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

SENNETT, Richard (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SIMMEL, Georg (2004). *The Philosophy of Money*, London & New York: Routledge.

SIMMEL, Georg (2009). *Bireysellik ve Toplum*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

TUAN, Yi-Fu (2015). *Bir Kurucu Unsur olarak Kaçış*, çev. Ş. Emek Ataman, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Makale Geliş | Received: 04.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 24.09.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351452

Cemal YALÇIN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Sivas-Türkiye
Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Sivas-Turkey
orcid.org/0000-0002-6486-7485
cyalcin@cumhuriyet.edu.tr

Işık Kirliliği Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

Öz

Dünyamız, üzerinde yaşamakta olan insan türünün diğer canlılardan farklı olarak, her şeyin efendisi gibi davranıp, sadece kendi çıkarına dönük sömürsü yüzünden, sonuçlarını giderek artan şekilde son asırda gördüğümüz büyük çevresel sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. İlkel çağlarda doğayla uyum içerisinde yaşamaktan başka seçeneği olmayan insanın çevresel sorunlara yol açması söz konusu değilken, özellikle artan nüfus ve gelişen teknoloji sayesinde, endüstri devriminden sonra doğayı sorumsuzca ve bilinçsizce kullanarak onu tüm canlılar için kötü bir son yaratacak canavara çevirmiştir.

Çevre sorunları dendiğinde ilk akla gelenler arasında hava, su, toprak ve gürültü kirliliği bulunmaktadır. Ulusal ve uluslararası literatür bu dört kirlenme çeşidi konusunda çok zengin bir içerik sunmaktadır. Neredeyse her çevre konulu çalışmanın başında bu dört kirlenme ayrıntılı şekilde verilmektedir. Bu çalışmada ülkemizde henüz tüm yönleriyle irdelenmemiş fakat son zamanlarda özellikle batıda yoğun şekilde gündeme gelen başka bir çevresel sorun olan ışık kirliliği ve onun olumsuz etkileri sosyolojik bir bakışla irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Işık Kirliliği, Çevre Sorunları, Çevre Sosyolojisi.

A Sociological Investigation of Light Pollution

Abstract

The world is in real danger as a result of selfish human activities of exploitation of everything. Unfortunately, the last century has shown us the increasing environmental problems. Human kind, when it was primitive for millions of years was no threat to the nature as they had nothing but comply with the natural forces and rules. However, with the technological advances and population increase, following the industrial revolution, human kind with its selfish attitude, managed to turn the world to a monster which will create a very bad end for all living beings on it.

When the environmental problems are mentioned basically we first remember four types namely, air, water, land and noise pollution. National and international literature are quite generous when it comes to these four pollution types. Almost all books about environment give enough details about them in their first chapters if not in their introduction. In this paper, I tried to examine another environmental problem which is not studied in detail in Turkey. That problem is called light pollution and this paper tries to examine light pollution and its effects in a sociological manner.

Keywords: Light Pollution, Environmental Problems, Environmental Sociology.

1. Giriş

Ve insan ateşi bir şekilde kontrol etmeyi başarmıştı. İster tesadüfen isterse mitolojide anlatıldığı şekilde tanrılardan çalarak yapsın, ateşi doğanın egemenliğinden koparmıştı artık. Ateşi insana unutturmak mümkün olsaydı günümüz uygarlık seviyesine ulaşma diye bir şeyden bahsedemeyecektik. Ateşin önce yiyecek amaçlı mı yoksa ısınma, korunma, geceleri etrafı daha iyi görmek için aydınlatma veya bir şeyler imal etme amaçlı mı kullanılmaya başladığını tartışmak gereksizdir. Berna ve arkadaşlarının 2012 yılında yayınladıkları bir çalışmada bahsettikleri gibi, insanın ateşi henüz ilk ne zaman kullanmaya başladığını bilemiyoruz ancak eldeki bulgular en erken 1 milyon yıl önce bir mağaranın derinliklerinde ateş yakıldığı ve bu ateşte yanmış bitki ve kemik kalıntıları olduğu yönündedir (Berna vd., 2012: 1215). İnsanoğlunun ateşi çok geçmeden beslenmeden, korunmaya tüm ihtiyaçları için kullandığı ve diğer canlılara karşı görülmemiş bir avantaj elde ettiği bilinmektedir. Ateşin yaydığı ışığın gece karanlığını ve insanın gece görmeyle ilgili dezavantajını def etmesiyle, yerleşim birimlerinin insan aktiviteleri kaynaklı olarak geceleri aydınlatılmaya başladığını söyleyebiliriz.

Birçok kültürde ışık ve karanlık iyi ve kötü şeylere ilintilendirilmiştir. Karanlık dendiğinde, iyi şeylerle bağlantı kurmak çok zorken; ışık, aydınlık, gündüz, güneş gibi yakın anlamlı kelimelere de kötü anlam yüklemek neredeyse imkânsızdır. İnsanoğlunun belki de en önemli kazanımını betimlemek üzere kullanılan kavram bile “aydınlanma”dır. Dolayısıyla, ışığın kirlenme ile birlikte anılması ilk bakışta göze ve kulağa hoş gelmemektedir.

Eldeki veriler ışığında ateşin en az 1 milyon yıldır insanoğlu tarafından kullanıldığı söylenebilir. Buradan çıkaracağımız sonuç, elektrikle aydınlatmaya geçilinceye kadar ateşin bu amaçla kullanıldığıdır. Gerçekten de tarihsel akış içerisinde ocak ateşi, kandil, mum ve gaz lambaları şeklinde özetlenebilecek bu aydınlatma araçlarında ışığı ortaya çıkaran şey yanan ateştir ve dumanı, isi, kokusu beraberindedir. Doğada olduğu gibi gerçekleştiğinden, bu şekliyle ortaya çıkan ışığın doğal ışık kaynağı olduğunu da söyleyebiliriz. Önce elektriğin bulunması ve arkasından bunun yakın

zamana kadar kullandığımız ampullerle yapay ışığa çevrilmesi sonrasında artık yeni bir aşamaya geçilmiş ve bir devrim gerçekleşmiştir. Edison’un ampülü 1897’de bulunduğu bilinmektedir.¹Bu da 1897’den itibaren asıl konumuz olan yapay ışık ve onun yoğun kullanımıyla yol açtığı ışık kirliliğinin gündeme gelmesine neden olan başlıca faktördür. Edison’un ampülü bulması ve Nikola Tesla gibi bir dâhinin doğru akımı alternatif akıma çevirerek tüm dünyaya kolayca elektrik verilmesini sağlaması iki önemli olaydır. Ardından önce florasan tüp şeklindeki lambalarla elektrik tüketiminde bir miktar sarfiyatın azaltılması ve nihayet aynı seviyede aydınlatma için %80’den daha çok tasarruf sağlayan led lambaların hayatımıza girmesi ile artık gece karanlığı şehirlerde özlenir bir şey haline gelmeye başlamıştır.

Işık elektromanyetik dalgadır ve elektromanyetik radyasyonun insan gözünün görebildiği kısmıdır. Elektromanyetik dalga boyu 390 ile 780 nanometre arasındaysa gözümüz bunu görmekte ötesindeyse görmemektedir. (Haim ve Portnov 2013: 9-10). Işık kirliliği Tubitak’ın internet sayfasında, “yanlış yerde, yanlış miktarda, yanlış yönde ve yanlış zamanda ışık kullanılmasıdır.” şeklinde tanımlanmıştır.² Gene aynı sayfada ek olarak ışık kirliliği ile ilgili olarak “Hava kirliliği, su kirliliği gibi zehirleyici olmasa da, gereğinden fazla ve yanlış yerde ışık kullanmak etkisiz aydınlatma demektir; bunun sonucu olarak ışığı üretmek için harcanan enerjinin önemli bir kısmı da boşa gitmektedir.” denmektedir.

Başka bir tanıma göre, ışık kirliliği; ışığın yanlış olarak canlıları rahatsız edecek şekilde kullanılmasıdır (Demircioğlu ve Yılmaz 2005: 118).

Aslan ve Onaygil (2003) ise ışık kirliliğine yol açan faktörlerle onu açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre, ışık kirliliğinin esas kaynakları yol, cadde ve sokak, park ve bahçe, turistik tesislerin dış cephe aydınlatmalarında ve reklam panolarında kullanılan aydınlatma armatürlerinin yanlış seçimi ve yönlendirilmeleri ile üst yarı uzaya gönderilen direkt ışıklarla, aydınlatılan yüzeylerden yansıyan endirekt ışıklardır.

¹Bkz. <http://www.bellacor.com/blog/history-of-light-infographic>.

²Bkz. http://www.tug.tubitak.gov.tr/dokumanlar/isisik_kirliligi/kirlilik.html.

Benzeri tanımlara rastlansa da en doğru ve üzerinde anlaşılmiş olanı astronomi bağlamında yapılan tanımdır. Mizon’un (2012:48) belirttiği gibi, ışık kirliliği yerel veya uzak yapay ışık kaynaklarından yayılarak (geceleri) gökyüzünde yıldızlar ve gezegenleri (net) görmemizi olumsuz etkileyen ışıklardır. Bu tanım önemlidir çünkü artan nüfus ve kentleşme ile güneş battıktan sonra dünya artık eski dünya değildir. Onun yerine uzaydan bile fark edilen gecenin karanlığını delen yerleşim birimlerinin yaydığı ışık kirliliği geçmiştir.

2. Işık Kirliliği Neden Önemlidir?

Işık kirliliğinin başlıca sorumlusu gelişen teknoloji, artan insan nüfusu ve nüfusun yerleşim tercihlerinin artık çoğunlukla kentler olmasıdır. Keleş ve Hamamcı’nın (2002: 51) belirttiği gibi, Milattan önce 8000 yıllarında dünya nüfusu 5 milyon kadardır. Aradan 8000 yıl geçip miladi yıla gelindiğinde, nüfus 300 milyona çıkmıştır. Sonraki iki bin yıl içerisinde insan nüfusu 1850 yılına kadar çok da dramatik artmamış ancak 1,3 milyara ulaşabilmiştir. 1850 yılından günümüze kadar olan nüfus artışı tek kelimeyle ürkütücü olarak nitelenebilir. 1950 yılında 2,5 milyara, 1980’de 4,5 milyara, 1990’da 6 milyara, 2000’de 7 milyara ve 2017 yılı son verilerine göre de 7,5 milyara ulaşmıştır.³ Deyim yerindeyse, bir organizma için virüs salgını neyse, Dünya için de insan nüfusunun artması aynıdır. Dünya’da yaşanan çevre felaketlerinin sorumlusu olarak insanoğlu, yaşadığı gezegene virüslerin organizmaya verdiği şekilde zarar vermektedir ve görünür bir gelecekte bunun düzelmesini sağlayacak bir şey olacağı kuşkuludur. Üstelik Malthus’un iyi bilinen nüfus ve yiyecek artışı formülasyonu bir derece doğru olsa da, nüfusun, tarım ve hayvancılıkta sağlanan verim artışları sonucu 10 milyarı geçeceği beklenmelidir.

Nüfus artışının yanı sıra ışık kirliliğiyle ilgili bir diğer önemli konu kentleşmedir. Geceleri gökyüzünde görmek istediğimiz yıldız ve gezegenleri bir perde gibi bizden gizleyen en önemli unsur kentlerde aydınlatma ve reklam amaçlı ortaya

³Bkz. <http://www.worldometers.info/world-population>.

çıkan ışık kirliliğidir. Dünya son asırda nüfusun çoğunluğunun kırsal kesimde yaşadığı durumdan, büyük çoğunluğun kentlerde yaşadığı duruma evrilmiştir. Dünya Bankası verilerine göre, 1960’larda Dünya geneli %33,5 olan kentsel nüfus 2016’da %54,2’ye yükselmiştir. Bir örnek olması bakımından Türkiye’de 1960’da kentsel nüfus %32 iken 2016’da %74’e yükselmiştir.⁴

Kapitalizmin kâr etme içgüdüsü ile hesapsız, kitapsız, umarsız ve vurdumduymaz bir şekilde kendince renklendirdiği kent geceleri, ekonomisi nedeniyle kasalara para akıtırken, insanla birlikte aynı çevreyi paylaşmak durumunda olan tüm canlıları olumsuz etkilemektedir. Navara ve Nelson’un (2007: 216) belirttiği gibi, artık Dünya insanlar için 09:00-17:00 saatleri arasında yaşamlarını kazanmak için çalıştıkları bir yer olmaktan çıkmış, birçok ülkede ve şehirde gece vardiyaları başlamıştır. 24 saat açık oldukları reklamını yapan büyük mağazalar, fast food işletmeleri, çeşitli fabrikalar bunlardan sadece bazılarıdır.

Işık kirliliğinin önemi tam da bu noktada kendisini göstermektedir. Dünya son yüzyıla kadar kendi doğal rutinlerine sahipken, yapay ışık yardımı ve yukarıda bahsettiğimiz nedenlerle bu rutinler insan eliyle sekteye uğratılmaktadır. Bunlardan birisi de gece ve gündüz döngüsüdür. Dünya’da hayatın başlamasından bugüne kadar milyarlarca yıldır değişmeden gelen bu döngü, son yüzyılda insanın bu rutine müdahalesiyle değişmiştir. Şimdiye kadar kendilerini gecenin karanlığına veya gündüzün aydınlığına göre ayarlamış olan canlılar bu yeni durum karşısında biyolojik ve fizyolojik şaşkınlık içerisine girmiştir. Dolayısıyla diğer canlıların gece-gündüz aktiviteleri gecelerin aydınlatılması ile sorunlu hale gelmiştir. Üstelik birazdan değinileceği üzere, kendisi de biyolojik bir organizma olan insanın gece oluşan bu yeni duruma çok da uyum sağladığı söylenemez ve insan da bu olumsuzluklardan payını almaktadır.

Dünya’mız, üzerinde efelenerek ve efendi rolü oynayarak diğer canlıları umursamadan, kafasına estiği gibi yaşarken, doğal kaynakları fütursuz, zalim ve

⁴Bkz. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.URB.TOTL.IN.ZS?end=2016&start=1960>.

hoyratça çarçur eden insana şimdiye kadar tahammül etmiş gibi görünmektedir. Oysa Dünya’ya verilen zararlar sonucu çok sayıda canlı türü tükenmiş veya tükenmek üzeredir. Biyolojik çeşitlilik konusunda dünyaca ünlü Edward O. Wilson’un tahminlerine göre yılda 27.000, bir günde 74 ve her saat 3 canlı türü yok olmaktadır (akt. Foster, 2002: 26). Asıl tehlike tam da burada kendisini göstermektedir: Dünya üzerinde yaşayan canlı çeşitliliği ne kadar çoğalır, yaşamın kendisinin devamı da o kadar garantidir. Dolayısıyla bizler faaliyetlerimizle diğer canlı türlerini yok olma tehdidi ile baş başa bırakırken, aslında yaptığımız şey kendi sonumuzu hazırlamaktan başka bir şey değildir. Bu noktadan hareketle, çalışmamızın düşünsel arka planını oluşturan derin ekoloji yaklaşımına yer vermek ve neden diğer canlılarla eşit şartlarda yaşamak için uğraşılması gerektiğini detaylandırmak gerekmektedir.

3. Diğer Canlılara Karşı Sorumluluk veya Derin Ekoloji Yaklaşımı

Derin ekoloji kavramı ilk defa 1973 yılında Norveçli felsefeci ve dağcı Arne Naess tarafından kullanılmıştır. Derin ekoloji doğrudan toplum ile çevre arasındaki ilişkilerin yarattığı problemler üzerinde durur. Bu düşünceye göre, insanın doğa üzerinde dominantlığı ve çevreyi sömürmesi toplum-çevre krizine yol açmakta ve giderek durum yıkıcı bir hal almaktadır. Bu gidişi durduracak tek şey insanın çevreye verdiği zararlara keskin bir şekilde son verecek önlemler almaktır (Cudworth 2003: 38). Tamkoç’un da(1994: 13) belirttiği gibi, derin ekoloji, insanı değil doğayı merkeze koyarak doğanın ve doğadaki çeşitliliğin korunması için tüm canlıların eşit şartlarda yaşaması gerektiğini vurgular.

Naess (1989: 23) tutarlı bir şekilde, tarihsel süreç içerisinde ilk kez bir seçim yapma zorunluluğu ile karşı karşıya olduğumuzu bildirmektedir: Kendimize bir çeki düzen verip Dünya üzerinde yaşamın çeşitliliğinin çoğalmasına ve devam etmesine katkı mı sunacağız yoksa son şansımızı boşa harcayıp gelişmeyi kör güçlere mi bırakacağız? Bunları söylerken Naess’in kendisine destek aldığı şeyler, (fütursuzsa) üretim ve tüketim yapılırken çevreye verilen zararların geri dönüşünün olmaması ve

insan nüfusunun artışı ile ilgili yasal düzenlemelerin yetersizliği veya yokluğudur. Ona göre, geç kalınmadan bir an önce kontrol ele alınmalı ve bir şeyler yapılmalıdır. Bu şekilde yaşamaya devam edersek çok değil 100 yıl içerisinde yok olmanın eşğine gelebiliriz (Naess 1989: 26).

Naess için en temel ilke, kendini gerçekleştirmedir. Ona göre, biyosferdeki tüm canlıların kendilerini gerçekleştirmeye eşit ölçüde hakları vardır. Böylece her canlı türünün kendi doğal tarzına göre yaşama ve potansiyellerini geliştirmesi mümkün olacaktır. Kısaca “yaşa ve bırak yaşasın” ilkesi temel ilkedir. Kendini gerçekleştirme, yaşam tarzlarının ve yeteneklerinin var olan çeşitliliğini kullanmayı gerektirdiğinden, her varlığın kendini gerçekleştirmesi, çeşitliliği en çoğa çıkarmayı gerektirir. Potansiyellerin azamî gerçekleştirilmesi azamî çeşitliliği, çeşitliliğin artırılması karmaşıklığın artırılmasını, yani başka yaşam formlarının da kendi kendini gerçekleştirmelerini gerektirir. Sömürü ve bağımlılık ise, potansiyellerin gerçekleşmesini azaltır. Kendini gerçekleştirme ilkesinden herkes için kendini gerçekleştirme, yani ‘biyosferik eşitlik’ ilkesi çıkar (Ünder 2005: 604).

Yukarıda bahsedilenlerden anlaşılacağı üzere, insanoğlunun doğa ile ilişkisinde yarattığı tahribatın en önemli göstergesi, canlı çeşitliliğine verdiği tahribattır ve böylece küresel anlamda yaşamın kendisi tehlikeye girmektedir. Bu açıdan verilen mesaj, şimdilik güçlü gibi görünen insanoğlunun bu şekilde devam etmesi durumunda diğer canlılarla birlikte kendi sonunu da getirecek olmasıdır.

Naess (1973: 95), ekolojistlerin ortaya çıkmasının bilim dünyasında bir dönüm noktası olduğunu fakat verdikleri mesajların eğilip bükülerek yanlış kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, güçlü fakat sığ bir ekolojik hareketle, daha az etkileyici derin ekoloji bir yarış halindedir.

Naess (1989: 29), derin ekolojinin artık ünlenmiş sekiz ilkesini ortaya koymuştur:

1. Dünya üzerinde, insan ve diğer canlıların çoğalması, refahı ve gelişimi gerçekten değerlidir. İnsan dışındaki canlıların değeri insanların dar amaçları için faydalı olmalarına bağlı değildir.

2. Yaşam biçimlerinin zenginliği ve çeşitliliği insan ve diğer canlıların yaşamlarını devam ettirmelerinde katkı sunar ve bu değerlidir.

3. İnsanların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak dışında bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hakkı yoktur.

4. Diğer canlılara mevcut insan müdahalesi aşırıdır ve durum gittikçe kötüye gitmektedir.

5. İnsan yaşamının refahı, nüfusunda önemli bir azalışla mümkündür. Diğer canlıların gelişimi ve hayatta kalmaları da daha az insan nüfusu gerektirir.

6. Daha iyi bir Dünya ve yaşam şartları uygulanan politikaların değişmesini gerektirir. Bu değişiklik, temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyecektir.

7. İdeolojik değişiklik, durmaksızın artan yaşam standardını hedeflemenin yerine, hayat kalitesine önem vermeyi gerektirir. Böylelikle büyük ve harika arasındaki farkın daha çok bilincinde olunacaktır.

8. Bu ifade edilen hususlara katılanlar değişiklikleri gerçekleştirmek için doğrudan veya dolaylı olarak katkıda bulunmakla yükümlüdürler.

Naess, derin ekoloji ile ortaya koyduğu ilkelerin tam tersinin sığ ekoloji ile şimdiye kadar zaten seslendirilmiş olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla sığ ekoloji ile şunlar belirtilir (*akt. Yaylı ve Çelik 2011: 373*):

1. Doğadaki çeşitlilik bizim için değerli bir kaynaktır.
2. İnsan için olmayan değerlerden söz etmek saçmadır.
3. Bitki türleri insanların yararına tarım ve tıpta kullanıldığı için değerlidir.
4. Kirlenme, eğer ekonomik büyümeyi etkiliyorsa durdurulmalıdır.
5. Gelişen toplumlardaki nüfus artışı, ekolojik dengeyi tehlikeye düşürmektedir.
6. “Kaynak “ demek, insan için yararlı kaynak demektir.
7. İnsanlar, yaşam standartlarında geniş çaplı bir gerilemeye razı olamazlar.
8. Doğa zalimdir ve böyle olması da gereklidir.

Naess’in formüle ettiği derin ekoloji yaklaşımı önemli bir yaklaşım olmakla birlikte, söylenmesi gereken şey bunun çok özgün olmadığıdır. Binlerce yıldır doğa ile iç içe yaşayan, modern insana göre ilkel, gelişmemiş, vahşi vb. olarak düşünülen bazı topluluk ve toplumlar zaten derin ekolojinin söylediklerini bizzat uyguluyorlardı. Buna en somut örnek, Amerika kıtasında beyaz adamla karşılaşınca kadar doğayla uyum içerisinde yaşamış ve diğer canlı ve cansızlarla akraba olduklarını kültürel olarak sonraki kuşaklara aktarmış Kızılderililerdir (*bkz. Yalçın 2010*). Son kertede söylenmesi gereken şey, günümüzde bu şekilde sloganlaştırılarak önümüze sürülen düşünceler yeni

şeyler olmasa da, bilimsel bir sistematığe kavuşturularak yapılacak yeni formülasyonların değerli olacağıdır. Bu şekilde geçmiş kültürlerde inanç vb. gerekçelerle hayat bulmuş değerli şeyler mit olmaktan kurtarılabilir ve Dünya üzerindeki yaşamda kendisini devam ettirme şansı bulabilir. Naess’in derin ekoloji yaklaşımı ile akıllarda kalması ve sloganlaştırılması gereken en önemli ifade, “yaşa ve yaşat”tır. İnsan ve diğer canlıların bir arada eşit yaşam hakkıyla varlıklarını devam ettirmesi ve canlılığa katkıda bulunması ancak bu şekilde mümkün olabilir.

4. Işık Kirliliği ve Sonuçları

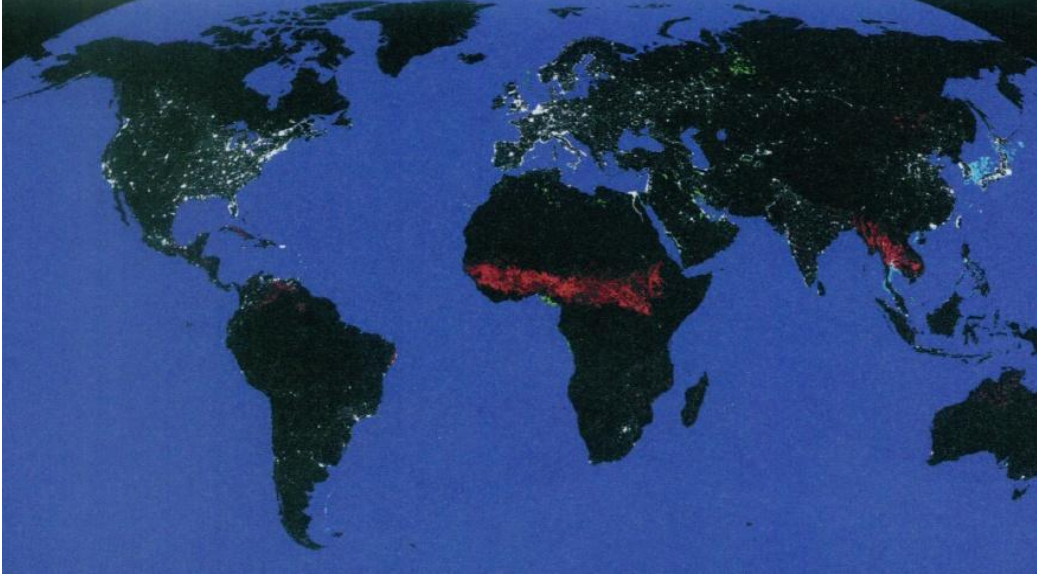
Işık kirliliğini yukarıda tanımlarken, geceleri gökyüzüne baktığımızda net bir şekilde görmemiz gereken galaksi, yıldız ve gezegenleri perdeleyen yapay ışıklandırmadan bahsetmiştik. Bu durum aşırı artan insan nüfusunun kentleri doldurması ve bunun sonucunda kentlerin sınırlarının sürekli genişlemesiyle, sokakların, binaların, yolların aşırı şekilde aydınlatılmasından kaynaklanmaktadır. Kapitalizmin, insanların sadece gündüz değil gece de çalışması ve böylece para kasalarına sürekli para akmasını sağlamada kullandığı aydınlatma, ne yazık ki, insanoğlunun bencil hırslarının diğer canlılara vereceği zararlar pahasına halen kontrolsüzce devam etmektedir. Alvarez del Castillo ve arkadaşlarının (2003: 49) belirtmiş olduğu gibi, evrene açılan pencereyiz olan gökyüzü, ışık kirliliği, radyo frekans parazitleri, jetlerin çıkardığı duman izleri, uzay çöpleri ve uzay reklamları tarafından giderek artan miktarda tehdit edilmektedir.

Aşağıda ışık kirliliğine örnek olabilecek resimlere yer verilmiştir. Resim 1 aydınlatmalı ve aydınlatmasız ortamın farkını göstermek için verilmiştir. Söz konusu iki fotoğraf aynı yere aittir. 14 Ağustos 2003’te küçük bir kasaba olan Goodwood, Ontario’da elektrik kesildiğinde ve elektrik verildikten sonra çekilmiştir. İki resimdeki gökyüzü bariz bir şekilde birbirinden farklıdır. Elektrik kesildiğinde gökyüzündeki yıldızlar ve gezegenler net görülürken, tanımda da belirttiğimiz gibi, elektrikler geldikten sonra artık bir şey görünmemektedir. Elektrik kesintisinde pencerelerden gelen ışığın mum ışığı olduğu belirtilmiştir.

2001 yılında uydudan alınan gece görüntüleriyle oluşturulan aşağıdakiiki numaralı resimde (**Resim 2**), Kuzey Amerika ve Avrupa'nın büyük bir kısmının ciddi bir şekilde aydınlatıldığı görülmektedir. Türkiye’de ise Marmara bölgesinde İstanbul kaynaklı yoğun aydınlatma göze çarpmaktadır.



Resim 1. Yapay Işıkla Aydınlatılmış ve Aydınlatılmamış Gökyüzü. Kaynak: Chepesiuk 2009: 22.



Resim 2. Uzaydan Dünya'daki Şehir Işıkları (Beyaz renkler yapay ışıklar). Kaynak: Longcore ve Rich 2004 : 193.

Antalya'nın dışından çekilen aşağıdaki resimde de (**Resim 3**) gene gökyüzünün şehrin gece aydınlatmasıyla nasıl perdelendiği görülmektedir.



Resim 3. Kaynak: http://www.tug.tubitak.gov.tr/dokumanlar/isik_kirliligi/kirlilik.html.

5. Olumsuz Etkiler

Öncelikle derin ekolojinin çok ilgilenmediği, daha çok sığ ekolojinin içini burkacak olan sorunu aradan çıkartalım! Şehirlerin geceleri aşırı aydınlatılması gerçekten de ekonomiye büyük bir yük getirmektedir. Bunun için aydınlatma gerektiği kadar yapılmalı ve böylece ülke ekonomisine katkı sağlanmalıdır. Bu arada diğer canlılar bundan fayda sağlıyorsa ne mutlu onlara!

Birçok çalışmada gece yapılan şehir aydınlatmalarının çeşitli canlılara ölümcül düzeylere varan zararlar verdiği bulgulanmıştır. Miller (2006: 130), gereğinden fazla aydınlatılan şehirlerde, şafaktan sonra ötmeye başlaması gereken kuşların ötmeye çok daha erken başladıklarını, bunun ise kuşların günün geri kalanında yorulmasına ve yaşamlarını devam ettirecek aktivitelerinde bozulmalara yol açtığını belirtmektedir. Petersen (2001: 24) ise, deniz kaplumbağalarının sahillerde gece yumurtadan çıktıktan sonra yapay ışıklandırma yüzünden denize doğru değil aksi istikamete giderek öldüklerini, on binlerce göçmen kuşun gece yolculuklarında Toronto’da her yıl öldüklerini veya yaralandıklarını ve göllerde de yaşamın gece ışığından ciddi şekilde olumsuz etkilendiğini vurgulamıştır. Ayrıca Navara ve Nelson (2007: 220), yapay ışıklandırmanın diğer canlılarda üreme ve avlanma sürecinde ciddi değişiklikler yaptığına işaret etmektedir. Kışın yapay ışıkla tavuklardan daha çok yumurta alınması, yapay ışık yüzünden erkek kurbağaların üreme amaçlı ötmemesi vb. örnekler olarak verilmektedir.

Işık kirliliğinden insanlar da ciddi anlamda etkilenmektedir. Spivey (2010: 525), gece aydınlatmasının bizzat insan sağlığı üzerine olumsuz etkilerinden söz etmekte ve aydınlatma ile meme kanseri riskinin eskiye göre %30-50 arasında artmış olduğunu vurgulamaktadır. Endüstrileşmiş bir toplumda ona göre bu sorunlardan bireyin kaçması artık mümkün değildir ve kadınlar yanlış aydınlatma kaynaklı gece yeterli uyuyamamalarıyla bu sorunla daha fazla karşılaşmaktadır. Benzer şekilde Haim ve Portnov (2013: 105) meme kanserinin yanı sıra prostat kanserinin de yapay ışıklandırılmış kent geceleri ile arttığına vurgu yapmaktadır. Buna ek olarak, Navara ve Nelson (2007: 217) gece uykusuyla üretilen melatonin ve serotonin hormonunun ışık

kirliliği nedeniyle yeterince salgılanamaması nedeniyle fizyolojik ve psikolojik sorunların ortaya çıktığını, ayrıca gece vardiyasında çalışan insanlarda daha fazla insülin direnci, yüksek tansiyon, kalp rahatsızlıkları, obezite gibi rahatsızlıklar olduğunu belirtmektedir. Nihayet, karayollarında yanlış gece aydınlatmaları ve far kullanımı nedeniyle meydana gelen kazaların da bu olumsuz sonuçlara eklenmesi gerekmektedir. (Akt: Demircioğlu ve Yılmaz 2005: 120).

Işık kirliliğinin yukarıda özetlenen olumsuz etkileri, görüldüğü üzere ekonomik kayıplar hariç, canlılar üzerinde gece yapay ışığın yarattığı ölümcül den yaralanmalara, üremeden fizyolojik ve psikolojik etkilere ve çeşitli hastalıklara kadar uzanan negatif etkilerdir. Literatür taraması sırasında gökyüzünün gece açık havada muhteşem görüntüsüne bakmanın yaratacağı haz ve ışık kirliliği yüzünden insanların bu hazdan mahrum kalmalarına değinildiği de görülmüştür (Alvarez del Castillo vd., 2003: 61) ve bu da gene psikolojik etkiler içerisinde anılabilir.

Kanımızca ışık kirliliğinin insanlar üzerinde başka bir olumsuz etkisi daha vardır. Son yüzyıla kadar gece gökyüzünün muhteşem görüntüsüne bakan insanların bundan etkilenecek daha sorgulamacı ve meraklı oldukları söylenebilir. Açık bir havada samanyoluna ve yıldızlara bakıp merak etmemek elde değildir. Bu nedenle biraz da tüme varımcı bir yaklaşımla, ışık kirliliğinin insanlarda uzayın bilinmezliği ile ilgili merak duymalarına engel teşkil ettiği hipotezi kurulabilir. Zaten bu çalışmanın bir amacı da ışık kirliliğine yönelik daha fazla insanın, mümkünse ülkemizdeki lisansüstü öğrencilerin ilgisini çekmektir. Öyle ki, Google’da İngilizce “light pollution” taraması 8.460.000 sonuç bulurken, Türkçe ışık kirliliği taraması 309.000 sonuç vermektedir (Google.com.tr, 22.09.2017). Bu çok basit karşılaştırma bile konunun Batı’da nasıl daha fazla ilgi çektiğini göstermektedir. İnsanlara en son ne zaman gökyüzüne bakıp samanyolunu incelediklerini sormak önemsizmiş gibi görünebilir ancak astronomi ve diğer alanlarda meraklı olan insan sayısının artırılması şüphesiz gelecek kuşaklarda bu alanlarda kendilerini yetiştirmek isteyen yeni bilim insanı adaylarını çoğaltacaktır. Kısaca bilime olan ilginin artması biraz da açık havada muhteşem gece gökyüzü gözlemlerine bağlıdır.



Resim 4. Samanyolu. Kaynak: <http://www.haberuzay.com/2016/07/samanyolu-fotograflar.html>.

Tüm bu sorunlardan hareketle birçok ülkede ışık kirlenmesine karşı yasal düzenlemelere gidildiği veya bu konuyla ilgili yeni sivil toplum örgütlenmeleri ortaya çıktığı görülmektedir. Avusturalya, Yeni Zelanda, Kanada, Avusturya, Belçika, Brezilya, Kosta Rika, Yunanistan, ABD, Kanarya Adaları, Şili, İtalya, İngiltere ve Japonya ışık kirliliğine karşı yasal düzenlemeler veya önleyici çalışmalar yapmaktadır. (Alvarez del Castillo vd.2003: 52-66). Oysa Türkiye’de konu ile ilgili mevzuat düzenlemesi henüz gerçekleşmiş değildir (Özarabacı 2017: 58-70). Konunun önemi düşünüldüğünde, geceleri şehirlerden yayılan ve gökyüzünün perdelenerek samanyolu ve yıldızların görünmesini engelleyen ve tüm canlılar üzerinde olumsuz etkiler bırakan ışık kirliliğinin mümkün olan en düşük düzeye indirilmesi için, gerekli yasal düzenlemelerin vakit kaybetmeden ülkemizde de hayata geçirilmesi gerekmektedir.

6. Sonuç Yerine

Bu yazıda derin ekoloji yaklaşımından dolanarak, dünyanın sadece insanlar için değil diğer canlılar için de bir yuva olduğu ve insanın diğer canlılarla birlikte, onları da

hesaba katarak uyum içerisinde yaşama zorunluğu üzerinde durulmuştur. Çevre sorunları dendiğinde ilk akla gelenler arasında hava, su, toprak ve gürültü kirliliği bulunmaktadır. Bunların, olumsuz etkilerini gösterirken canlılar arasında ayırım yapmadığını biliyoruz. Evrende dikkat bile çekmeyecek kadar küçük olan gezegenimizde, çevre sorunları veya öngörülemeyen başka bir nedenle Dünya yaşanamaz hale gelirse, ne yazık ki, ulaştığımız teknolojik seviye yakın gelecekte rahatlıkla yaşanabilir gezegenlere gitmemize henüz yardımcı olacak seviyede değildir. Bu nedenle önümüzdeki 100 yılı çok iyi değerlendirip, deyim yerindeyse aklımızı başımıza alarak gezegenimize karşı elden geldiğince duyarlı olunmalıdır. Aksi yöndeki mevcut tercihler diğer canlılarla birlikte insanoğlunun da sonunu hazırlamaktan başka bir şeye yaramayacaktır.

Ayrıca, Dünya'nın rutin sayılabilecek doğal kanunlara sahip olduğunu biliyoruz. Gece-gündüz döngüsü, güneşin doğudan doğup batıdan batması, ayın denizler ve göller üzerine etkisi, yerçekimi, mevsimler vb. İnsanoğlunun özellikle son yüzyıl içinde yapıp ettikleriyle bu rutinlerin bir kısmını sarsmaya başladığı görülmektedir. Küresel ısınma ile mevsimler arası geçiş rutininin ve yapay ışıklandırma ile de gecelerin karanlık olması rutininin bozulması bunlara en iyi örnektir. Özellikle kent kaynaklı ışıklandırma ile bozulan gecenin doğal rutini, kaçınılmaz olarak gece dinlenmeye veya yaşam için çalışmaya programlanmış organizmaları olumsuz etkilemektedir. Bu nedenle çok sayıda canlı, sonu ölümle, yaralanmayla veya hastalık ve fizyolojik değişikliklerle biten şanssız olaylar yaşamaktadır. İnsan bundan muaf değildir. Özellikle yanlış aydınlatma ve çalışma vardiyalarının geceyi de kapsamaması ile insan da bundan nasibini almış ve kanserden, strese kadar birçok olumsuz sonuçla karşılaşmıştır.

Işık kirliliğinin bir boyutu da insanların büyüleyici ve merak uyandırıcı gökyüzünden geceleri mahrum kalmasıdır ki, bunun yaratabileceği olumsuz durumlardan birisi, özellikle gökyüzü ile ilgili alanlaramerak duyacak bilim insanı aday sayısını azaltması olabilir.

Gerek ekonomik anlamda savurganlığı engellemek ve gerekse bahse konu problemleri çözmek için İtalya, Fransa vb. gibi ülkelerde başlayan yasal düzenlemelerin

biran önce ülkemizde de ele alınması bir zorunluluktur. Bu yapılmazsa ve sorun küresel çapta çözülmezse hem insan, hem de diğer canlılar bu durumdan olumsuz etkilenmeye devam edecek, ve derin ekolojik yaklaşımın belirttiği gibi sonuçta yaşamın kendisinin devamı sorunlu olacaktır.

KAYNAKÇA

ALVAREZ DEL CASTILLO vd. (2003). “Preserving our Nighttime Environment: A Global Approach”, *Light Pollution: The Global View* (Edt: Hugo E. Schwarz), Springer Science+Business Media Dordrecht, B.V., ss: 49-68.

ASLAN, Zeki ve Sermin ONAYGİL (2003). “Işık Kirliliği ve Enerji Tasarrufu”, Işık Kirliliği Ulusal Komitesi, http://www.tug.tubitak.gov.tr/dokumanlar/isik_kirliligi/ikuk/makaleisikenerji.htm.

BERNA, Francesco vd. (2012). “Microstratigraphic Evidence of in Situ Fire in the Acheulean Strata of Wonderwerk Cave, Northern Cape Province, South Africa”, *PNAS*, 2 Nisan 2012.

CHEPESIUK, Ron (2009). Missing the Dark: Health Effects of Light Pollution, *Environmental Health Perspectives*, 117(1): A20-A27.

CUDWORTH, Erika (2003). *Environment and Society*, New York: Routledge.

DEMİRCİOĞLU, Nalan ve Hasan YILMAZ (2005). “Işık Kirliliği, Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Atatürk Üniv. Ziraat Fak. Dergisi*, 36 (1): 117-123.

FOSTER, John Bellamy (2002). *Savunmasız Gezegen: Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*, çev. Hasan Ünder, Ankara: Epos Yayınları.

HAIM, Abraham & Boris A. PORTNOV (2013). *Light Pollution as a New Risk Factor for Human Breast and Prostate Cancers*, New York: Springer.

KELEŞ, Ruşen ve Han HAMAMCI (2002). *Çevrebilim*, 4. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.

LONGCORE, Travis & Catherine RICH (2004). “Ecological Light Pollution”, *Frontiers in Ecology and the Environment*, 2(4): 191-198.

MILLER, Mark W. (2006). “Apparent Effects Of Light Pollution On Singing Behavior Of American Robins”, *The Condor*, 108: 130-139.

MIZON, Bob (2012). *Light Pollution Responses and Remedies*, Springer, New York.

NAESS, Arne (1973). “The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movements”, *Inquiry*, 16: 95-100.

NAESS, Arne (1989). *Ecology, Community and Life Style: Outline of an Ecosophy*, England: Cambridge University Press.

NAVARA, Kristen J. & Randy J. NELSON (2007). “The Dark Side of Light at Night: Physiological, Epidemiological, and Ecological Consequences”, *J. Pineal Res.*, 43: 215–224.

ÖZARABACI, Özge (2017). “Türkiye’de Işık Kirliliği Politikaları”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi.

PETERSEN, Aili (2001). “Night Lights”, *American Scientist*, 89(1): 24-25.

SPIVEY, Angela (2010). “Light at Night and Breast Cancer Risk Worldwide”, *Environmental Health Perspectives*, 118(12): A525.

TAMKOÇ, Günseli (1994). “Derin Ekolojinin Genel Çizgileri”, *Birikim*, Sayı 57-58.

ÜNDER, Hasan (2005). “Çevre Felsefesi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 3, ed. Ahmet Cevizci, Ankara: Babil Yayınları.

YALÇIN, Cemal (2010). “Çevre Sorunları Bağlamında Kızılderili Çevre Anlayışı”, *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 34(1): 9-16.

YAYLI, Hasan ve Vasfiye ÇELİK (2011). “Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26: 369-377.

<http://www.bellacor.com/blog/history-of-light-infographic>.

http://www.tug.tubitak.gov.tr/dokumanlar/isik_kirliligi/kirlilik.html.

<http://www.worldometers.info/world-population>.

<https://data.worldbank.org/indicator/SP.URB.TOTL.IN.ZS?end=2016&start=19>

60.

Makale Geliş | Received: 15.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 02.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351369

Murat YÜKSEL

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Ordu-Türkiye
Ordu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Ordu-Turkey
orcid.org/0000-0003-4448-4062
bdmurat81@hotmail.com

Murat YEŞİL

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Ordu Üniversitesi, Ziraat Fakültesi, Peyzaj Mimarlığı Bölümü, Ordu-Türkiye
Ordu University, Faculty of Agriculture, Department of Landscape Architecture, Ordu-Turkey
orcid.org/0000-0002-3643-5626
muraty25@hotmail.com

Kent ve Rekreasyon (Ordu Kenti Örneği)*

Öz

Bu araştırmanın konusunu, Ordu kentinde yaşayan insanların serbest zamanlarını nasıl ve nerede değerlendirdiği, rekreasyon alanlarını ne sıklıkla kullandığı ve çeşitli rekreasyon alanları hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır. Ordu kentinde yaşayanların daha kaliteli bir serbest zamana ve daha çeşitli rekreasyon alanlarına sahip olmalarına yönelik analizler de araştırmanın amacını teşkil etmektedir. Bu kapsamda, rekreasyon alanları ile ilgili görüşler cinsiyet, yaş, eğitim, gelir, meslek, Ordulu olma(ma), büyükşehirde yaşama(ma) eksenlerinde değerlendirilmiştir. Araştırma Ordu'nun Altınordu ilçesinde Haziran-Ekim 2015 tarihleri arasında yapılmıştır. Tesadüfi örnekleme tekniği ile 400 kişiye uygulanan araştırmada bilgiler araştırmacılar tarafından hazırlanan anketle toplanmıştır. Araştırmada elde edilen bilgiler bilgisayarda istatistik programı ile analiz edilmiş ve tablolar halinde sunulmuştur. Rekreasyon alanları ile ilgili görüşler ki kare analizi yapılarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rekreasyon, Rekreasyon Alanları, Ordu, Kent, Rekreatif Faaliyetler.

City and Recreation (Sample of Ordu City)

Abstract

This research focuses on how and where people living in Ordu city make use of their spare time, how often they use recreation areas and what their views on various recreation areas are. Analysis towards having more qualified spare time and more various recreation areas for those living in Ordu city constitutes the research object, as well. In this regard, views on recreation areas were considered within the context of sex, age, education, income, occupation, being local inhabitant of Ordu (or not), living in metropolitan (or not). The research was conducted at Altınordu district of Ordu between June – October, 2015. The research was applied to 400 people with random sampling and information was gathered through survey prepared by researchers. Information obtained in the research was analyzed with statistical programme in computer and presented as tables. Views on recreation areas were assessed by chi square analysis.

Keywords: Recreation, Recreation Areas, Ordu, City, Recreative Activities.

* Bu çalışma 6-10 Eylül 2017 tarihinde Bosna'da düzenlenen Uluslararası Peyzaj Mimarlığı Kongresi'nin özet metin kitapçığında yayınlanmıştır.

1. Giriş

Kent, insanlığın ilk evresinden günümüze kadar uzanan bir olgudur. Kentlerin ortaya çıkışı uygarlıkların doğuşu ile özdeşleştirilmektedir. Bir diğer ifadeyle, kent ve uygarlıklar birlikte gelişmişlerdir (Braudel 2014: 48; Çiftçi 2011: 75). Doğal kaynakların sunduğu olanaklardan yararlanmak amacıyla bir araya gelerek yerleşik hayata geçen ilk insanlar, kentlerin ortaya çıkmasının öncüleri olmuşlardır (Özer 2006: 271). İlerleyen dönemlerde gelişen ulaşım, sağlık, eğitim ve sosyal olanaklar ile ulaşılan yüksek yaşam standardı ve sosyalleşme ihtiyacı gibi bir çok neden insanların bir arada yaşamalarını zorunlu kılmış, zaman içerisinde artış gösteren nüfus ile kentlerin büyümelerini sağlayarak kentleşme sürecini başlatmıştır (Yeşil ve Yüksel 2016: 45). Kentleşme ile dar alanda artan nüfus ve beraberinde çeşitlenen ihtiyaçlar üretimin kentte yoğunlaşmasına neden olmuş bununla birlikte mekanın kullanım yoğunluğu da artmıştır (Serter 2013: 68). Yoğun yerleşimlere maruz kalan kentsel alanlar insanların yaşayabilecekleri mekânlar olmaktan çıkıp yaşamak zorunda kaldığı mekânlar haline dönüşmüştür (Şimşek ve Korkut 2009: 316).

Kentlerde yaşayan insanların genellikle birbirini tanımaması kişisel ilişkilerin zayıf ve yüzeysel kalmasına neden olmaktadır. Diğer taraftan iş ve meslek yaşantısının oldukça katı kurallara bağlı olması, kent insanının çabuk yıpranmasına sebep olmaktadır. Endüstri faaliyetlerinin yoğun olarak gerçekleştiği kentlerde hızlı nüfus artışı ve bazı çevre sorunlarının varlığı da insan hayatını güçleştiren diğer faktörlerdir. Bütün bunlar dikkate alındığında insanların günlük streslerden uzaklaşmak ve dinlenmek için yapacakları etkinliklerin önemi daha da artmaktadır (Akova 2012: 11).

Kentler, günümüzde sunduğu bu rekreatif faaliyetler veya rekreasyon alanları ile ön plana çıkmakta ya da bir cazibe merkezine dönüşmektedir. Sakinlerine sunduğu bu imkanların ötesinde, kentte özgü geliştirdiği bir takım rekreatif faaliyetler kentin marka olmasına da önemli katkılar sağlamaktadır. Sonuçta rekreatif faaliyetler günümüz kentleri ve sakinleri için olmazsa olmaz faaliyetler arasındadır.

2. Kent ve Rekreasyon

Kentlerin ilk ortaya çıkışı antik döneme kadar uzanmaktadır. Bu dönemde kentler bilimin, sanatın ve kozmopolit kültürün merkezi olsalar da, günümüz modern kentlere kıyasla özellikle nüfuslarının çok az olduğu görülmektedir. Günümüzdeki şekliyle büyük modern kentlerin ilk ortaya çıkışı sanayileşme süreci ile doğrudan ilişkilidir. İngiltere’de başlayan sanayileşme süreci, insanların yoğun bir şekilde kırsal alanlardan kasaba ve köylere taşınmasına ve milyonlarca insanın yaşadığı modern kentlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kentleşme, özellikle ekonomik kaygılar taşıyan insanların kent merkezlerine doğru olan hareketliliğiyle gelişmiş ülkelerinde içinde yer aldığı, bütün dünyayı etkileyen küresel bir sürece dönüşmüştür. Bir diğer ifadeyle, hem gelişmiş dünyada hem de gelişmekte olan dünyada insanların büyük bir kısmı kent merkezlerinde yaşamaktadır (Giddens ve Sutton 2016: 224-226).

Günümüzde üretim, ticaret ve finans merkezi haline gelen kentler, bir taraftan önemli fırsatlara sahipken, diğer taraftan suç, şiddet ve eşitsizliğin mekanı haline geldikleri görülmektedir. Ayrıca, her geçen gün artan nüfus daha çok çevre sorununun da ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Giddens ve Sutton 2016: 226, 227, 241-243). Ancak bugün sürdürülebilir kent kavramının tartışıldığı ve kentlerin nasıl daha yaşanılabilir alanlar olacağı konusunda da adımlar atıldığı görülmektedir. Sürdürülebilir kent, bir taraftan çevreyi korurken, diğer taraftan kentin sağladığı olanakları ve kültürel çeşitliliği korumayı hedeflemektedir. Bu noktada, sürdürülebilir kent hedeflerine ulaşmak için yerel yönetimlere çok büyük işler düşmekte ve günümüz küresel dünyasında başarılı örneklerini görmekteyiz (Giddens ve Sutton 2016: 243-250). Neticede sürdürülebilir kent, çevre konusunda duyarlı insanların yaşadığı, kent sakinlerine yaşamlarını daha kaliteli hale getirecek çeşitli olanaklar sunan ve insanların uyum içinde yaşadığı bir kente atıf yapmaktadır.

Dünya üzerindeki kentler çeşitli tasniflerle ortaya çıkmaktadır. Sassen’in küresel şehirler, Hall, Cohen ve Friedman’ın dünya şehirleri ve bunların dışında Türkiye’den İstanbul’unda içinde yer aldığı mega şehirler gibi sınıflamalar görülmektedir. Ayrıca, megalopolis olarak nitelendirilen, birbirleriyle bağlantılı birçok şehrin bir araya gelerek

oluşturduğu devasa tek bir şehir örnekleri de mevcuttur (Ritzer 2011: 434-439; Davis 2007: 16-18; Konak 2011: 156). Bu tasnifler belirli kriterler esas alınarak yapılmakta ve buna göre dünya üzerindeki şehirler sıralanmaktadır. Ancak, bu şehirler hem uluslararası yatırımcılar hem de kent sakinleri açısından sundukları imkanlardan dolayı birer cazibe merkezi niteliğindedirler. Bu sınıflamalar içinde Türkiye’den kendine yer bulan tek şehir İstanbul’dur. Bir mega kent olarak İstanbul son yıllarda önemli altyapı, ulaşım ve sosyal yaşam alanları noktasında da önemli yatırımlar yapmakta ve kent hayatını daha yaşanabilir kılmak için çalışmalarını sürdürmektedir.

Kent; nüfusun büyük bölümünün ekonomik faaliyet alanı olarak ticaret, sanayi, yönetim ve hizmetle ilgili işlerle geçimini sağladığı, toplumsal ve kültürel bir örgütlenmenin olduğu yerleşim alanı (Yahyağil 1998: 105) olarak tanımlanabilir. Kaya’ya (2007: 6) göre; kent bir insanlar topluluğundan, kamu hizmetlerinden caddeler, binalar, elektrik lambaları, tramvaylar, telefonlar, kurumlar ve idari aygıtlar toplamından fazla bir şeydir Bir kentin fiziksel yapısını, o kentte yaşayan insanların ekonomik, sosyal ve kültürel özellikleri ve birbirleriyle olan etkileşimleri oluşturur. Ancak günümüz kentlerinin kuruluş amaçları ne olursa olsun hemen hemen hepsinde toplumun yaşama, çalışma, eğlenme ve dinlenme etkinliklerine imkan sağlayan bölümler veya mekanlar bulunmaktadır. Bu mekanları işlevlerine göre yerleşim alanları, ticaret ve iş alanları, endüstri alanları, ulaşım alanları, sosyal tesisler, rekreasyonel alanlar ve doğal alanlar şeklinde sınıflandırmak mümkündür (Gül ve Küçük 2001:28).

Günümüzde teknolojik yenilikler insan yaşantısını kolaylaştırırken, bir takım sorunları da beraberinde getirmektedir. Örneğin; teknoloji insanların fizyolojik gereksinmelerinin karşılanmasını kolaylaştırmakta, ruhsal ve psikolojik gereksinmelerinde ise yalnız bırakmaktadır. Bu eksikliği giderme çabasında olan insanoğlu, iç dünyasını doyuma ulaştıracak çeşitli eylemlere yönelmektedir. Bu eylemler, bireyin çalışma dışı zamanlarda hoşlandığı bir işle uğraşması şeklinde olabilmekte ve insanoğlunu ruhsal ve bedensel açıdan yenilemektedir. İnsanoğlunun ruhsal ve bedensel açıdan yenilenmesini sağlayan boş zaman eylemleri, rekreasyon kavramı ile tanımlanmakta ve açıklanmaktadır (Tolunay vd., 2004: 59; Karaküçük

2001: 55-56). McLean, Hurd ve Rogers (2008: 2) rekreasyonu; “şehir, kasaba ve ilçelerdeki; eğlence alanları, parklar, oyun alanları, su merkezleri ve spor alanlarında yapılan etkinlikler” şeklinde tanımlamışlardır.

Kent, insanların yoğun olarak yaşadığı, insanların sürekli aynı işi yapma neticesinde hayatlarının monotonlaştığı, ikincil ilişkilerin öne çıktığı, insanların kalabalıklar içinde yalnızlaştığı, belirli bir ücret karşılığında belirli bir süre çalıştığı ve çeşitli alanlarda uzmanlaşmanın yaşandığı bir mekan olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar yaşadığı bu tekdüze hayattan kurtulmak ve yeni insanlar tanımak için çeşitli rekreasyonel faaliyetlere ve mekanlara ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı, günümüz modern kentleri, sakinlerinin yaşam kalitelerini arttırmak için rekreatif faaliyetler ve mekanlar konusunda önemli çalışmalar yürütmektedirler.

Teknolojik gelişmelerle insanların serbest zamanlarının artışı, eğitim ve gelir düzeylerinin yükselmesi ile yaşam sürelerinin uzaması gibi etkenler sonucu rekreasyonel etkinliklere olan talep artmıştır (Mansuroğlu 2002: 53). Akten ve Gül’e (2014: 130) göre; günümüzde sosyal, ekonomik, kültürel, teknolojik ve siyasal gelişmelere paralel olarak, özellikle kentleşme eğiliminin ortaya koyduğu olumlu ve olumsuz sonuçlar rekreasyonel/turizm talep ve çeşitliliği konusunda önemli değişim ve gelişmelere yol açmaktadır.

Rekreasyonel planlamanın tarihsel gelişimi incelendiğinde günün koşullarına göre temel kavram ve standartlar açısından sürekli bir değişim ya da atılım içerisinde bulunduğu gözlenebilir. Günümüzde geçerli olan rekreasyonel kavramlar ve standartlar, bundan 200 yıl öncesi için uygun olmayabilir. Ülkemizin de içerisinde yer aldığı bir çok gelişmekte olan ülkede rekreasyonel planlama politikasının yanlılığı, fiziksel planlamalarda rekreasyon kavramlarının öncelik sıralamasında sonlarda yer alması ve rekreasyonel planlama kararlarının günlük ya da kısa vadeli belirlemelere dayanmasından kaynaklanmaktadır (Altunkasa 2013: 1-79).

3. Uygulamalı Araştırma ve Sonuçları

3.1. Araştırma Yöntemi

Araştırma konuyla ilgili kitap, makale, dergi vb. yazılı kaynakların incelenmesini ifade eden literatür taraması ve birinci kaynaklardan veri toplamada kullanılan ve en yaygın niceliksel araştırma yöntemlerinden birisi olan anket tekniği ile yapılmıştır.

3.2. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Araştırmanın konusunu, Ordu kentinde yaşayan insanların katıldığı rekreatif faaliyetler, bu faaliyetlerin yapıldığı yer ve bu faaliyetlere ayrılan zaman ile çeşitli rekreasyon alanları ile ilgili görüşleri oluşturmaktadır. Ordu halkının rekreatif eğilimleri ve rekreasyon alanlarına yönelik analizler de araştırmanın amacını teşkil etmektedir. Bu kapsamda, rekreasyon alanları ile ilgili çeşitli hususlar, cinsiyet, yaş, eğitim, gelir, meslek, Ordulu olma(ma), büyükşehirde yaşama(ma) eksenlerinde değerlendirilmiştir.

3.3. Araştırmanın Hipotezi

Ordu kenti rekreasyon alanları açısından yeterli imkanlara sahip değildir.

3.4. Evren ve Örneklem

Ordu Kenti 2013 yılında yapılan kanuni düzenleme ile Türkiye'nin 30. Büyükşehir'i olmuştur. Merkez ilçesi Altınordu olan kent, 19 ilçeden oluşmaktadır (T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2015). ADNKS'nin 2016 yılı verilerine göre Ordu kentinin nüfusu 750.588, Altınordu ilçesinin nüfusu ise 205.396'dır (TÜİK, 2016).

Araştırmanın evrenini, Altınordu ilçesinde özellikle kentsel nüfusun yoğun olduğu mahallelerde yaşayan kişiler oluşturmaktadır. Araştırma, tesadüfi örneklem tekniği ile 400 kişiye uygulanmıştır.

3.5. Anket Formu ve Araştırmanın Uygulanması

Araştırmanın uygulama sürecinde, araştırmaya katılmayı kabul eden kişilere ilk önce cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, gelir durumu, meslek, memleket ve büyükşehirde

yaşam durumlarının da yer aldığı toplamda 12 sorunun olduğu genel sorular sorulmuştur. Sonrasında serbest zamanlarını nasıl, nerede ve ne sıklıkla değerlendirdiği ve rekreasyon alanları ile ilgili soruların yer aldığı anket formu uygulanmıştır. Özellikle kentin sorunlarıyla ilgili sorular açık uçlu olarak sorulmuş ve bu sorulara verilen cevaplar araştırmacılar tarafından kategorize edilerek değerlendirilmiştir. Anket 2015 yılının Haziran ayında uygulanmaya başlanmış ve aynı yılın Ekim ayında tamamlanmıştır.

3.6. Verilerin Analizi

Araştırmaya katılan kişilerin serbest zamanlarını nasıl, nerede ve ne sıklıkla değerlendirdikleri ile Ordu kentinin sorunlarına yönelik frekans tabloları oluşturulmuş ve katılımcıların rekreasyon alanları ile ilgili her bir soruya vermiş oldukları yanıtların, cinsiyet, yaş, eğitim, gelir, meslek, Ordulu olma(ma) ve büyükşehirde yaşama(ma) değişkenleri ile arasındaki ilişki ki-kare testi ile ölçülmüştür.

3.7. Araştırmanın Geçerliliği ve Güvenilirliği

Araştırmada rekreasyon alanları için katılımcıların vermiş olduğu yanıtların güvenilirliği α katsayısı kullanılarak hesaplanmış ve 0,761 olarak bulunmuştur.

4. Bulgular ve Yorumlar

4.1. Araştırma Grubunun Rekreatif Eğilimleri

Bu bölümde araştırma grubunun katıldığı rekreatif faaliyetler, rekreatif faaliyetlere ayrılan zaman, serbest zamanlarını nerede değerlendirdikleri ve Ordu kentinin sorunları incelenmiştir. Bu özelliklerin her birinin frekans tabloları oluşturulmuştur.

4.1.1. Rekreatif Faaliyetler

Araştırmaya katılanların serbest zamanlarında ne tür rekreatif faaliyetlere katıldıkları Tablo 1’de görülmektedir. Buna göre katılımcıların yarısının ara sıra televizyon izlediği ve her zaman ya da sıklıkla kitap, gazete okuduğu görülmektedir.

Katılımcıların % 60'dan daha fazlasının sinemaya ve çeşitli kurslara, dörtte üçünün ise tiyatroya ve konsere nadiren gittiği ya da hiçbir zaman gitmediği ortaya çıkmıştır. Bu oranların yüksek olması, kentin sakinlerine bu alanlarda yeterince imkan sunmamasıyla ilişkili olabilir. Bir diğer sonuca göre, katılımcıların % 47'sinin tatile, % 57'sinin kafeye ve % 84'ünün kahveye nadiren gittiği ya da hiçbir zaman gitmediği anlaşılmaktadır. Bir diğer açıdan katılımcıların % 55'inin her zaman ya da sıklıkla müzik dinlediği, % 40'dan daha fazlasının ara sıra spor yaptığı, arkadaşlarıyla bir araya geldikleri ve alışveriş yaptıkları görülmektedir. Özellikle her zaman ve sıklıkla spor yapanların oranının % 24 olması spor tesislerinin yetersizliği ile ilişkili olabilir. Katılımcıların yaklaşık yarısının ara sıra ailece pikniğe gittiği ve % 40'dan daha fazlasının akraba ziyaretinde bulunduğu görülmektedir. Son olarak katılımcıların % 67'sinin internette çeşitli amaçlarla gezindiği görülmektedir.

Tablo 1. Serbest Zamanlarda Yapılan Rekreatif Faaliyetler

	Her zaman		Sıklıkla		Ara sıra		Nadiren		Hiçbir zaman	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Televizyon izlemek	29	7.3	81	20.2	206	51.5	76	19.0	8	2.0
Kitap,gazete okumak	58	14.5	128	32.0	143	35.8	64	16.0	7	1.8
Sinemaya gitmek	4	1.0	19	4.8	130	32.5	196	49.0	51	12.8
Tiyatroya gitmek	6	1.5	14	3.5	82	20.5	190	47.5	108	27.0
Konsere gitmek	4	1.0	10	2.5	79	19.8	196	49.0	111	27.8
Tatile gitmek	11	2.8	46	11.5	158	39.5	134	33.5	51	12.8
Müzik dinlemek	85	21.2	135	33.8	116	29.0	51	12.8	13	3.2
Spor yapmak	26	6.5	69	17.2	165	41.2	104	26.0	36	9.0
Arkadaş toplantıları	40	10.0	112	28.0	168	42.0	71	17.8	9	2.2
Ailece pikniğe gitmek	18	4.5	69	17.2	191	47.8	105	26.2	17	4.2
Alışveriş yapmak	36	9.0	128	32.0	163	40.8	64	16.0	9	2.2
Akraba ziyaretinde bulunmak	35	8.7	102	25.5	174	43.5	77	19.2	12	3.0
Çeşitli kurslara gitmek	7	1.7	24	6.0	99	24.8	157	39.2	113	28.2
Kahveye gitmek	13	3.3	17	4.2	32	8.0	73	18.2	265	66.2
Kafeye gitmek	17	4.2	30	7.5	127	31.8	131	32.8	95	23.8
İnternet (haber, bilgi, sosyal medya vb.)	117	29.3	152	38.0	67	16.8	32	8.0	32	8.0

4.1.2. Rekreatif Faaliyetlere Ayrılan Zaman

Araştırma grubunun rekreatif faaliyetlere katılma sıklığı Tablo 2’de görülmektedir. Araştırmaya katılan kişilerin büyük bir kısmının rekreasyon alanlarını düzenli kullanmadıkları görülmektedir. Buna göre, fırsat buldukça ve yaz aylarında kullananların oranı % 61 olduğu görülmektedir.

Tablo 2- Rekreasyon Alanlarını Kullanma Sıklığı

	N	%
Fırsat buldukça	214	53.5
Yaz aylarında	31	7.8
Hafta sonları	97	24.2
3-4 günde bir	27	6.8
Gün aşırı	17	4.2
Her gün	14	3.5
Toplam	400	100.0

4.1.3. Serbest Zaman Değerlendirme Yeri

Araştırma grubunun serbest zamanlarını değerlendirme yerleri açık uçlu bir soruyla araştırılmış; sonuçlar Tablo 3’te verilmiştir. Araştırma bulgularına göre katılımcıların serbest zamanlarını daha çok evde geçirdikleri görülmektedir. Evin dışında ise sahil ve alışveriş merkezleri insanların yoğunlukla zaman harcadıkları yerler olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle spor tesisleri ve kültür-sanat merkezlerinde harcanan zamanın az olması, bu rekreatif alanların kentte yeterince olmamasıyla ilişkilendirilebilir.

Tablo 3- Serbest Zamanları Değerlendirme Yeri

	N	%
Evde	354	88.5
Sahilde	228	57.0
Alışveriş Merkezlerinde	161	40.2
Parklarda	108	27.0
Kafede/Kahvede	98	24.5
Mesire Alanlarında	88	22.0
Spor Tesislerinde	63	15.8

Kültür-Sanat Merkezlerinde	63	15.8
Okulda	60	15.0
Diğer	56	14.0

4.1.4. Ordu Kentinin Sorunları

Katılımcılara “sizce Ordu’nun en önemli ilk üç sorunu nedir?” diye bir soru yöneltilmiş ve verilen cevaplar büyüklük sırasına göre Tablo 4’te sıralanmıştır. Toplamda 53 sorun tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda bu sorunlardan ilk 23’ü sıralanmıştır. Buna göre, rekreasyon alanlarının yetersizliği % 13,8 ile 6. sırada, günümüzde rekreatif faaliyetlerin önemli mekanları haline gelen alışveriş merkezleri eksikliği % 9,8 ile 9. sırada ve rekreatif faaliyetlerin yetersizliği ise % 8,7 ile 10. sırada yer almaktadır. Bir diğer açıdan sonuçları değerlendirdiğimizde ise, bu üç sorunun % 32,3 ile 3. sırada yer alması Ordu kentinin hem rekreasyon alanları hem de rekreatif faaliyetler açısından önemli eksiklikleri olduğu görülmektedir.

Tablo 4. Ordu Kentinin Sorunları

Sizce Ordu'nun en önemli ilk üç sorunu nedir?		
	N	%
Trafik	201	50.3
Altyapı/Üstyapı	173	43.2
Ulaşım	97	24.2
Çarpık Kentleşme	82	20.5
İşsizlik	75	18.7
Rekreasyon Alanlarının Yetersizliği	55	13.8
Çevre Kirliliği	50	12.5
Otopark	49	12.2
Alışveriş Merkezleri	39	9.8
Sosyo-Kültürel Faaliyetlerin Yetersizliği	35	8.7
Çöp	31	7.8
Pahalılık	27	6.7
İçme Suyu	27	6.7
Çevre Düzenlemesi	26	6.5
Sanayinin Olmaması	23	5.8
Eğitim Düzeyi	14	3.4
İnsan Davranışları	14	3.4
İstihdam	13	3.3
Turizm	13	3.3
Esnaf Davranışları	12	3.0

Kent Kültürü	9	2.3
Sağlık Hizmetlerinin Yetersizliği	8	2.0
Yerel Yönetimlerin Sorunlara Çözüm Üretememesi	8	2.0

4.2. Araştırma Grubunun Demografik Özellikleri ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

Bu bölümde ise araştırmaya katılan kişilerin, cinsiyet, yaş, eğitim, gelir, meslek, Ordulu olma(ma), büyükşehirde yaşama(ma) ekseninde, rekreasyon alanları ile ilişkisi incelenmiştir. Bu ilişkinin düzeyi çapraz tablolar ve ki-kare analizi yapılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ki kare analizinin yapılamadığı yerlerde değişkenler arasında mantıksal olarak tutarlı birleştirmeler yapılmıştır. Ayrıca, ki-kare analizinin yapılamadığı veya anlamlı ilişki bulunamadığı yerlerde sonuçlar oransal eğilimler üzerinden yorumlanmıştır.

Katılımcılara yöneltilen soruların her biri ayrı ayrı cinsiyet, yaş, eğitim, gelir, meslek, Ordulu olma(ma), daha önce büyükşehirde yaşama(ma) ekseninde incelenmiş "kesinlikle katılmıyorum" ve "katılmıyorum" kategorilerinin birleştirilmiş yüzdeleri ile p değerleri tabloda belirtilmiştir.

4.2.1. Cinsiyet ve Rekreasyon

Cinsiyet ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki Tablo 5’te görülmektedir. Buna göre, cinsiyet ile kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır ile kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Buna göre erkeklerin yarısı, kadınların % 64’ü kentte yeterli tiyatro ve sinema olmadığını düşünmektedir. Bu noktada kadınların tiyatro ve sinema gibi rekreasyon alanlarına daha çok önem verdikleri görülmektedir. Bir diğer sonuca göre, kadınların % 94’ü erkeklerin ise % 96’sı kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu belirtmişlerdir. Diğer hususlarda ki kare analizi yapılamamış veya anlamlı ilişki bulunamamıştır. Ancak oransal eğilimler üzerinden sonuçları değerlendirdiğimizde kadınların % 97’si, erkeklerin % 94’ü sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması ve kadınların % 93’ü, erkeklerin % 96’sı yayalara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Kültür ve sanat merkezlerinin

yeterli olmadığını düşünen kadınların oranı % 60 iken, erkeklerin oranı % 52’dir. Aynı şekilde tiyatro ve sinema hususunda olduğu gibi, kadınların kültür ve sanat konusuna erkeklere kıyasla biraz daha önem verdikleri görülmektedir. Bir diğer önemli bulguya göre, kadınların % 89’u, erkeklerin % 87’si kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı olduğunu düşünmektedirler. Diğer hususlarda kadın ve erkekler arasında önemli farklılıklar bulunmamaktadır. Bun göre, katılımcıların hemen hemen % 60’dan fazlası, açık ve kapalı spor alanlarının, kent merkezindeki parkların ve yeşil alanların, mesire alanlarının, sahildeki mekan ve aktivite alanlarının yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca katılımcıların neredeyse % 80’inin rekreatif alanların engellilerin kullanımına uygun olmadığını ve yaklaşık % 70’inin ise rekreasyon alanlarının kentte dengeli dağılmadığını belirtmişlerdir. Sonuç olarak her iki cinsiyet açısından kendi içinde birtakım farklılıklar olsa da, rekreasyon alanları noktasında kentin önemli eksiklikleri olduğu görülmektedir.

Tablo 5- Cinsiyet ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

	Cinsiyet (%)		
	Kadın	Erkek	p
Açık spor alanları yeterlidir	56.5	59.9	0.717
Kapalı spor alanları yeterlidir	64.8	62.2	0.834
Sahildeki yürüyüş ve bisiklet yolları ayrılmalıdır	3.4	6.3	-
Kent merkezinde yeterince park vardır	69.1	69.5	0.811
Kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir	65.5	67.6	0.666
Kültür ve sanat merkezleri yeterlidir	59.7	51.8	0.190
Kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır	64.4	49.5	0.010
Eğlence mekanları (disko, türkü bar vb.) yeterlidir	36.7	38.7	0.067
Mesire alanları yeterlidir	55.4	55.9	0.988
Rekreatif alanlar engellilerin kullanımına uygundur	79.2	74.7	0.560
Sahilde zaman geçirmek için mekanlar-aktivite alanları yeterlidir	59.9	61.3	0.795
Kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı vardır	10.7	12.6	0.200
Kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır	6.2	3.6	0.016
Yayalara özel yeni caddeler oluşturulmalıdır	6.8	3.6	0.099
Rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır	66.7	65.8	0.763

4.2.2. Yaş ve Rekreasyon

Yaş ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki Tablo 6’da görülmektedir. Yaş ile kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir, kültür ve sanat merkezleri yeterlidir ve eğlence mekanları yeterlidir arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Buna göre, 45-54 yaş aralığındaki kişilerin yaklaşık % 80’i kent merkezindeki yeşil alan miktarını yeterli görmemektedirler. Ayrıca, 25 yaşından 54 yaşına doğru yeşil alanları yeterli görmeyenlerin oranının % 53’ten % 79’a çıkmasını, bu kişilerin iş yaşamının yoğunluğundan kaçmak ve aileleri ile birlikte zaman geçirmek istemesinden dolayı bu alanlara daha fazla ihtiyaç duymasıyla açıklanabilir. Kültür ve sanat merkezlerinin daha çok 15-24 ile 35-54 yaş aralığındaki kişiler yeterli olmadığını düşünmektedirler. Eğlence mekanlarına daha çok ihtiyaç duyanların gençler olduğu (% 54), tam tersi en az ihtiyaç duyanların ise yaşlıların olduğu (% 12) görülmektedir. Bu durum yaşlıların gençlere kıyasla daha sakin bir hayat istemesiyle açıklanabilir. Diğer hususlarda ki kare analizi yapılamamış veya anlamlı ilişki bulunamamıştır. Ancak oransal eğilimler üzerinden sonuçları değerlendirdiğimizde açık ve kapalı spor alanlarının yeterli olmadığını en çok 45-54 yaş aralığında olanlar, en az ise 55 ve üstü yaşta olanlar belirtmişlerdir. Kent merkezindeki parkların ve mesire alanlarının yeterli olmadığını düşünenlerin oranı 15 yaşından 54 yaşına doğru artmaktadır. Bir diğer ifadeyle yaş ilerledikçe bu alanlara olan ihtiyaç değişen şartlara (iş hayatı, evlilik, çocuk vb.) bağlı olarak artmasıyla ilişkilendirilebilir. Ayrıca, 55 ve üstü yaşta olanların % 69’u mesire alanlarının yeterli olduğu düşünmektedir. Katılımcıların yaş fark etmeksizin % 90’dan daha fazlasının sahildeki bisiklet ve yürüyüş yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye, gençlik merkezlerine, yayalara özel yeni caddelere ihtiyacı olduğunu belirtmişlerdir. Kentte tiyatro ve sinemaya ihtiyaç duyanların oranının yaş arttıkça azaldığı görülmektedir. Bir diğer ifadeyle bu oran 15-24 yaş aralığında % 77 iken, 55 ve üstü yaş grubunda % 41’e düşmektedir. Katılımcıların dörtte üçü, rekreasyon alanlarının engellilerin kullanımına uygun olmadığını düşünmektedir.

Tablo 6- Yaş ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

	Yaş (%)					p
	15-24	25-34	35-44	45-54	55 ve üstü	
Açık spor alanları yeterlidir	51.3	55.1	61.8	63.8	47.1	0.441
Kapalı spor alanları yeterlidir	66.7	59.1	63.7	71.2	47.1	0.359
Sahildeki yürüyüş ve bisiklet yolları ayrılmalıdır	5.1	2.3	8.1	3.8	5.9	-
Kent merkezinde yeterince park vardır	48.7	67.2	73.1	76.2	70.6	0.079
Kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir	61.5	53.1	75.0	78.5	58.8	0.004
Kültür ve sanat merkezleri yeterlidir	59.0	44.5	60.9	62.0	52.9	0.035
Kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır	76.3	55.5	58.1	47.5	41.2	0.053
Eğlence mekanları (disko, türkü bar vb.) yeterlidir	53.8	36.7	42.2	30.0	11.8	0.000
Mesire alanları yeterlidir	44.7	55.5	58.1	62.5	29.4	0.072
Rekreatif alanlar engellilerin kullanımına uygundur	76.9	74.2	81.5	72.5	76.5	-
Sahilde zaman geçirmek için mekanlar-aktivite alanları yeterlidir	66.7	57.0	63.7	57.5	64.7	0.111
Kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı vardır	5.1	6.2	17.6	15.0	5.9	-
Kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır	5.1	2.3	7.4	5.0	-	-
Yayalara özel yeni caddeler oluşturulmalıdır	5.1	3.1	7.4	5.1	-	-
Rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır	53.8	60.9	72.8	67.1	76.5	0.109

4.2.3. Eğitim ve Rekreasyon

Eğitim ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki Tablo 7’de görülmektedir. Eğitim ve rekreasyon alanları arasında ki kare analizi yapılamamıştır. Araştırma bulguları oransal eğilimler üzerinden incelendiğinde, kentteki yeşil alanların, kültür ve sanat merkezlerinin, sahildeki mekan ve aktivite alanlarının eğitim düzeyi arttıkça yeterli olmadığı görülmektedir. Bir diğer ifadeyle eğitim düzeyi yüksek olanlar bu tür mekanların daha fazla olması gerektiğini belirtmişlerdir. Rekreasyon alanlarının engellilerin kullanımına uygun olmadığını düşünenler, ilkokul mezunlarında % 42 iken, lisansüstü dereceye sahip olanlarda % 80’e çıkmaktadır. Eğitim düzeyi fark etmeksizin katılımcıların % 80’inden daha fazlası sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yayalara özel yeni caddelerin oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Açık spor alanlarının yeterli olmadığını % 77 ile ortaokul mezunu olanlar belirtirken, kapalı spor

alanlarının yeterli olmadığını ise % 83 ile ilkökul mezunu olanlar belirtmişlerdir. Kentin tiyatro ve sinema ile mesire alanlarına ihtiyacı olduğunu düşünenlerin oranı eğitim düzeyi yükseldikçe artmaktadır. Ayrıca kentteki rekreasyon alanlarının dengeli dağılmadığını ifade edenlerin oranı ilkökul mezunlarında % 33 iken, lisansüstü dereceye sahip olanlarda % 74’tür.

Tablo 7- Eğitim ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

	Eğitim (%)					p
	İlkokul	Ortaokul	Lise	Üniversite	Lisansüstü	
Açık spor alanları yeterlidir	66.7	76.9	47.6	58.2	64.6	-
Kapalı spor alanları yeterlidir	83.3	61.5	58.3	64.2	63.5	-
Sahildeki yürüyüş ve bisiklet yolları ayrılmalıdır	16.7	-	6.0	4.1	5.2	-
Kent merkezinde yeterince park vardır	75.0	76.9	59.8	68.7	77.1	-
Kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir	50.0	61.5	57.1	66.0	79.2	-
Kültür ve sanat merkezleri yeterlidir	33.3	38.5	45.8	57.8	63.5	-
Kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır	33.3	61.5	53.6	58.8	55.2	-
Eğlence mekanları (disko, türkü bar vb.) yeterlidir	41.7	30.8	40.5	40.2	31.2	-
Mesire alanları yeterlidir	33.3	53.8	57.1	58.8	51.0	-
Rekreatif alanlar engellilerin kullanımına uygundur	41.7	84.6	73.5	77.9	80.2	-
Sahilde zaman geçirmek için mekanlar-aktivite alanları yeterlidir	41.7	46.2	53.6	61.3	69.8	-
Kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı vardır	16.7	7.7	13.1	13.8	6.2	-
Kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır	16.7	7.7	4.8	4.6	3.1	-
Yayalara özel yeni caddeler oluşturulmalıdır	25.0	-	3.6	5.6	3.1	-
Rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır	33.3	83.3	63.1	64.6	74.0	-

4.2.4. Gelir ve Rekreasyon

Gelir ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki Tablo 8’de görülmektedir. Gelir ile eğlence mekanları yeterlidir, rekreasyon alanları engellilerin kullanımına uygundur ve rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Buna göre gelir düzeyi 1000-2000₺ arasında olanların yaklaşık yarısı eğlence mekanlarının

yeterli olmadığını belirtirken, gelir düzeyi 3001-5000₺ arasında olanların ise % 29’u yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Rekreasyon alanlarının engellilerin kullanıma uygun olmadığını düşünenlerin oranı gelir düzeyi 1000₺’den az olanlarda % 52 iken, gelir düzeyi 5001₺’den daha fazla olanlarda ise % 83’tür. Bu durum gelir düzeyi yükseldikçe engelliler ile ilgili bilinç düzeyinin arttığını göstermektedir. Aynı durum, rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır sorusunda da gözlenmektedir. Diğer hususlarda ki kare analizi yapılamamış veya anlamlı ilişki bulunamamıştır. Ancak oransal eğilimler üzerinden sonuçları değerlendirdiğimizde katılımcıların % 85’inden daha fazlası gelir düzeyi fark etmeksizin, sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yayalara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Kent merkezindeki yeşil alan miktarının yeterli olmadığını düşünenlerin oranı gelir düzeyi yükseldikçe artmaktadır. Açık ve kapalı spor alanlarının yeterli olmadığını daha çok gelir düzeyi 3001-5000₺ arasında olanlar belirtmişlerdir.

Tablo 8- Gelir ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

	Gelir (%)					p
	1000<	1000-2000	2001-3000	3001-5000	5001>	
Açık spor alanları yeterlidir	52.4	50.8	53.7	66.1	59.4	0.526
Kapalı spor alanları yeterlidir	61.9	54.0	62.1	66.7	66.3	0.249
Sahildeki yürüyüş ve bisiklet yolları ayrılmalıdır	14.3	12.7	2.1	4.3	2.0	-
Kent merkezinde yeterince park vardır	71.4	62.9	63.5	71.8	75.2	0.148
Kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir	47.6	61.9	61.5	70.9	74.3	0.051
Kültür ve sanat merkezleri yeterlidir	33.3	60.3	51.0	55.3	61.4	0.171
Kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır	42.9	63.5	58.9	54.2	53.5	0.243
Eğlence mekanları (disko, türkü bar vb.) yeterlidir	42.9	49.2	37.5	29.1	39.6	0.006
Mesire alanları yeterlidir	52.4	49.2	53.7	58.5	58.4	0.883
Rekreatif alanlar engellilerin kullanımına uygundur	52.4	66.7	80.0	78.0	83.2	0.040
Sahilde zaman geçirmek için mekanlar-aktivite alanları yeterlidir	71.4	52.4	58.3	65.0	60.4	0.373
Kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı vardır	4.8	7.9	10.4	16.1	11.9	0.778

Kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır	4.8	6.3	5.2	7.6	-	-
Yayalara özel yeni caddeler oluşturulmalıdır	9.5	7.9	3.1	6.8	2.0	-
Rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır	57.1	54.0	65.6	70.9	70.3	0.028

4.2.5. Meslek ve Rekreasyon

Meslek ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki Tablo 9’da görülmektedir. Meslek ve rekreasyon alanları arasında ki kare analizi yapılamamıştır. Araştırma bulguları oransal eğilimler üzerinden incelendiğinde, açık ve kapalı spor alanlarının yeterli olmadığını düşünenlerin daha çok emekliler olduğu görülmektedir. Bu durum emeklilerin emeklilik sonrası serbest zamanlarının artması ve bu zamanlarını değerlendirmek için çeşitli mekan ve aktiviteler aramasıyla açıklanabilir. Araştırmaya katılanların % 80’den daha fazlası mesleği fark etmeksizin sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yaylara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Emeklilerin % 82’si ve akademisyen, doktor, avukat vb. mesleğe sahip olanların % 81’i, rekreasyon alanlarının kentte dengeli dağılmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca, işçi ile akademisyen, doktor ve avukat vb. mesleğe sahip olanlar arasında birçok hususta önemli farklılıklar olduğu görülmektedir. İşçilerin yaptıkları iş ve elde ettikleri gelir göz önüne alındığında bu farklılıklar anlamlıdır.

Tablo 9- Meslek ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

	Meslek (%)								
	Ev hanımı	Öğrenci	Emekli	Esnaf	Akademisyen Doktor, Avukat vb.	Yönetici	Büro elemanı/ Memur	İşçi	p
Açık spor alanları yeterlidir	52.6	50.0	81.8	60.0	69.4	48.1	58.7	50.7	-
Kapalı spor alanları yeterlidir	63.2	68.2	90.0	70.0	69.4	55.6	62.0	56.3	-
Sahildeki yürüyüş ve bisiklet yolları ayrılmalıdır	-	-	-	30.0	5.6	-	4.8	6.9	-
Kent merkezinde yeterince park	63.2	50.0	72.7	90.0	77.8	74.1	70.1	61.4	-

vardır										
Kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir	57.9	77.3	81.8	80.0	81.9	77.8	63.3	50.0	-	
Kültür ve sanat merkezleri yeterlidir	36.8	63.6	72.7	70.0	65.3	55.6	55.8	41.7	-	
Kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır	42.1	81.8	72.7	80.0	56.9	40.7	57.8	47.2	-	
Eğlence mekanları (disko, türkü bar vb.) yeterlidir	21.1	59.1	36.4	60.0	33.3	25.9	33.7	51.4	-	
Mesire alanları yeterlidir	42.1	36.4	54.5	80.0	61.1	59.3	57.2	51.4	-	
Rekreatif alanlar engellilerin kullanımına uygundur	57.9	81.8	81.8	100.0	84.7	74.1	77.8	66.2	-	
Sahilde zaman geçirmek için mekanlar-aktivite alanları yeterlidir	47.4	59.1	63.6	70.0	68.1	70.4	62.0	48.6	-	
Kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı vardır	21.1	-	9.1	-	4.2	11.1	18.6	6.9	-	
Kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır	10.5	-	9.1	-	2.8	-	6.6	4.2	-	
Yayalara özel yeni caddeler oluşturulmalıdır	15.8	-	-	10.0	1.4	-	8.4	1.4	-	
Rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır	63.2	50.0	81.8	70.0	80.6	59.3	65.3	59.2	-	

4.2.6. Memleket ve Rekreasyon

Memleket ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki Tablo 10’da görülmektedir. Bütün hususlarda ki kare analizi yapılmış fakat anlamlı ilişki bulunamamıştır. Bulgular oransal eğilimler üzerinden incelendiğinde, Ordulu olsun ya da olmasın katılımcıların hemen hemen % 60’dan fazlası kentteki açık ve kapalı spor alanlarının, yarısından daha fazlası ise kültür ve sanat merkezleri ile tiyatro ve sinemanın yeterli olmadığını

belirtmişlerdir. Araştırmaya katılanların % 95’den daha fazlası memleketi fark etmeksizin sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yaylara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Ordulu olmayanlar kentin daha fazla parka, yeşil alana, sahilde mekan-aktivite alanına ve büyük bir kütüphaneye ihtiyacı olduğunu belirtirken, Ordulu olanlar ise daha fazla mesire alanı ve eğlence mekanı olması gerektiğini belirtmişlerdir. Rekreatif alanların engellilere uygun olmadığını düşünenlerin oranı Ordulu olanlarda % 74 iken, Ordulu olmayanlarda % 82’dir.

Tablo 10- Memleket ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

	Memleket (%)		
	Ordulu Olanlar	Ordulu Olmayanlar	p
Açık spor alanları yeterlidir	55.7	60.0	0.267
Kapalı spor alanları yeterlidir	64.3	61.6	0.590
Sahildeki yürüyüş ve bisiklet yolları ayrılmalıdır	5.5	4.1	0.832
Kent merkezinde yeterince park vardır	66.7	74.0	0.264
Kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir	64.4	70.5	0.397
Kültür ve sanat merkezleri yeterlidir	56.0	54.1	0.887
Kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır	54.9	58.2	0.668
Eğlence mekanları (disko, türkü bar vb.) yeterlidir	39.1	35.6	0.522
Mesire alanları yeterlidir	56.9	53.4	0.713
Rekreatif alanlar engellilerin kullanımına uygundur	73.5	82.2	0.120
Sahilde zaman geçirmek için mekanlar-aktivite alanları yeterlidir	57.3	66.4	0.107
Kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı vardır	14.2	7.5	0.139
Kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır	5.9	2.7	0.278
Yayalara özel yeni caddeler oluşturulmalıdır	6.3	2.7	0.053
Rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır	64.8	68.5	0.748

4.2.7. Büyükşehir Deneyimi ve Rekreasyon

Büyükşehirde yaşama ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki Tablo 11’de görülmektedir. Büyükşehirde yaşama ile açık spor alanları yeterlidir, kültür ve sanat eserleri yeterlidir ve rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır arasında anlamlı ilişki bulunmuştur. Buna göre, büyükşehirde yaşayanların % 65’i açık spor alanlarının yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Günümüzde büyükşehirlerin spor alanında daha fazla

imkan sunduğu söylenebilir. Aynı şekilde, büyükşehirde yaşayanların % 60’ı kentte kültür ve sanat merkezlerinin yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu durum spor alanlarında olduğu gibi, kültür ve sanat merkezleri konusunda da büyükşehirlerin daha fazla imkan sunmasıyla açıklanabilir. Bir diğer açıdan büyükşehirde yaşayan katılımcıların % 71’i kentte rekreasyon alanlarının dengeli dağılmadığını belirtmişlerdir. Diğer hususlarda ki kare analizi yapılamamış veya anlamlı ilişki bulunamamıştır. Ancak oransal eğilimler üzerinden sonuçları değerlendirdiğimizde, katılımcılardan büyükşehirde yaşayanların % 68’i kapalı spor alanlarının, % 72’si kent merkezindeki yeşil alan miktarının, % 41’i eğlence mekanlarının, % 60’ı mesire alanlarının yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Bütün bu hususlar, daha önce büyükşehirde yaşamış olan bireylerin bu alanlarda daha fazla seçeneği olduğunu göstermektedir. Katılımcılardan büyükşehirde yaşayanların % 82’si rekreatif alanların engellilerin kullanımına uygun olmadığını düşünmektedir. Ayrıca, katılımcıların hemen hemen % 90’dan daha fazlası büyükşehir deneyimi fark etmeksizin, sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yaylara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir.

Tablo 11- Büyükşehirde Yaşama ve Rekreasyon Alanları İlişkisi

	Büyükşehirde Yaşama (%)		
	Büyükşehirde Yaşayanlar	Büyükşehirde Yaşamayanlar	P
Açık spor alanları yeterlidir	64.6	47.8	0.049
Kapalı spor alanları yeterlidir	67.8	56.5	0.084
Sahildeki yürüyüş ve bisiklet yolları ayrılmalıdır	5.4	4.3	-
Kent merkezinde yeterince park vardır	73.3	76.6	0.266
Kent merkezindeki yeşil alan miktarı yeterlidir	72.0	61.7	0.177
Kültür ve sanat merkezleri yeterlidir	60.2	46.8	0.042
Kentte yeterince tiyatro ve sinema vardır	58.0	61.7	0.728
Eğlence mekanları (disko, türkü bar vb.) yeterlidir	40.5	31.9	0.317
Mesire alanları yeterlidir	60.1	46.8	0.157
Rekreatif alanlar engellilerin kullanımına uygundur	82.3	70.2	0.142
Sahilde zaman geçirmek için mekanlar-aktivite alanları yeterlidir	65.3	66.0	0.967

Kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı vardır	13.6	4.3	0.169
Kentin gençlik merkezlerine ihtiyacı vardır	4.9	4.3	-
Yayalara özel yeni caddeler oluşturulmalıdır	7.0	2.2	-
Rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır	71.2	52.2	0.033

5. Tartışma ve Sonuç

Büyükşehir statüsüne yeni kavuşmuş bir şehir olarak Ordu, Karadeniz’in doğal güzellikleri ile öne çıkan bir şehridir. Kentleşme deneyimi görece daha yeni olan bir kent olarak, çözüme kavuşturması gereken birçok problemi bulunmaktadır. Bunlar arasında, trafik, ulaşım, altyapı/üstyapı, rekreasyonel faaliyetler ve mekanlar en önemlileridir.

Bu çalışmada Ordu kentinde yaşayan insanların serbest zaman etkinlikleri incelenmiş ve çeşitli rekreasyonel alanlar hakkındaki görüşleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bir diğer ifadeyle, kentin rekreasyonel faaliyetler ve mekanlar açısından durumu analiz edilmeye çalışılmıştır.

Katılımcıların, her zaman ve sıklıkla şeklinde verdikleri cevaplar birlikte düşünüldüğünde, % 41’inin alışveriş yaparak, % 47’sinin kitap, gazete okuyarak, % 55’inin müzik dinleyerek ve % 67’sinin internette gezerek serbest zamanlarını değerlendirdikleri görülmektedir. Yukarıdaki faaliyetler genellikle kapalı mekanlarda yapılan faaliyetler olması, kentin açık mekanlar ya da faaliyetler konusunda sınırlı imkanlara sahip olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, nadiren ve hiçbir zaman seçenekleri birlikte düşünüldüğünde ise, katılımcıların % 47’sinin tatile, % 57’sinin kafeye, % 62’sinin sinemaya, % 67’sinin çeşitli kurslara, % 72’sinin tiyatroya, % 77’sinin konsere ve % 84’ünün kahveye nadiren gittiği ya da hiçbir zaman gitmediği görülmektedir. Katılımcıların neredeyse üçte birinin sinema, çeşitli kurslar, tiyatro ve konser gibi serbest zaman etkinliklerine katılmıyor olması da, kentin bu anlamda sunduğu imkanların yetersizliğiyle açıklanabilir. Ayrıca katılımcıların sadece % 24’ünün spor yapması da bu çerçevede açıklanabilir. Neticede bütün bu etkinlikler göz önüne alındığında kentin sosyal yaşam noktasında önemli eksiklikleri olduğu görülmektedir.

Bu bağlamda bulgularımız, TÜİK tarafından 2015 yılında yapılan İllerde Yaşam Endeksi araştırması sonuçlarıyla paralellik taşımaktadır. Buna göre, sinema ve tiyatro seyirci sayısı (yüz kişide) 29,8, bin kişiye düşen alışveriş merkezi alanı (m²) 10.8 ve sosyal hayatından memnun olanların oranının % 45 olması ve Ordu'nun sosyal yaşam sıralamasında 69. sırada olması da (TÜİK, 2015) kentin rekreasyon alanları veya faaliyetleri açısından yetersizliğini ortaya koymaktadır.

Katılımcıların % 61'inin rekreasyon alanlarını düzenli kullanmamaları, % 86'sının serbest zamanını evde geçirmesi ve özellikle spor tesisleri ve kültür-sanat merkezlerinde harcanan zamanın az olması (% 16) ve rekreatif faaliyet ve alanlarla ilgili sorunların % 32 ile üçüncü sırada yer alması kentin bu noktada yetersizliğini ortaya koymakla birlikte, TÜİK (2015) sonuçlarıyla da benzerlik taşıdığını göstermektedir.

Cinsiyet ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki de, her iki cinsiyet açısından kendi içinde birtakım farklılıklar olsa da, rekreasyon alanları noktasında kentin önemli eksiklikleri olduğu görülmektedir. Cinsiyet fark etmeksizin katılımcıların % 50'sinden fazlası, açık spor alanlarını, kültür ve sanat merkezlerini, mesire alanlarını ve % 60'dan fazlası ise kapalı spor alanlarını, parkları, yeşil alanları, sahildeki mekan-aktivite alanlarını yeterli görmemektedir. Diğer taraftan, % 90'dan daha fazlası ise sahildeki bisiklet ve yürüyüş yollarının ayrılması gerektiğini, kentin gençlik merkezlerine ve yayalara özel yeni caddelere ve aynı şekilde katılımcıların yaklaşık % 90'ı kentin büyük bir kütüphaneye ihtiyacı olduğunu belirtmişlerdir. Ancak, katılımcıların % 60'dan az fazlası, eğlence mekanlarının yeterli olduğunu ifade etmişlerdir. Sonuçları bir bütün olarak ele aldığımızda, kent cinsiyet fark etmeksizin ihtiyaçları karşılayamadığı görülmektedir.

Yaş ile rekreasyon alanları arasındaki ilişki incelendiğinde, 25 yaşından 54 yaşına doğru, açık ve kapalı spor alanlarını, kent merkezindeki parkları ve yeşil alanları, kültür ve sanat merkezlerini ve mesire alanlarını yeterli görmeyenlerin oranının arttığı görülmektedir. Bu durum, insanların 25 yaşından sonra iş yaşamına girmeye başlaması, evlenmesi ve çocuk sahibi olması ve beraberinde özellikle yoğun iş temposu ve şehrin karmaşasından kurtulmak ve dinlenmek için, ister birey olarak isterse ailesiyle birlikte

rekreatif faaliyetlere daha fazla ihtiyaç duymasıyla açıklanabilir. Katılımcıların yaş fark etmeksizin % 90'dan daha fazlasının sahildeki bisiklet ve yürüyüş yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye, gençlik merkezlerine, yayalara özel yeni caddelere ihtiyacı olduğunu belirtmesi, bu konuda kentin önemli eksiklikleri olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca, gençlerde tiyatro ve sinemaya olan talep % 76 iken, bu oran 55 ve üstü yaş grubunda % 41'e düşmekte ve aynı şekilde eğlence mekanlarına daha çok ihtiyaç duyanların gençler olduğu (% 54), tam tersi en az ihtiyaç duyanların ise yaşlıların olduğu (% 12) görülmektedir. Bu noktada özellikle hayatlarının en hareketli ve aktif oldukları dönemde gençlerin enerjilerini, onlara faydalı olabilecek bu tür rekreatif alanlarda atmaları, onların olumsuz birtakım eylem ve davranışlara yönelmemeleri açısından da ayrıca önem taşımaktadır.

Eğitim ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki incelendiğinde, kentteki yeşil alanların, kültür ve sanat merkezlerinin, sahildeki mekan ve aktivite alanlarının eğitim düzeyi arttıkça yeterli olmadığı görülmektedir. Özellikle kültür ve sanat merkezi gibi kültürel sermaye ile ilgili olan faaliyetlere olan talebin, eğitim düzeyi arttıkça artması anlamlıdır. Eğitim düzeyi fark etmeksizin katılımcıların % 80'inden daha fazlası sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yayalara özel yeni caddelerin oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca eğitim düzeyi fark etmeksizin, katılımcıların hemen hemen dörtte üçü kent merkezinde yeterince park olmadığını ve % 60'dan daha fazlasının ise kapalı spor alanlarının yeterli olmadığını ifade etmişlerdir.

Gelir ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki incelendiğinde, katılımcıların % 85'inden daha fazlası gelir düzeyi fark etmeksizin, sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yayalara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Eğitim düzeyi ve rekreasyon alanları ilişkisinde olduğu gibi, kent merkezindeki yeşil alan miktarının yeterli olmadığını düşünenlerin oranı, gelir düzeyi yükseldikçe artmaktadır. Rekreasyon alanlarının engellilerin kullanıma uygun olmadığını düşünenlerin oranı, gelir düzeyi yükseldikçe artmaktadır. Bu durum gelir

düzeyi yükseldikçe engelliler ile ilgili bilgi ve bilinç düzeyinin arttığını göstermektedir. Aynı durum, rekreasyon alanları kentte dengeli dağılmıştır sorusunda da gözlenmektedir. Açık ve kapalı spor alanlarının yeterli olmadığını daha çok gelir düzeyi 3001-5000₺ arasında olanlar belirtmişlerdir. Bu durum, gelir düzeyi arttıkça insanların spor yapma oranı arttığından. Mevcut spor tesislerini yetersiz görmesiyle açıklanabilir.

Meslek ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki incelendiğinde, açık ve kapalı spor alanlarının yeterli olmadığını düşünenlerin daha çok emekliler olduğu görülmektedir. Bu durum emeklilerin emeklilik sonrası serbest zamanlarının artması ve bu zamanlarını değerlendirmek için çeşitli mekan ve aktiviteler aramasıyla açıklanabilir. Araştırmaya katılanların % 80’den daha fazlası mesleği fark etmeksizin sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, kentin büyük bir kütüphaneye ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yaylara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Diğer taraftan işçilerle, akademisyen, doktor, avukat vb. mesleğe sahip olanlar arasında birçok hususta önemli farklılıklar bulunmaktadır. Kentteki spor alanlarının, parkların, yeşil alanların, kültür ve sanat merkezlerinin, tiyatro ve sinemaların, mesire alanlarının ve sahildeki mekan-aktivite alanlarının yeterli olmadığını daha çok akademisyen, doktor, avukat vb. mesleğe sahip olanlar belirtmişlerdir. Kol emeği ile ve uzun süre çalışan işçinin hem serbest zamanı hem enerjisi hem de bu tür rekreatif faaliyetler için yeterli parası olmayacağından, dolayısıyla bu mekanların ya da faaliyetlerin varlığı ya da yokluğu işçi için bir anlam ifade etmeyecektir.

Memleket ve rekreasyon alanları arasındaki ilişki incelendiğinde, Ordulu olsun ya da olmasın katılımcıların hemen hemen % 60’dan fazlası kentteki açık ve kapalı spor alanlarının, yarısından daha fazlası ise kültür ve sanat merkezleri ile tiyatro ve sinemanın yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Araştırmaya katılanların % 95’den daha fazlası memleketi fark etmeksizin sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini, gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu ve yaylara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Ordulu olmayanlar kentin daha fazla parka, yeşil alana, sahilde mekan-aktivite alanına ve büyük bir kütüphaneye ihtiyacı olduğunu

belirtirken, Ordulu olanlar ise daha fazla mesire alanı ve eğlence mekanı olması gerektiğini belirtmişlerdir. Rekreatif alanların engellilere uygun olmadığını düşünenlerin oranı Ordulu olanlarda % 74 iken, Ordulu olmayanlarda % 82’dir. Sonuçları genel olarak değerlendirdiğimizde, Ordulu olmayanlar birçok hususta (açık spor alanları, parklar, yeşil alanlar, tiyatro ve sinema, sahildeki mekan-aktivite alanları, engellilere uygunluk ve rekreasyon alanlarının dağılımı) kenti Ordululara kıyasla daha yetersiz görmektedir. Bu durum, kendi memleketlerinde veya daha önce yaşadıkları şehirde rekreatif faaliyetler ya da rekreasyon alanları noktasında daha fazla imkana sahip olmalarıyla açıklanabilir. Ancak, hemen hemen bütün hususlarda kendi içindeki farklılıklara rağmen, katılımcılar kentin rekreasyon alanları noktasında önemli eksiklikleri olduğu belirtmişlerdir.

Büyükşehirde yaşama ve rekreasyon alanları arasındaki incelendiğinde, büyükşehirde yaşayanlar birçok hususta (açık ve kapalı spor alanları, yeşil alanlar, kültür ve sanat merkezleri, eğlence mekanları, mesire alanları, engellilere uygunluk ve rekreasyon alanlarının dağılımı) kenti yetersiz görmektedir. Ayrıca, kentin daha büyük bir kütüphaneye ihtiyacı olduğunu ve yayalara özel yeni caddeler oluşturulması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu durum, büyükşehirlerin bu hususlarda daha fazla imkan sunmasıyla açıklanabilir. Ayrıca, katılımcıların hemen hemen % 90’dan daha fazlası büyükşehir deneyimi fark etmeksizin, sahildeki yürüyüş ve bisiklet yollarının ayrılması gerektiğini ve gençlik merkezlerine ihtiyacı olduğunu belirtmişlerdir. Aynı şekilde, hemen hemen katılımcıların % 60’dan daha fazlası, kentteki tiyatro ve sinema ile sahildeki mekan ve aktivite alanlarının, dörtte üçü ise kent merkezindeki parkların yeterli olmadığını belirtmişlerdir. Neticede, büyükşehir deneyimi fark etmeksizin kentin rekreasyon alanları konusunda önemli eksiklikleri olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir.

Sonuç olarak, araştırma grubunun alışveriş yaparak, kitap, gazete okuyarak, müzik dinleyerek internette gezerek serbest zamanlarını değerlendirdikleri; rekreasyon alanlarını düzenli kullanmadıkları; serbest zamanlarını genellikle evde geçirdikleri ve rekreatif faaliyet ve alanlarla ilgili eksiklikleri önemli sorunlar arasında

değerlendirdikleri görülmektedir. Ayrıca, yaş, cinsiyet, eğitim, gelir, meslek, memleket ve büyükşehir deneyimi ekseninde verilen cevaplar kendi içinde farklılıklar gösterse de genel olarak rekreasyon alanları konusunda kentte bir yetersizliğin olduğu tespit edilmiştir. Ancak, araştırmanın yapıldığı tarihten bu yana, sahildeki yaya ve bisiklet yollarının ayrılması, yayalara özel yeni caddeler oluşturulması, bazı spor tesisleri yapılması yönünde adımlar atıldığı ve alışveriş merkezi yapılması ile ilgili çalışmaların olduğu da görülmektedir. Bu adımlar, genel olarak rekreasyon alanları eksikliğini gidermese de önemli adımlar olduğunu ifade etmek gerekir.

KAYNAKÇA

- AKOVA, İsmet (2012). “Turizm Coğrafyası ve Planlama”, *Turizm Coğrafyası*, ed. Semra Günay, ss. 2-36, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- AKTEN, Sibel ve Atila GÜL (2014). “Korunan Doğal Alanlarda Ziyaretçilerin Olası Etki Düzeyleri Önlem ve Standartlarının Belirlenmesi (Gölcük Tabiat Parkı Örneği)”, *SDÜ Orman Fakültesi Dergisi*, 15: 130-139.
- ALTUNKASA, Mehmet Faruk (2013). *Rekreasyonel Planlama Organizasyon*, Adana: Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları.
- BRAUDEL, Fernand (2014). *Uygurılıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitapevi.
- ÇİFTÇİ, Salih (2011). “Küreselleşmenin Türkiye’deki Kentler Üzerine Etkisi”, *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 2(3): 73-81.
- DAVIS, Mike (2007). “Gecekondu Gezegeni”, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.
- GIDDENS, Anthony ve Philip W. SUTTON (2016). *Sosyoloji*, 7. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- GÜL, Atila ve Volkan KÜÇÜK (2001). “Kentsel Açık-Yeşil Alanlar ve Isparta Kenti Örneğinde İrdelenmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 2: 27-48.
- KARAKÜÇÜK, Suat (2001). *Rekreasyon-Boş Zamanları Değerlendirme*, 4. Baskı, Ankara: Gazi Kitapevi.
- KAYA, Erol (2007). *Kentleşme ve Kentlileşme*, İstanbul: Okutan Yayıncılık.
- KONAK, Nahide (2011). “Küresel Kentler Kuramı ve Araştırmaları”, *Kent Sosyolojisi*, ed. Fatime Güneş, ss. 144-174, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- MANSUROĞLU, Sibel (2002). “Akdeniz Üniversitesi Öğrencilerinin Serbest Zaman Özellikleri ve Dış Mekan Rekreasyon Eğilimlerinin Belirlenmesi”, *Akdeniz Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 15(2): 53-62.
- MCLEAN, Daniel D., HURD, Amy R. & Nancy Brattain ROGERS (2008). *Kraus’ Recreation and Leisure in Modern Society*, Burlington: Jones and Bartlett Publishers.
- ÖZER, İnan (2006). “Türkiye’de Kent, Kentleşme ve Kentsel Değişme”, *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*, ed. Mehmet Zencirkıran, ss. 269-299, Bursa: Dora Yayınları.
- RITZER, George (2011). *Küresel Dünya*, çev. Melih Pekdemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SERTER, Gencay (2013). “Şikago Okulu Kent Kuramı: Kentsel Ekolojik Kuram”, *Planlama*, 23(2): 67-76.

ŞİMŞEK, Derya Serbest ve Aslı Bayçın KORKUT (2009). “Kıyı Şeridi Rekreasyon Potansiyelinin Belirlenmesinde Bir Yöntem Uygulaması: Tekirdağ Merkez İlçe Örneği”, *Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi*, 6(3): 315-327.

T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı (2015). *Ordu İli 2015 Yılı Çevre Durum Raporu*, Ordu: T.C. Ordu Valiliği Çevre ve Şehircilik İl Müdürlüğü.

TOLUNAY, Ahmet, ALKAN, Hasan ve Mehmet KORKMAZ (2004). “Isparta Tarihi Ayazmana Mesireliği’nin Açık hava Rekreasyonu Açısından Kullanıcı Özellikleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 8(1): 59-70.

TÜİK (2015). “İllerde Yaşam Endeksi 2015”, Erişim Tarihi: 04 Ağustos 2017, (<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24561>).

TÜİK (2016). *İl ve İlçelere Göre İl/İlçe Merkezi, Belde/Köy Nüfusu ve Yıllık Nüfus Artış Hızı*, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) Veri Tabanı.

YAHYAGİL, Mehmet (1998). “Kentlerin Kültürün Gelişimine Etkileri” *Sosyoloji Konferansları*, ss. 105-120, İstanbul: İ.Ü.İ.F.

YEŞİL, Murat ve Murat YÜKSEL (2016). “Ordu Kenti Örneğinde Kentlilik Bilinci”. *PARADOKS Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*, 11: 43-65.

Makale Geliş | Received: 01.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 04.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351484

Ayhan DEVER

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Ordu Üniversitesi, Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu, Ordu-Türkiye
Ordu University, School of Physical Education and Sports, Ordu-Turkey
orcid.org/0000-0002-8300-5290
ayhandever@odu.edu.tr

Mehmet KOCA

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Ordu-Türkiye
Ordu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Ordu-Turkey
e_mehmetkoca@hotmail.com

Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Düzeylerinin Değerlendirilmesi: Ordu Üniversitesi Örneği

Öz

Bu çalışmanın amacı Ordu Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu öğrencilerinin sosyal medya kullanımına yönelik düzeylerinin belirli değişkenler etrafında ölçülmesidir. Bu düşünce içerisinde Ordu Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu öğrencilerinden rasgele örnekleme yöntemi kullanılarak 206 öğrenci belirlenmiştir. Öğrencilere sosyo – demografik bilgileri içeren ve sonrasında da Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeği'nin yer aldığı anket uygulanmıştır. Ölçek 35 maddeden oluşan 5'li likert tipi ölçektir. Veriler ilişkisiz örneklem için T testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeği, Sosyal Medya, Instagram, Facebook, Twitter.

An Evaluation of Physical Education and Sports School Students' Social Media Use: An Example from Ordu University

Abstract

The aim of this study is to measure the level of social media use of Ordu University Physical Education and Sports School students according to various variables. 206 students were randomly selected from Ordu University Physical Education and Sports School. Students completed a questionnaire including socio-demographic informations and a Scale of Attitude towards Social Media Use. This scale is a 5-point Likert-type scale consisting of 35 items. T-test for independent samples and One - Way Anova test were performed to evaluate the datas.

Keywords: Scale of Attitude Towards Social Media Use, Social Media, Instagram, Facebook, Twitter.

Giriş:

Küreselleşme süreci ile birlikte günümüz modern dünyası küçük bir köy haline gelmiştir. Bunun temelinde ise teknolojinin payı asla yadsınamayacak bir boyuttadır. Özellikle günümüzde teknolojinin son harikası olan internet, bireyleri peşinden sürükleyen bir unsur haline gelmiştir. Dünya genelinde insanların büyük bir kısmı interneti hemen her gün kullanmakta ve özellikle sosyal medya platformlarına yoğun bir ilgi göstermektedir.

Sosyal medya platformları özellikle 2000’li yılların başından itibaren hayatımıza girmiş ve hayatımızı adeta çepeçevre sarmıştır. Bireyler kendilerini sosyal medya platformlarında daha rahat ifade etmiş, farklı düşüncelerini paylaşmış ve adeta bireyin, sanal dünyadaki kendi karşılığı haline gelmiştir. Böylece bireyler, adeta sosyal medya platformlarına bağımlı hale gelerek, kendi sanal gerçekliklerini sürdürmeye devam etmiş ve devam etmektedirler.

1. İnternet ve Sosyal Medya:

Oskay (2005: 9)’a göre iletişim, “belirli bir coğrafya parçasında aynı doğa koşulları içinde varlıklarını sürdürmek için araç ve gereçler bulan, bu konuda çeşitli bilgiler üretmiş bulunan, bunları belirli işbölümü yöntemlerine göre kullanan, kendi aralarındaki bu iş bölümünden kaynaklanan farklılaşmaları haklılaştırmak için çeşitli değerler ve inançlar üreterek toplumun farklı kesimlerini ortak üst kimlikler içinde kaynaştırmayı amaçlayan insanların etkinliğidir”. Son yıllarda bilgisayarların gelişmesi ve bu bilgisayarlara bağlı olarak internet kullanımının yaygınlaşması iletişim etkinliklerinde değişimler meydana getirmiştir. Bu değişim de geleneksel iletişim modellerinin terk edilerek yeni iletişim modellerine geçilmesiyle sonuçlanmıştır. Diğer bir deyişle iletişimin ve bu iletişimden doğan etkileşimin yönü ve şekli değişmiştir.

Günümüzde bu yön ve şekil değişikliğine olumlu bakanlar olabildiği gibi olumsuz bakanlarda bulunmakta, böylece internetin etkilerini konu edinen görüşler iki farklı grup altında toplanabilmektedir. Birinci görüş; çevrimiçi (online) dünyanın, var

olan yüz yüze etkileşimleri güçlendirdiğini yada desteklediğini ileri sürerek elektronik ilişkileri desteklemektedir. Örneğin yurt dışında bulunan birisi, arkadaşları ve evdeki akrabalarıyla düzenli olarak iletişim kurmak için interneti kullanabilmekte, mesafe ve ayrılıktan doğan sorunları daha aza indirebilmektedir. Diğer yandan internet, sosyal ağlarda ve sohbet odalarında tanışan anonim çevrimiçi kullanıcıların ilgili oldukları ortak konuları tartışmalarına zemin hazırlamak gibi yeni ilişkilerin kurulmasına olanak sağlamaktadır. İnternet kullanıcılarının çoğu, fiziksel dünyada yaşananlardan nitelik olarak ayrı canlı çevrimiçi topluluklarının birer parçası durumuna gelmektedir. Bu şekilde bazı bilim insanları interneti insan yaşamına olumlu bir ek olarak görmekte ve onun sosyal ağlarımızı genişlettiğini ve zenginleştirdiğini öne sürmektedir (Giddens ve Suttom 2016: 792).

İkinci görüş, birinci görüşün aksine internet konusunda oldukça olumsuzdur. Çünkü bunlara göre insanlar, çevrimiçi iletişimde zaman harcadıkça ve günlük işlerini siber uzayda takip ettikçe, fiziksel dünyada daha az zaman harcayacaklardır. Bu nedenle bazı sosyologlar, internet teknolojisinin yaygınlaşmasına paralel olarak toplumsal yalnızlaşmanın da artabileceğinden endişe duymaktadır. Onlar, internet kullanan kişi sayısının artmasıyla birlikte kişilerin aile üyeleriyle ve arkadaşlarıyla daha az nitelikli zaman geçireceklerini düşünmektedir. Çalışan insanların çoğu internet aracılığı ile evde mesai bittikten sonra, e-postaları kontrol etmekte ve gün için de tamamlanamayan işleri sürdürmektedir. Bu şekilde internet, ev ve iş arasındaki farkı belirsizleştirmekte, ev yaşamına gizlice saldırmaktadır. Ayrıca kişisel ilişkiler zarar görmekte, tiyatro ve kitap okumak gibi geleneksel eğlence biçimleri etkilenmekte ve toplumsal yaşamın dokusu zayıflamaktadır (Giddens ve Suttom 2016: 792).

Her ne kadar internete ve internet kullanımına olumlu ya da olumsuz bakanlar olsa da kabul edilmesi gereken gerçek, iletişim kurma ve etkileşime geçme amacıyla internet kullanımının son zamanlarda oldukça artması, bu artışında sosyal ilişkileri tartışılır kılmasıdır. Çünkü birey sosyal ilişki kurarak değişip, gelişmekte veya sosyalleşmektedir. Günümüzde bireylerin en çok sosyal ilişkide bulunduğu yer ise, internet içeriğinde yer alan sosyal medyadır.

Bugün bireylerin çoğu zamanlarının büyük bir kısmını sosyal medyada geçirmekte ve bu şekilde sosyalleşmektedir. Bu da birçok tartışmayı beraberinde getirmektedir. Demir (2015: 148)’e göre, yeni iletişim teknolojileri ve sosyal medya bireylere eğlence, boş zamanlarını değerlendirme, heyecanlarını tatmin etme fırsatı vermekte, etkin bir katılımcı olarak bireyler sanal ortamlarda, video oyunları ya da sanal çiftliklerde yetiştirdikleri hayvanlarla, bitkilerle, pişirdikleri yemeklerle kendileri için son derece heyecan verici ve eğlendirici kurguya dayalı ortamlar oluşturabilmektedir. Bu ilişkilerin tamamı sosyal kelimesinin farklılaşmasına yol açmakta, bireyin sosyal bir varlık olduğu gerçeğini dönüştürmektedir. Çağımızda önemli bir iletişim teknolojisi haline gelen sosyal medya, sosyal ilişkileri ve sosyal etkileşimleri doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedir.

Bu çerçevede Dellaloğlu sosyal medya konusuna uzaklık, yakınlık boyutuyla yaklaşmakta ve bazı sorular sormaktadır. Bunlar (Dellaloğlu 2015: 22): Sosyal medya, örneğin Facebook ve Twitter, modernliğin klasik toplumsallaştırma ortamlarının yeni teknolojik imkânlarla dönüşmüş bir hali midir? Yoksa bunları artık yepyeni bir toplumsallık olarak da değerlendirmek durumunda mıyız? O bu soruların cevabı olarak da ikincisini doğrulamaktadır.

Benzer şekilde Bezci (2015: 31)’de, “sosyal medya gerçekten zannedildiği gibi yeni bir toplumsallık oluşturuyor mu?” sorusunu sormakta ve yanıt olarak da “çok bireysel olanın toplumsal alana taşınması” cevabını vermektedir. Ona göre bu taşınma, yan yana duruşlar şeklinde herhangi bir ortaklık yaratmasa da gerçekten yeni bir dayanışma biçimi olarak bireysel olanı toplumsala taşımaktadır.

Anlaşılabacağı üzere bireyler internetle bağlantı kurarken sosyal medya aracılığıyla belirli topluluklara da bağlanmakta ve bu şekilde sosyal paylaşım ağları sosyalleşmenin yeni bir ögesi olarak görülmekte ve tanımlanmaktadır.

2. Sosyal (Medya) Paylaşım Ağları:

Sosyal medya, temelinde katılımın ve paylaşımın yer aldığı, kullanıcıların çevirim içi olarak başka kullanıcılarla video, fotoğraf, metin ve haber paylaşabildiği Web sitelerine verilen ortak isimdir. Ayrıca sosyal medya, Web 2.0 tabanlı hizmetlerin yaygınlaştırılmasını ve üretilmesini sağlayan yeni iletişim ortamlarının genel adıdır (Kırık 2013: 74-75). Bilgi ve iletişim teknolojilerinde ortaya çıkan gelişmeler sayesinde insanların birbirleriyle iletişim kurmaları, bilgiye erişmeleri ve bilgiyi kullanma ve paylaşmaları kolay hale gelmiştir. Artık yaşadığımız dönemde bireyler Web 1.0 araçlarından ayrı olarak Web 2.0 araçlarını iletişimde, etkileşimde ve paylaşımında bulunma gibi farklı amaçlar için kullanmakta, böylece bir çok sosyal paylaşım ağı ortaya çıkmaktadır. Bu sosyal ağlardan en yaygın bilinenleri de, Facebook, Twitter, Youtube, (İnstagram), Blog, Flickr, Myspace ve Wiki'dir. Her ne kadar bu sosyal medya ağlarının her biri bazı ortak özelliklere sahip olsalar da, sosyal teknolojilerin kullanım amaçları farklılık göstermektedir (Alper 2012: 5). Bu çerçevede sosyal medya platformları “sosyal ağ siteleri, bloglar, mikrobloglar, içerik paylaşım siteleri, sosyal işaretleme siteleri, wiki, podcast, RSS ve forumlar olarak kategorilendirilebilir” (Yeniçikti 2016: 95).

Dijital pazarlama ajansı ‘We Are Social’ tarafından yayınlanan 2016 yılı *İnternet ve Sosyal Medya Kullanıcı İstatistikleri Raporu*'na göre dünya genelinde 3.419 milyar insan internet kullanmakta ve bu internet kullanıcılarının 2.307 milyarı sosyal medyayı aktif bir şekilde takip etmektedir. Raporda ülkemizde ise 79,14 milyonluk nüfusun, 46,28 milyonunun internet kullandığı ve 42 milyon insanın diğer bir ifade ile toplum nüfusun %58'inin aktif bir şekilde sosyal medyayı kullandığı belirtilmektedir. Ayrıca sosyal medya kullanan 42 milyondan 36 milyonu ise sosyal medyayı mobil cihazlardan kontrol etmektedir. Yine rapor dâhilinde en fazla kullanılan sosyal medya platformlarına bakıldığında ise, Facebook, Whatsapp, Messenger, Twitter ve Instagram şeklinde bir sıralama olduğu görülmektedir (<https://www.slideshare.net/wearesocialsg/2016-digital-yearbook>).

Bizde çalışmamızda bu ağların ve platformların hepsine yer vermek yerine en yaygın olarak kullanılan (çalışmanın sınırlılığı açısından) Facebook, Twitter ve Instagram’a kısaca yer vermeyi uygun bulduk.

2.1 Facebook: Sosyal ağlar içinde en önemlileri arasında yer alan Facebook, kişilerin diğer kişilerle metin, video ve resim gibi araçlarla iletişim kurmasına ve etkileşimde bulunmasına imkân tanıyan bir sosyal paylaşım ağıdır. Bu sosyal ağ Tiryaki (2015)’nin belirlemelerine göre, çevrimiçi düzenlemeleriyle kişilerle bağlantı kurmayı sağlayan bir sayfa olmanın ötesine geçmiştir. Eski arkadaşlara bakma ve sohbet etmenin yanı sıra e-posta gönderme ve alma, etkinliklere göz atma, alışveriş yapma ve iş bulmaya kadar birçok şeye fırsat vermektedir. Taşınabilir cihazlarla ve cep telefonu ile bağlanılabilmektedir. Ayrıca Facebook sürekli olarak içeriğinde yapmış olduğu değişikliklerle dinamik, rekabetçi ve kullanışlı olarak bilinmektedir. Facebook kullanıcıları, fotoğraf, yaş, cinsiyet, eğitim durumu, ilgi alanları gibi kişisel özelliklerin yer aldığı profiller oluşturabilmekte, özel veya herkese açık genel olarak mesajlar göndererek farklı arkadaşlık gruplarına katılabilmektedir. Facebook’un kullanıcıları destekleyici bir özelliği vardır.

2.2 Twitter: Facebook’un ardından 2006 yılında hizmete giren, kullanıcılarına 140 karakterlik söz edim olanağı tanıyan ve bu söz edimlerinin “tweet” olarak adlandırıldığı bir diğer sosyal paylaşım ağı da Twitter’dır. Bu paylaşım ağı, hızlı biçimde değişen, bilgi ve fikirlerin değiş tokuş edildiği, insanları tanıdıkları olsun olmasın ilgi duydukları kişilerle bilgisayardan ya da cep telefonundan buluşturmaktadır.

Bu çerçevede insanların Twitter’ı kullanmalarının değişik nedenleri vardır. Bunlar (Fitton Vd.’den Akt., Tiryaki 2015: 123-124):

- a- *Bağlantı Kurmak:* Pek çok insan bağlantılar kurmak ve bir topluluğun parçası olabilmek için Twitter kullanırken bazıları ise seslerini duyurmak için kullanırlar. Dünya genelinde milyonlarca kişinin, diğerinin ne söylediğini duymasına fırsat verir.

- b- *Kayıt Düşmek*: Bazı insanlar hayata dair notlar almak için tweet atarlar. Bu kişiler etkinlikte ya da bir konferansta olan bir şeyi veya keşfettikleri bir şeyi tweetlerler.
- c- *Bağlantıda kalmak*: Twitter bağlantıları korumanın en iyi araçlarından biridir. Tüm aileler ve uzun süreden beri arkadaş olanlar Twitter’i bağlantıda kalmak için kullanır. Bu paylaşım ağında herkes için mesaj atılabilirken, özel olarak da mesaj atılabilir ve tüm bunlar depolanabilir.
- d- Bazı insanlar bu paylaşım ağını, düşündüklerini, bildiklerini ve okuduklarını paylaşmak için kullanırlar.

Her ne kadar yapılan araştırmalar en çok takip edilen on Twitter kullanıcısının dokuzunun eğlenceye yönelik olduğunu gösterse de (Fuchs 2014: 138), son zamanlarda Twitter’ın belli bir düşünceyi veya ideolojiyi yaymak ve geniş kesimleri etkilemek içinde kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Tumajsan ve Vd. (2010: 178)’nin belirttikleri üzere, 2008 yılında Barack Obama ve ekibi bu paylaşım ağını kullanarak Amerika başkanlık seçimi kampanyasının içeriğini duyurmak ve vatandaşların seçim sürecine ilişkin tepkilerini ölçmek için oldukça başarılı bir biçimde kullanmıştır

2.3 Instagram: Yeniçıktı (2016: 94)’nın belirlemelerine göre, “mobil sosyal ağ sitesi olan Instagram 2010 yılında kuruldu ve 2012 yılında Facebook tarafından satın alındı. Instagram bir fotoğraf ve video paylaşım platformu olmasının yanı sıra kullanıcıların akıllı telefon uygulaması yoluyla fotoğraflara dijital filtrelerden bir seçim uygulandıktan sonra fotoğrafların paylaşılmasına ya da alınmasına olanak tanıyan bir sosyal ağ sitesidir. Bu fotoğrafların Facebook, Twitter gibi sosyal ağ sitelerinde kolayca paylaşılmasını sağlar.” Bu paylaşım ağının en büyük özelliklerinden biri, insanların yaşamlarından fotoğraflar paylaşarak bu fotoğrafların, diğer insanların beğeni veya yorumlarına anlık olarak sunulmasıdır.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Çalışmanın evrenini Ordu Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırma örnekleme rastgele örnekleme yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur. Bu bağlamda toplam 206 Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu öğrencisi ile görüşülmüştür.

3.2. Veri Toplama Araçları:

Çalışmada kullanılan veri toplama aracı iki bölümden oluşan bir anket formudur. Araştırmacılar anketlerin uygulanacağı katılımcılara, anket öncesi konuyla ilgili bilgi vermiş, anketin açıklamasını yapmış ve sonrasında soruların katılımcılar tarafından sağlıklı bir şekilde cevaplanmasına yardımcı olmuştur. Anket formunun ilk bölümünde katılımcılara ilişkin sosyo – demografik sorular sorulmuştur.

İkinci bölümde ise Otrar ve Arkin¹ tarafından geliştirilen Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Ölçek 35 maddeden oluşan 5’li likert tipi ölçektir.

Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeği; düşkünlük, eğlence ve paylaşım, ilgi çekme, sosyal etkileşim, açık iletişim ve eğitim olmak üzere toplam altı alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte; düşkünlük alt boyutu ile ilgili 13 madde, eğlence ve paylaşım ile ilgili 8 madde, ilgi çekme ile ilgili 5 madde, sosyal etkileşim, açık iletişim ve eğitim ile ilgili 3’er madde yer almaktadır. Çalışmada her bir faktörün iç tutarlılığı Cronbach alfa katsayısı ile ölçülmüş ve tüm ölçek için elde edilen alfa değeri ,908 olarak tespit edilmiştir. Otrar ve Arın, ölçeğin tutarlı olabilmesi için Cronbach alfa sayısının 0,661 ila 0,916 arasında olması gerektiğini belirtmişlerdir.

¹ Otrar, M. – Arın, F. S. (2016). Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması, III. International Eurasian Educational Research Congress, Muğla.

3.3. İstatistiksel analiz

Veri dağılımının normalliği Kolmogorov Smirnov testi incelenmiş ve verilerin normal dağılım gösterdiği belirlenmiştir. Verilerin analizinde ikili grupların karşılaştırılması için ilişkisiz örneklem için T-testi, ikiden fazla grupların karşılaştırılmasında ise tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda gruplar arası farklılığın görüldüğü durumlarda, farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla Tukey HSD testinden yararlanılmıştır.

4. BULGULAR

4.1. Betimsel İstatistik

Araştırmaya toplam 76 kadın, 130 erkek katılmıştır. Araştırmaya katılan bireylerin, annelerinin eğitim durumuna bakıldığında büyük bir çoğunluğun sırasıyla ilköğretim (%56,8) ve ortaöğretim (%31,6) mezunu olduğu görülmektedir. Araştırmaya katılan bireylerin, babalarının eğitim durumuna bakıldığında ise çoğunluğun sırasıyla ortaöğretim (%49) ve ilköğretim (%38,8) mezunu oldukları anlaşılmaktadır. Araştırmaya katılan bireylerin ailelerinin aylık toplam gelirlerine bakıldığında ise ağırlığın 1501 – 2501 TL (%36,4) ve 1001 – 1500 TL (%26,2) arasında olduğunu görmekteyiz. Ayrıca 2501 ve üzeri gelire sahip olanların toplam oranı ise %26,7 olarak hesaplanmıştır.

Ayrıca araştırmaya katılan bireyler sırasıyla ilçe (%37,4), şehir (%33), büyükşehir (%16) ve köy – kasaba (%13,6)'da yaşamaktadırlar. Araştırmaya katılan bireylerin %17'si milli sporcudur. Araştırmaya katılan bireyler daha fazla oranda (%44,7) takım sporları ile ilgilenmektedirler.

Araştırmaya katılan bireylerin sosyal medyayı nereden takip ettiklerine bakıldığında ise oldukça yüksek oranda (%83) cep telefonu cevabıyla karşılaşılmıştır. Ardından bilgisayar (%9,7) ve tablet (%3,9) cevapları verilmiştir. Araştırmaya katılan bireylerin en fazla takip ettiği sosyal medya platformlarına bakıldığında ise en yüksek oranda (%55,8) Instagram'ı görmekteyiz. Sonrasında Facebook (%23,3) ve Twitter

(12,6) gelmektedir. Araştırmaya katılan bireyler, sosyal medyada çoğunlukla (%60,7) 1-3 saat arasında süre geçirmektedirler. Ayrıca 4-6 saat arasında zaman geçirdiğini söyleyenlerin oranı %28,4’tür (Bkz.: Tablo 1).

Tablo 1: Katılımcıların Sosyo – Demografik Özellikleri

	Sayı	Yüzde
Cinsiyet		
Kadın	76	36,9
Erkek	130	62,1
Annenin Eğitim Durumu		
İlköğretim	117	56,8
Ortaöğretim	65	31,6
Önlisans	8	3,9
Lisans	14	6,8
Yüksek lisans/Doktora	2	1
Babanın Eğitim Durumu		
İlköğretim	80	38,8
Ortaöğretim	101	49
Önlisans	9	4,4
Lisans	12	5,8
Yüksek lisans/Doktora	4	1,9
Ailenin Aylık Geliri		
0-500	8	3,9
501-1000	14	6,8
1001-1500	54	26,2
1501-2500	75	36,4
2501-4000	36	17,5
4001 ve Üstü	19	9,2
Yaşadığınız Yer		
Köy – Kasaba	28	13,6
İlçe	77	37,4
Şehir	68	33
Büyükşehir	33	16
Milli Sporcu Olma Durumu		
Evet	35	17
Hayır	171	83
İlgilendiğiniz Spor Branşı		
Takım Sporları (Futbol, voleybol vb.)	92	44,7
Bireysel Sporlar (Boks, Güreş, judo vb)	65	31,6
Spor Yapmam	49	23,8
Sosyal Medyayı Nerden Takip Edersin		
Bilgisayar	20	9,7
Tablet	8	3,9
Cep Telefonu	173	84
Diğer	5	2,4
En Çok Takip Ettiğiniz Sosyal Medya Platformu		
Facebook	48	23,3
Twitter	26	12,6
Instagram	115	55,8
Diğer	17	8,3
Sosyal Medyada Günlük Geçirdiğiniz Süre		

Hiç Giriş Yapmam	11	5,3
1-3 saat	125	60,7
4-6 saat	58	28,2
7 – 9 saat	9	4,4
10 saat ve yukarısı	3	1,5
Toplam	206	100

4.2. Açıklayıcı istatistik

H1: Sosyal medya kullanma durumu cinsiyete göre farklılaşmaktadır.

Sosyal medya kullanım durumunun cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığı ilişkisiz örneklem için T-Testi ile ortaya konmuştur. Sosyal medyayı kullanma durumu; düşkünlük, eğlence, paylaşım, açık iletişim ve eğitim alt boyutlarında cinsiyete göre gruplar arasında farklılık göstermezken ($p>.05$), ilgi çekme ve sosyal etkileşim alt boyutları bakımından gruplar arasında farklılık göstermektedir ($p<.05$). Ölçek alt boyutlarından alınan ortalama puanlar göz önüne alındığında, ilgi çekme ve sosyal etkileşim alt boyutlarında erkeklerin (ilgi çekme alt boyutu için ort.: 15.92, sosyal etkileşim alt boyutu için ort.: 9.30), kadınlardan daha yüksek puan aldığı görülmektedir (Bkz.:Tablo 2). Buradan hareketle erkeklerin, sosyal medyayı çoğunlukla ilgi çekme ve sosyal etkileşim amaçlı olarak kullandıkları sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 2: Sosyal Medyayı Kullanma Durumu ve Cinsiyet: Bağımsız Örneklem T Testi

	Cinsiyet	N	Ort.	ss.	t	p
Düşkünlük Toplam	Kadın	76	34,14	12,026	-,333	,739
	Erkek	130	34,71	11,77		
Eğlence Paylaşım Toplam	Kadın	76	27,06	7,52	-,619	,537
	Erkek	130	27,67	6,40		
İlgi Çekme Toplam	Kadın	76	14,35	4,72	-2,674	,008
	Erkek	130	15,92	3,62		
Sosyal Etkileşim Toplam	Kadın	76	7,96	2,93	-3,482	,001
	Erkek	130	9,30	2,49		
Açık İletişim Toplam	Kadın	76	9,34	2,88	-,600	,549
	Erkek	130	9,58	2,75		

Eğitim Toplam	Kadın	76	8,18	2,63	-1,644	,102
	Erkek	130	8,79	2,52		

H2: Sosyal medya kullanma durumu annenin eğitim durumuna göre farklılaşmaktadır.

Sosyal medya kullanım ölçeğinin alt boyutlarının, annenin eğitim durumuna göre gruplar arasında farklılık gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile test edilmiştir (Bkz: Tablo 3). Elde edilen bulgular, sosyal medya kullanma durumunun annenin eğitim durumuna göre gruplar arasında farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır ($p>.05$).

Tablo 3: Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutumu Annenin Eğitim Durumu: One – Way Anova Analizi Sonuçları

		Kareler Toplamı	Sd	Kare Ortalaması	F	Sig.
Açık İletişim Toplam	Gruplar Arası	37,15	3	12,38	1,599	,191
	Gruplar İçi	1564,34	202	7,74		
	Toplam	1601,49	205			
Sosyal Etkileşim Toplam	Gruplar Arası	11,67	3	3,89	,516	,671
	Gruplar İçi	1522,55	202	7,53		
	Toplam	1534,23	205			
İlgi Çekme Toplam	Gruplar Arası	104,27	3	34,76	2,080	,104
	Gruplar İçi	3376,25	202	16,71		
	Toplam	3480,52	205			
Eğlence Paylaşım Toplam	Gruplar Arası	212,67	3	70,89	1,532	,207
	Gruplar İçi	9344,34	202	46,25		
	Toplam	9557,01	205			
Düşkünlük Toplam	Gruplar Arası	498,71	3	166,23	1,189	,315
	Gruplar İçi	28246,78	202	139,83		
	Toplam	28745,49	205			
Eğitim Toplam	Gruplar Arası	17,96	3	5,99	,904	,440
	Gruplar İçi	1338,58	202	6,62		
	Toplam	1356,54	205			

H3: sosyal medya kullanma durumu babanın eğitim düzeyine göre farklılaşmaktadır.

Sosyal medya kullanım ölçeğinin alt boyutlarının, babanın eğitim durumuna göre gruplar arasında farklılık gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile test edilmiştir (Bkz: Tablo 4). Elde edilen bulgular, sosyal medya kullanma durumunun babanın eğitim durumuna göre gruplar arasında farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır ($p>.05$).

Tablo 4: Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutumu ve Babanın Eğitim Durumu: One – Way Anova Analizi Sonuçları

		Kareler Toplamı	Sd	Kare Ortalaması	F	Sig.
Açık İletişim Toplam	Gruplar Arası	10,03	4	2,510	,317	,866
	Gruplar İçi	1591,45	201	7,918		
	Toplam	1601,49	205			
Sosyal Etkileşim Toplam	Gruplar Arası	19,24	4	4,812	,638	,636
	Gruplar İçi	1514,98	201	7,537		
	Toplam	1534,23	205			
İlgi Çekme Toplam	Gruplar Arası	38,62	4	9,657	,564	,689
	Gruplar İçi	3441,90	201	17,124		
	Toplam	3480,52	205			
Eğlence Paylaşım Toplam	Gruplar Arası	63,82	4	15,957	,338	,852
	Gruplar İçi	9493,18	201	47,230		
	Toplam	9557,01	205			
Düşkünlük Toplam	Gruplar Arası	227,89	4	56,972	,402	,807
	Gruplar İçi	28517,60	201	141,879		
	Toplam	28745,49	205			
Eğitim Toplam	Gruplar Arası	2,196	4	,549	,081	,988
	Gruplar İçi	1354,353	201	6,738		
	Toplam	1356,549	205			

H4: sosyal medya kullanma durumu ailenin gelir düzeyine göre farklılaşmaktadır.

Sosyal medya kullanım ölçeğinin alt boyutlarının, ailenin gelir düzeyine göre farklılık gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile test edilmiştir (Bkz: Tablo 5). Elde edilen bulgular, sosyal medya kullanma durumunun, ailenin gelir durumuna göre gruplar arasında farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır ($p>.05$).

Tablo 5: Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutum ve Gelir Grupları: One – Way Anova Analizi Sonuçları

		Kareler Toplamı	Sd	Kare Ortalaması	F	Sig.
Açık İletişim Toplam	Gruplar Arası	18,582	4	4,646	,590	,670
	Gruplar İçi	1582,913	201	7,875		
	Toplam	1601,495	205			
Sosyal Etkileşim Toplam	Gruplar Arası	5,069	4	1,267	,167	,955
	Gruplar İçi	1529,164	201	7,608		
	Toplam	1534,233	205			
İlgi Çekme Toplam	Gruplar Arası	47,345	4	11,836	,693	,598
	Gruplar İçi	3433,185	201	17,081		
	Toplam	3480,529	205			
Eğlence Paylaşım Toplam	Gruplar Arası	84,015	4	21,004	,446	,775
	Gruplar İçi	9473,000	201	47,129		
	Toplam	9557,015	205			
Düşkünlük Toplam	Gruplar Arası	272,146	4	68,037	,480	,750
	Gruplar İçi	28473,349	201	141,658		
	Toplam	28745,495	205			
Eğitim Toplam	Gruplar Arası	17,908	4	4,477	,672	,612
	Gruplar İçi	1338,640	201	6,660		
	Toplam	1356,549	205			

H5: sosyal medya kullanım durumu kişilerin yaşadığı yere göre farklılaşmaktadır.

Sosyal medya kullanım durumunun bireyin yaşadığı yere göre farklılığı tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile test edilmiştir (Tablo 6). Sosyal medyayı kullanma durumu; düşkünlük, eğlence paylaşım, açık iletişim ve eğitim alt boyutları bakımından, kişinin yaşadığı yere göre gruplar arasında farklılık göstermemektedir ($p > .05$).

Ancak ilgi çekme alt boyutu bakımından gruplar arasında farklılık gözlenmektedir ($p < .05$). Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu saptamak amacıyla yapılan post-hoc (çoklu karşılaştırma) testi sonuçlarına göre, farklılıklar köy ve kasabada yaşayanlar ile ilçe ve büyükşehirlerde yaşayan gruplar arasındadır. İlçelerde yaşayanlar, diğer gruplara göre sosyal medyayı daha çok ilgi çekme amaçlı kullanmaktadır.

Tablo 6: Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutumu ile Bireyin Yaşadığı Yer: One – Way Anova Analizi Sonuçları

		Kareler Toplamı	Sd	Kare Ortalaması	F	Sig.
Açık İletişim Toplam	Gruplar Arası	44,425	3	14,808	1,921	,127
	Gruplar İçi	1557,070	202	7,708		
	Toplam	1601,495	205			
Sosyal Etkileşim Toplam	Gruplar Arası	42,370	3	14,123	1,912	,129
	Gruplar İçi	1491,863	202	7,385		
	Toplam	1534,233	205			
İlgi Çekme Toplam	Gruplar Arası	133,397	3	44,466	2,684	,048
	Gruplar İçi	3347,132	202	16,570		
	Toplam	3480,529	205			
Eğlence Paylaşım Toplam	Gruplar Arası	307,804	3	102,601	2,241	,085
	Gruplar İçi	9249,210	202	45,788		
	Toplam	9557,015	205			
Düşkünlük Toplam	Gruplar Arası	135,420	3	45,140	,319	,812
	Gruplar İçi	28610,075	202	141,634		
	Toplam	28745,495	205			
Eğitim Toplam	Gruplar Arası	9,059	3	3,020	,453	,716
	Gruplar İçi	1347,489	202	6,671		
	Toplam	1356,549	205			

H6: Sosyal medya kullanım durumu milli sporcu olma durumuna göre farklılaşmaktadır.

Sosyal medya kullanım ölçeğinin alt boyutlarının bireyin milli sporcu olma durumuna göre farklılığı, ilişkisiz örneklem için T-testi ile analiz edilmiştir (Bkz: Tablo 7). Elde edilen bulgular, sosyal medya kullanma durumunun, bireyin milli sporcu olma durumuna göre gruplar arasında farklılık göstermediğini ortaya koymaktadır ($p>.05$).

Tablo 7: Sosyal Medyayı Kullanma Durumu ve Milli Sporcu Olup Olmama: Bağımsız Örneklem T Testi

	Milli sporcu	N	Ort.	ss	t	p
Düşkünlük Toplam	Evet	35	33,14	10,56	-, 746	, 456
	Hayır	171	34,78	12,09		
Eğlence Paylaşım Toplam	Evet	35	27,62	6,615	,168	, 867
	Hayır	171	27,415	6,88		
İlgi Çekme Toplam	Evet	35	14,68	3,29	-1,039	, 300
	Hayır	171	15,47	4,26		
Sosyal Etkileşim Toplam	Evet	35	8,62	2,71	-,420	, 675
	Hayır	171	8,84	2,74		
Açık İletişim Toplam	Evet	35	9,37	2,38	-, 287	, 775
	Hayır	171	9,52	2,87		
Eğitim Toplam	Evet	35	8,85	2,39	, 729	, 467
	Hayır	171	8,50	2,61		

Sonuç ve Değerlendirme

Sosyal medya platformu kullanımı, internetin daha kolay bir şekilde ulaşılabilir bir hale gelmesi ve bilgisayar, tablet ve akıllı cep telefonu kullanımının yaygınlaşması ile beraber daha da artmıştır. Her birey kendisine has özellikler taşıyan sosyal medya hesabında paylaşımlar yapmakta ve bu şekilde sosyal medyada da varlığını ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak dünya genelinde artan bir hızla yayılan sosyal medya kullanımı konusunda çalışmaların sayısında artmıştır.

Bu çalışmada Ordu Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu öğrencilerinin, sosyal medya kullanımlarına yönelik tutumları ortaya konmaya çalışılmıştır. Öncelikli olarak araştırmaya katılan bireylerin büyük çoğunluğunun erkeklerden oluştuğu görülmüştür. Araştırmaya katılan bireylerin ailelerinin aylık geliri büyük oranda 1001 TL ve üzeridir. Araştırmaya katılan bireylerin doğduğu ve ailesiyle birlikte yaşadığı yerler büyük oranda ilçe ve şehirlerdir.

Araştırmaya katılan bireyler, sosyal medyayı büyük oranda cep telefonlarından takip etmektedirler. Diğer bir ifade araştırmaya katılanların tamamına yakını akıllı cep telefonlarına sahiptir. Sosyal medya platformları arasında resimlerin paylaşıldığı Instagram platformu takip edilmektedir. Sonrasında ise Facebook ve Twitter kullanımı gelmektedir. Araştırmaya katılan bireyler, sosyal medyada çoğunlukla 1-3 saat arasında kalmaktadırlar. Buna karşılık araştırmaya katılanların yine önemli bir kısmı 4-6 saat sosyal medyayı kullanmaktadırlar. Bu saat dilimi ise yadsınamayacak bir boyuttur. Zira sosyal medyada geçirilen bu zaman dilimi içerisinde bireyler, gündelik hayattan kopmakta ve sanal gerçekliğin içerisinde hapsolmaktadırlar.

Araştırmaya katılan bireylerin sosyal medyayı kullanma durumlarının cinsiyete göre farklılığı incelendiğinde, özellikle ilgi çekme ve sosyal etkileşim alt ölçeklerinde erkek ve kadın katılımcılar arasında farklılık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre araştırmaya katılan erkekler, araştırmaya katılan kadın katılımcılara nazaran ilgi çekmek ve sosyal etkileşim sağlamak amacıyla sosyal medyayı kullanmaktadırlar. Diğer bir ifade ile erkek katılımcılar sosyal medyayı, ilgiyi arttırıcı ve sosyal etkileşimin sağlandığı bir faaliyet alanı olarak algılamaktadırlar.

Buna karşılık araştırmaya katılan bireylerin sosyal medyayı kullanma durumlarının, anne ve babalarının eğitim durumlarına göre bir farklılık göstermediği anlaşılmıştır. Bu sonuç üzerinde, sosyal medya kullanımının, anne – baba eğitim durumu ile bir ilişkisinin olmamasının ve bireylerin gerek teknoloji gerekse küreselleşme ile beraber gelişim gösteren birtakım unsurlara ayak uydurmasının, diğer bir ifade ile sosyal medyanın gündelik hayatın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiş olmasının etkili olduğu düşünülebilir.

Araştırmadan elde edilen bir diğer bulgu ise araştırmaya katılan bireylerin sosyal medyayı kullanma durumlarının, ailelerinin ekonomik gelir durumuna göre farklılık göstermediğidir. Bu sonuca göre, bireylerin sosyal medyayı kullanma durumları ile gelirleri arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Çünkü sosyal medyada oluşturulan sanal kimlikler ile birey kendi gelir konusuna herhangi bir vurgu yapmamakta veya kendisini çok zengin olarak da ifade edebilmektedir. Diğer bir ifade ile sosyal medya kullanımında, ailenin içerisinde bulunduğu sınıf / tabaka etkili olmamaktadır. Ayrıca sosyal medya kullanma durumunun, araştırmaya katılan bireylerin milli sporcu olma durumuna göre farklılık göstermediği tespit edilmiştir.

Sosyal medyayı kullanma durumunun ailenin yaşadığı yere göre farklılığı incelendiğinde, ilgi çekme alt ölçeği bakımından anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Özellikle ilçelerde yaşayan bireyler, sosyal medyayı daha ziyade ilgi çekme aracı olarak kullanmaktadırlar. Bu sonuç üzerinde ise, özellikle ilçelerde yaşayan bireylerin, diğer yerleşim yerlerinde yaşayan bireylere nazaran kendilerini daha net ifade etme çabasının etkili olduğu düşünülebilir.

KAYNAKÇA

- AKOVA, İsmet (2012). “Turizm Coğrafyası ve Planlama”, *Turizm Coğrafyası*, ed. Semra Günay, ss. 2-36, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- ALPER, Ayfer (2012). *Sosyal Ağlar*, (Ed. A. Alper), Ankara: Pelikan Yayıncılık.
- BAYRAKTUTAN G, ve diğerleri (2012). “*Sosyal Medyada 2011 Genel Seçimleri: Nicel-Nitel Arayüzey İncelemesi*”, *Selçuk İletişim Dergisi*, 7 (3), 15-16.
- BEZCI, Büyamin (2015). “Kamusallığı Akıcı Kılan Ama Temsiliyeti Buharlaştıran Bir Sorun Olarak Sosyal Medya”, (Ed. Oğuzhan, Ö.), *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- DELLALOĞLU, F. Besim (2015). “Mesafeli Yakınlık: Facebook ve Twitter Çağının Yeni Toplumsallığı”, (Ed. Oğuzhan, Ö.), *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- DEMİR, Müge (2015). “Kullanımlar ve Doyumlar Kuramı Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı: Beykent Üniversitesi Örneği”, (Ed. Oğuzhan, Ö.), *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- FUCHS, Christian (2014). *Sosyal Medya: Eleştirel Bir Giriş*, (Çev. Saraçoğlu, D. Ve Kalaycı, İ.), Ankara: NotaBene Yayınları.
- GIDDENS, Anthony ve SUTTON W. Philip (2016). *Sosyoloji*, Haz: A. N. Durakbaşa – F. K. Şenel – S. Tüfekçioğlu, Kırmızı Yayınları: İstanbul.
- KIRIK, A.M. (2013), “Gelişen Web Teknolojileri ve Gelişen sosyal Medya Bağımlılığı”, *Sosyal Medya Araştırmaları 1*, (Ed. Büyükaslan, A. Ve Kırık, A. M.), Konya: Çizgi Kitabevi.
- OSKAY, Ünsal (2005). *İletişimin ABC’si*, İstanbul: Der Yayınları.
- OTRAR, M. – ARGİN, F. S. (2016). Sosyal Medya Kullanımına Yönelik Tutum Ölçeğinin Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması, III. International Eurasian Educational Research Congress, Muğla.
- TIRYAKI, Salih (2015). *Sosyal Medya ve Facebook Bağımlılığı*, Konya: Literatürk Akademia.
- TUMASJAN, Andranik ve Vd. (2010). “Predicting Elections with Twitter: What 140 Characters Reveal about Political Sentiment”, *Proceedings of the Fourth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media*, (Erişim Tarihi: 19.05.2017)
- YENİÇIKTI, T. Nagihan (2016). “Halkla İlişkiler Aracı Olarak Instagram: Sosyal Medya Kullanan 50 Şirket Üzerine Bir Araştırma”, *Selçuk İletişim Dergisi*, 2016, 9 (2).
- <https://www.slideshare.net/wearesocialsg/2016-digital-yearbook>.

Makale Geliş | Received: 15.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 19.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351490

Recep ÇELİK

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0002-4050-3812
recepcelik@gumushane.edu.tr

Son Halife Abdülmecid Efendi'nin Sürgün Yıllarındaki Siyasi Faaliyetleri*

Öz

Abdülmecid Efendi, Avrupa ve İslam âleminde takdir edilen entelektüel bir şahsiyetti. Halifeliği Türkiye'de ve İslam dünyasında memnuniyetle karşılanmıştı. Abdülmecid Efendi, Milli Mücadelenin yanında tavır sergilemiş, halifeliğinde ise Türk milleti ve bütün Müslümanların selameti ve huzuru için çalışacağını söylemiştir. Diğer taraftan halife, siyasetten sıkça uzak kalacağını belirtmesine rağmen yine de siyaset ile meşgul olmaktan kendini alamamıştır. Hayatı boyunca halife unvanını kullanmaktan geri kalmayan Abdülmecid Efendi, böylece bir gün tekrar Türkiye'ye dönüp saltanat ve hilafeti yeniden ihya etme hayaliyle yaşamıştır.

Anahtar Kelimeler: Abdülmecid Efendi, Halife, Hilafet, Sürgün, Siyaset.

The Last Caliph Abdulmejid and His Political Activities in Deportation

Abstract

The Last Caliph Abdulmejid was an intellectual person who was appreciated by Europe and Islamic world. His caliphate was welcomed with pleasure in the world of Islam. Abdulmejid had supported national struggle and in the period of caliphate he said that he would serve for success and comfort of Turkish people and all of muslims. On the other hand the last caliph, although he often said that he would stay away from politics he was not be able to refrain from politics. He used the title of caliph throughout his life. Also he dreamed of establishing sultanate and caliphate again in Turkey one day.

Keywords: Abdülmejid, Caliph, Caliphate, Deportation, Politics.

* Bu makale, Son Halife Abdülmecid Efendi Sempozyumu'nda (22-23 Mayıs 2014, Trakya Üniversitesi Balkan Kongre Merkezi/Edirne) sunulmuş bildirinin düzenlenmiş halidir.

Giriş

Abdülmecid Efendi’nin halifeliği, saltanatın kaldırılması ve Sultan Vahdeddin’in firarının akabinde mecliste yapılan oylamada büyük bir ekseriyet sağlamasıyla gerçekleşmiştir. İstanbul Hükümeti’nin sadrazamı Tevfik Paşa, TBMM’ye gönderdiği telgrafta, Lozan’a gidecek heyete Bab-ı Âli murahhaslarının da katılmasını istemiş, bu teklif mecliste şiddetli tepkilere neden olmuştu. Bunun üzerine mecliste tarihî bir oturum gerçekleşmiş ve gece yarısına kadar sürmüştü. Neticede padişah ve İstanbul hükümetinin cezalandırılması kararlaştırılmıştı (İstikbal, 1 Teşrin-i Sani 1338-1 Kasım 1922, Sayı: 751). Alınan karar ise şu şekildeydi; “Türkiye halkı hâkimiyet-i şahsiyemüstenid olan İstanbuldakişekl-i hükümeti 16 Mart sene 1336’dan itibaren ve ebediyen tarihe müntakil adeylemiştir. Hilafet, hanedan-ı Âli Osman’a ait olup halifeliğe TBMM tarafından bu hanedanın ilmen ve ahlaken erşed ve eslah olanı intihap olunur. Türkiye devleti makam-ı hilafetin istinatgâhıdır.” (İstikbal, 5 Teşrin-i Sani 1338-5 Kasım 1922, Sayı: 754)

Sultan Vahdeddin’in 17 Kasım gecesini İngilizlerin himayesine sığınarak İstanbul’dan firar etmesi ile hilafet makamı boşalmıştı. Bunun üzerine Şeriyeye Vekili Vehbi Efendi TBMM’de Müslümanlara yeni bir imam seçilmesi ve ona biat edilmesi gerektiğini dile getirmişti. Nitekim meclisin bir görevi de hilafet makamına yeni bir halife seçmektir. Diğer taraftan fetva çıkarılarak Vahdeddin hal edilmişti (İstikbal, 22 Teşrin-i Sani 1338-22 Kasım 1922, Sayı: 769).¹ Mustafa Kemal Paşa’nın İstanbul temsilcisi Refet Bey’e gönderdiği altı maddelik telgrafta bundan sonra atılması gereken adımlar sıralanıyordu; bunlardan 3. madde; “halifeliğe getirilecek Abdülmecid Efendi’nin eğilimleri, ruhsal durumu gibi konularda bilgi toplayıp kendilerini aydınlatması isteği” şeklindeydi. Abdülmecid Efendi ise meclisin halifelik hususunda almak üzere olduğu kararları onaylıyordu (Toker 2013: 438-439). Mecliste arka arkaya

¹ Vahdeddin’in hal fetvası: “imamü’l müslimin olan zat düşmanın umum müslimin aleyhinde mucceb-i mahv olan tekâlif-i şedidesini bila zarure kabul ile hukuk-u islamiyeyi müdafaadan aczini izhar ve müsliminin müdafaai mücahedelerinde düşmana muvafakatle müsliminin ihtilal ve intikasını mucceb harekâta fiilen teşebbüs ve harekât-ı ihtilalkaraneye devam ve ısrar ve bade ecnebi himayesine iltica ederek makam-ı hilafeti terk ve firar ile hilafetten bilfiil feragat etmekle şeran münhal olur mu? El cevab Allah-u âlem olur” (BCA 030. 10 202.379.18, 18.11.1338).

yapılan üç oturumda Abdülmecid Efendi’nin yeni halife seçilmesi lehine değerlendirmelerde bulunulmuştu. Bundan sonra yapılan seçimde mevcut 162 oydan Abdülmecid Efendi 148 oy ile hilafete getirilmişti (İstikbal, 22 Teşrin-i Sani 1338-22 Kasım 1922, Sayı: 769; BCA 030.10 101.653.7, 19.11.1338).²

Abdülmecid Efendi hanedan içerisinde kültür ve şahsiyetiyle müspet kanaatlere sahip bir kişiydi (Kutay 1980: 348). Meclis halifeye biat ve halifeyi tebrik etmek için başkanı Kırşehir mebusu Hoca Müfid Efendi olan ve 19 mebustan oluşan bir heyet oluşturmuştu. Paris gazeteleri yeni halife Abdülmecid Efendi’nin Avrupa çevrelerinde son derece takdir edilmekte olduğundan, edebiyat ve güzel sanatlara olan ilgisine dikkat çekerek halifenin musiki ve resme alakasından ve meydana getirdiği kıymetli tabloların birçok kez Paris güzel sanatlar salonunda sergilendiğinden bahsetmekteydi (İstikbal, 23 Teşrin-i Sani 1338-23 Kasım 1922, Sayı: 770).Yeni halife İslam âlemi üzerinde de iyi bir etki bırakmıştı. Müslümanlarca bu seçim tam bir memnuniyetlikle karşılanmıştı (İstikbal, 28 Teşrin-i Sani 1338-28 Kasım 1922, Sayı: 774). Hindistan’da hilafet komitesi Abdülmecid’i halife olarak tanımaya ve Mustafa Kemal Paşa’ya da hilafetin kurtarıcısı unvanı verilmesine karar vermişti. Yine komite, TBMM tarafından halife hakkında alınan karar ve tedbirleri kayıtsız şartsız kabul etmiş ve onaylamıştı (İstikbal, 27 Teşrin-i Sani 1338-27 Kasım 1922,Sayı: 773; İstikbal, 11 Kanun-ı Sani 1339-11 Ocak 1923, Sayı: 812).

Halife Abdülmecid Efendi Yenigün Gazetesi’nin İstanbul muhabirine verdiği demeçte seçilmesinden dolayı bütün Türk milletine minnettar olduğunu belirtmiş ve hilafet makamında bulunmasının İslam âlemi ve Türk milleti için saadet vesilesi olmasını temenni etmişti. Hayatını Türk milletinin saadetine ve İslam âleminin selametine adadığını ve milletin yücelmesine hasrettiğini, memleket ve milletin saadeti neyi gerektiriyorsa çocukluğundan beri onun için çalıştığını ve bununla alakalı meselelerle iştigal ettiğini dile getirmişti. Abdülmecid Efendi Milli Mücadele’ye bağlı

² Hilafet kadrosu da düzenlenmiş ve buna göre halifeye geçici olarak aylık 20 bin lira bağlanmıştı. Osmanlı hanedanının diğer üyelerine yalnız asıl maaşları verilecekti. Damatların maaşı ise kesilmişti. İstikbal (27 Kanun-ı Evvel 1338), sayı: 799. 9 oy çekimser, Selim Efendi 3, Abdürrahim Efendi 2 oy almıştı (Karabekir 2009: 827).

olması gerektiğini hissetmiş ve buna olan rabitasını da kaybetmemişti. Milli Mücadele’yi her zaman takdir etmiş, bunu Avrupa’nın önde gelenleriyle ve yabancı gazetecilerle yaptığı mülakatlarla her zaman söylemişti. Mensup olduğu Türk milletinin üstün nitelikleriyle daima iftihar etmişti (İstikbal, 28 Kanun-ı Evvel 1338-28 Aralık 1922, Sayı: 800). Abdülmecid Efendi bir Mısır gazetesine verdiği demeçte ise devletin mahvolma derecesine geldiğinden, ancak Allah’ın inayeti ile milletin kurtuluşu erdiğinden bahsetmekteydi. Onun en büyük emeli, milleti bundan sonra yekvücut görmektir. Abdülmecid Efendi İslam’ın yücelmesi için çalışacaktı. O, ecdadının hilafetle saltanatı birleştirdiğinden bahisle kendisinin saltanattan kurtulduğuna ve İslam’ın hayrı için çalışmaya fırsat bulduğuna inanıyordu (İstikbal, 13 Şubat 1339-13 Şubat 1923, Sayı: 840).

Abdülmecid Efendi Milli Mücadele’ye karşı tavır almamıştı. Öyleki Mustafa Kemal Paşa’nın Anadolu’yu örgütlediği haberini alınca yaverine Ankara’ya iletmek üzere; “kendisinin eğer bir çağrı gelirse Anadolu’ya geçebileceğini” söyleyen bir mesaj vermişti. Fakat yaver, Mustafa Kemal Paşa, meclis başkanı Celalettin Arif ve Bekir Sami Bey’den olmak üzere üç davet mektubu alınca da şaşırılmıştı. Bunu beklemeyen Abdülmecid Efendi kararsızlık içerisine girmiş ve bu işi haber alan enişterisi Şerif ve Halit Beylerin sert tepkilerinden etkilenmişti. Vahdeddin’in kuşkulması üzerine de 38 gün Yıldız Sarayı’nda hapsedilmişti (Akgün 2006: 103).

Milli Mücadele’de Anadolu’da isyan zamanlarında halkın ve askerinin “padişah baba, halife” demesi önemli bir hususiyetti. Bu durumda hanedandan birinin Ankara’ya getirilmesi, Milli Mücadele’ye önemli bir etkide bulunabilirdi. Bunun için de Abdülmecid Efendi düşünülmüştü. Buna göre: “padişah ve halife İstanbul’da esirdir. Lakin veliahdı kaçırıp yolladı. Padişaha vekillik ediyor” denecekti. Böylece isyanlar da bertaraf edilmiş olacaktı. Fakat Abdülmecid Efendi Anadolu’ya geçmek yerine işi kapatmak için durumu İngilizlere söyleyerek evinin etrafını kuşattırmıştı. İşgal güçleri diğer taraftan merkez kumandanı Emin Paşa’ya emir vererek Abdülmecid Efendi’nin Beşiktaş’taki sarayını abluka ettirmişlerdi. Türk ordusu İzmir’e girdikten sonra ise Abdülmecid Efendi, geleceğini, fakat bunu İngilizlerin duyduğunu, sonrasında da

gelemediğini söylemiş, İnebolu yoluyla oğlu Ömer Faruk’u yollamış ise de Ömer Faruk da geri gönderilmiştir (Rıza Nur ve Ellison 2007: 105-106). Bu noktada son halife Milli Mücadele yanlısı bir düşünce içerisinde olmakla birlikte aktif olarak bu mücadeleye katılmakta tereddüt yaşadığı anlaşılmaktadır.³ Abdülmecid Efendi veliaht iken meclise yazdığı mektupta TBMM’yi doğrudan tanıyan bir dil kullanmış, kazanılan siyasal başarılarından bahsetmiş, “milli meclisimiz” demişti. Buradan Rıza Nur’un da bahsettiği gibi kendisi Anadolu’ya davet edilmiş fakat bazı siyasal ilişki girişimlerinde bulunduğu ve bunun sonucunu beklediği gerekçesiyle gelmemiştir (Toker 2010: 196). Mektup mecliste gizli celsede okunmakla yetinilmiş, cevap verilmemesi önerisi kabul edilmiştir (Toker 2011: 125).

Bu çalışmada son halife Abdülmecid Efendi’nin sürgün yıllarındaki siyasi faaliyetleri irdelenmektedir. Abdülmecid Efendi güzel sanatlara ilgi duyan ressam, sanatkâr ruhlu bir şahsiyet olarak tanınmıştı. Böyle olmakla birlikte son halife olma sıfatıyla yurtdışına sürgün edilmiş olması, kendi ifadesiyle siyasetle ilgilenmeyeceği yönündeki söyleminin aksine onu siyasetin içine çekmiştir. Bu durumun sadece Abdülmecid Efendi için değil diğer bazı hanedan üyeleri; örneğin Sultan Vahdeddin için de söz konusu olması dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti’nin gözü Osmanlıların’ın üzerinde olmuş, Türk elçilik ve konsoloslukları hanedan mensupları hakkında sürekli bilgi toplamışlardır (Bardakçı 1991: 109). Şunu da belirtmek gerekir ki bu faaliyetler ciddi boyutlara ulaşamamıştır.

³ Entelektüel bir şahsiyet olarak Abdülmecid Efendi birkaç Avrupa dili bilmekte, ressam, musikçi, aydın bir kimseydi fakat Rıza Nur, Osmanlı hanedanının mahvına birinci sebep olarak Vahdeddin’i ikinci olarak da Abdülmecid Efendi’yi görür. Bu işte onun “biraz zahmet ve fedakârlığa” katlanamadığını ve hanedanın saraydan başka yerde yaşayamadıklarını söylemektedir. Rıza Nur bir gün Paris’teyken Nice’te Abdülmecid Efendi’nin yanından gelen Reşid Bey’in kendisine söylediğine göre son halife, İsmet Paşa ve Rıza Nur’un İngilizlerden iki milyon lira alıp hilafeti kaldırdığından, bu bilgiyi de kendisine bir Rus diplomatının iletmişinden bahsetmişti. Buna karşı Rıza Nur Abdülmecid Efendiye şunları söylemiştir; “bugünkü perişanlıklarını bizden bilmiş, bütün ailenin bu halinin sebebi kendisidir. Onu istedik, gelseydi bunlar olmazdı. Böyle milyonlarla tezvirat yapmasın. Ben hilafet lağvedilirken ne vekil ne de Ankara’daydım. Ben padişahlığı lağvettim. Hilafeti ibka ettim. Padişahlığı lağvıma da bu mesele sebeptir. Çünkü görüldü ki bu aileden hayır yok”. Ömer Faruk da bunu aktaran Kıbrıslı Şevket Bey’e; “Rıza Nur’un dediği doğrudur. Kabahat babamın” demiştir (Rıza Nur ve Ellison 2007: 106-107).

Hilafetin Kaldırılışı ve Abdülmecid Efendi’nin Sürgüne Gönderilmesi

Türkiye’de saltanat kaldırılmış ancak hilafetin de artık devam edemeyeceği hissedilmeye başlanmıştı. Türkiye’nin yeni idarecileri ve başta Mustafa Kemal Paşa bu kurumu benimsemiyordu. Nitekim Osmanlı’da da hilafet etkin olamamıştı. Küçük Kaynarca’ya kadar hükümdarlık ön plandaydı. II. Abdülhamit döneminde hilafet ön plana çıkarılarak bir güç olarak dış politikada kullanılmaya çalışılmışsa da bir İslam birliği sağlanamamıştı. Abdülmecid Efendi’nin bazı hareketleri de Ankara’da kuşku uyandırmaya başlamıştı. Öyle ki daha halife seçilirken padişahlar gibi cüppe giyme hevesine düşmüş, gösterişli Cuma namazları törenlerine heves etmişti. İstanbul basını da hilafeti koruyucu yayın yapıyor ve halkın halifeye ilgisini canlı tutmaya çalışıyordu. Refet (Bele)’nin halifeye olan aşırı saygısı ile hediyeleşmesi, Rauf ve Kazım Karabekir’in halifeye nezaket ziyaretleri Ankara’yı tedirgin etmişti (Aydemir 2008: 159-160; Özakman 2015: 609-611). Bunun yanında iki ünlü Hintli Müslümanın, Ağa Han ve Emir Ali’nin İsmet Paşa’ya halifenin daha etkin olması konusunda gönderdiği mektubun daha başvekile ulaşmadan İstanbul basınında yer alması, Ankara’yı iyice sinirlendirmişti. Böylece 1 Mart’ta yeni yasama yılının açılmasıyla beraber hanedana ve halifeye ayrılacak bütçe hususu ile başlayan görüşmeler sonunda 3 Mart 1924’te hilafet kaldırıldı (Zürcher 2005: 244-245; Kili 2008: 204).⁴

İstanbul Valisi Haydar Bey, meclisin hilafetin kaldırılması ve hanedanın yurt dışına çıkarılmasına dair aldığı kararı halife Abdülmecid Efendi’ye bildirmişti. Halifeye beş saat içerisinde hazırlanması gerektiği söylenmiş, bazı güvenlik önlemleri alınarak

⁴ Hilafetin kaldırılması üzerine hanedanın yurtdışına çıkarılmasına sebep olarak Abdülmecid Efendi Sultan Vahdeddin’i görür. Zira ona göre Vahdeddin’in memleketten firarı bu duruma sebebiyet vermiş, durum daha da kötüleşmeye başlamıştı. İkisi amcazade ve çocukları Ömer Faruk ve Sabiha Sultan’ın evlilikleriyle dünür olmalarına rağmen bu hadise ile Abdülmecid Efendi Sultan Vahdeddin’den nefret etmeye başlamıştır. Vahdeddin vefat edince dahi Abdülmecid Efendi iki saatlik mesafedeki Nice’ten gelmediği gibi onun haciz konulan cenazesi için bile hiçbir şey yapmamıştı (Öndeş 2012: 44-45). İtalyanlar borç ödenene kadar cenazeyi kaldırmadılar. Üç buçuk hafta sonra Abdülmecid Efendi bir miktar nakit gönderdi. Bu meblağ borcun bir kısmını ödemeye yetmişti. Nihayet Sabiha Sultan çocuklarının geleceği için sakladığı değerli bir küpesini başka çare kalmadığından satarak babasının na’sını kurtardı. Buna göre Abdülmecid Efendi’nin hiçbir şey yapmadığı söylenemez (Açba 2013: 191). Vahdeddin’in tütüncübaşı Şükrü Bey de Abdülmecid Efendi’nin gönderdiği paranın oğlu Ömer Faruk’un Nice ile telefonda görüşmesiyle sultanın cenazesinin Suriye’ye nakil masrafı için gönderdiği miktar olduğundan ve cenazenin kaçırıldığından bahsetmektedir (Kandemir 2010: 215).

maiyet kıtaları değiştirilmiş, telefon haberleşmesi kesilerek saray, karadan ve denizden ablukaya alınmıştı. Hal kararını halifenin nasıl karşıladığına dair gazetelerde çıkan haberlerin zamanla netleştiği görülmektedir. İlk verilen bilgilere göre Abdülmecid Efendi kararı sükûnetle karşılamıştı; “ben esasen devlet ve milletin saadetinden başka bir şey düşünmüyorum, bugün de buna dua ediyorum. Ben giderim devlet ve memleket mesut ve bahtiyar olsun”. Halife bazı hazırlıkları tamamlamak için birkaç gün izin istemişse de buna müsaade edilmemişti. Son halife otomobile binerken polis müdürü Saadettin Bey’e; “memlekete duadan bir an geri kalmayacağım, hatta ben ölürken mezarda kemiklerim bile bu duayı tekrar edeceklerdir. Bunu böylece Ankara’ya yazınız” demişti. Hükümet son halifeye 1700 İngiliz lirası avans vermişti. Çatalca’ya kadar otomobile gidilmiş, sonrasında Bern’e gitmek üzere trene binilmişti. Abdülmecid Efendi sınırı geçince Cısr-i Mustafa Paşa da gazetecilere, yabancıların ihtiraslarına alet olmayacağını ve zamanını güzel sanatlarla ilgilenerken geçireceğini ifade etmişti (Tevhid-i Efkâr, 6 Mart 1340-6 Mart 1924, Sayı: 3999-971; İstikbal, 6 Mart 1340-6 Mart 1924, Sayı: 1135; İstikbal, 10 Mart 1340-10 Mart 1924, Sayı: 1138).⁵

Sürgünü koordine eden Vali Haydar Bey’in söylediklerine göre ise aksine hal kararını bildirdiği sırada Abdülmecid Efendi son derece telaşlı, sinirli ve heyecanlıydı. Tuhaf işaretler yaparak anlamsız şeyler söylüyordu. Kendisine hal edildiği ve beş saat içerisinde ülkeyi terk etmesi gerektiği söylendiğinde sendeledi ve kütüphanesine giderek bazı kitaplar ve birçok gazete alarak yine telaşla hakkında yazılmış olan övgü niteliğindeki sözleri göstererek; “ben milletime hizmet ettim. Ben hain-i vatan değilim, buradan ölsem de gidemem” diyordu. Halife kendinden geçmiş, mantık ve muhakemesini kaybetmiş, dili dolanmıştı. Rengi atmış, gözleri küçülmüştü. Haydar Bey’in sözlerine inanamıyor, verilen emre itaat etmez görünüyor, özellikle esrarengiz

⁵ Kasım 1923’te esasında Abdülmecid Efendi kendisinin istenmediği takdirde resim takımlarıyla bir iki bohçasını alıp gidebileceğinden bahsetmektedir (Karabekir 2009: 886). Yine halifeliğin kaldırılmasından önce Abdülmecid Efendi, sürgün edilecekleri konusunda bilgi sahibidir, ailesiyle birlikte Mısır’a gitmek istemiştir. Bunun üzerine İstanbul İngiliz Konsolosluğu’ndan Mısır Yüksek Komiserliği’ne gönderdikleri telgrafta bu isteğe nasıl karşılık verileceği sorulmuş, aynı şekilde Abdülmecid Efendi’nin kardeşi Seyfettin de kişisel ilişkilerini kullanarak İngiliz konsolos Hon R. C. Lindsay ile görüşmüş, sürgün edileceklerini ve ailesiyle birlikte Mısır’a geçme isteklerini iletmişti. Fakat İngiliz Konsolosluğu ile Mısır Yüksek Komiserliği arasında yapılan görüşmelerde Mısır Hükümeti halife ve ailesinin Mısır topraklarına girmelerine izin vermemiştir (Erdem 2014: 3-4).

şüpheler taşıyordu (İstikbal, 14 Mart 1340-14 Mart 1924, Sayı: 1142; Tevhid-i Efkâr, 7 Mart 1340-7 Mart 1924, Sayı: 4000-972).

1924 yılı itibarıyla İstanbul’da İsviçre konsolosluğu bulunmuyordu. Fakat İsviçre’ye gidecek olanların işleriyle “İsviçre İttihadı” adıyla bir kuruluş hizmet veriyordu. Abdülmecid Efendi de bu kuruluşun verdiği pasaportu taşıdığından kendisi İsviçre sınırında kabul edilmişti. İsviçre’de Vaud eyaleti emniyet müfettişi tarafından karşılanmış ve kendisine sıkı koruma tedbirleri isteyip istemediği sorulmuştu. Bu sorudan hayrete düşen Abdülmecid Efendi, korkulacak bir şey olmadığını söylemişti. Son halife Abdülmecid Efendi, İsviçre’de kalmaya niyetli değildi. İtalya’ya gitmek istediği, diğer taraftan Fransa’yı tercih edeceği söyleniyordu. Bunun yanında Abdülmecid Efendi diğer hanedan üyeleriyle anlaşmayı ve kendisine vaat edilen tahsisatın TBMM tarafından onaylanmasını bekliyordu. Kaldığı otelin etrafında İsviçre polisinin aldığı gizli koruma önlemlerini öğrenen halife, Vaud Eyaleti polis müdürüne, “siyasetle meşgul olmadığım cihetle korkum yoktur” demişti (İstikbal, 19 Mart 1340-19 Mart 1924, Sayı: 1146). Başka bir husus da; İsviçre yasalarına göre çok eşli olan halife sınırda bir süre bekletilmiş, ardından evlilik durumu inceleninceye kadar geçici olarak ülkeye girmesine izin verilmişti (LordKinross 2007: 453).⁶Aşağıda da görüleceği üzere siyasetten uzak kalmayan Abdülmecid Efendi’ye Türk Hükümeti ile temasta olan İsviçre makamları başta diplomatik pasaport vermeyi önermiş fakat Türk makamlarının isteği ile turist vizesi vermek zorunda kalmıştı (Hülagü 2010: 405). Bu manada Sultan Vahdeddin’in etrafında toplanan hanedan üyeleri İngiliz taraftarı, Halife Abdülmecid etrafında yer alan hanedan üyeleri ise İngiliz aleyhtarı olarak görülmüştür (Hülagü 2010: 393).

⁶ İsviçre kanunlarına göre çok eşlilik daimi bir suç sayıldığından İsviçre basını hükümetin buna izin veremeyeceğini yazmıştı. Buna göre son halifenin zevceleri ve odalığı hakkında tahkikat yaparak neticesinde İsviçre’de ikametinin mümkün olup olmadığı tespit edilecekti (Tevhid-i Efkâr, 13 Mart 1340-13 Mart 1924, Sayı: 4006-978).

Abdülmecid Efendi’nin Sürgündeki Faaliyetleri

Monreux kasabasının Lemane Gölü kıyısındaki Territet köyüne ulaşan Abdülmecid Efendi (Tevhid-i Efkâr, 10 Mart 1340-10 Mart 1924, Sayı: 4003-975) sürgün hayatının hemen başlarında 11 Mart 1924’te yayınladığı bir bildiriye İslam dünyasının Müslüman delegelerini uygun bir zamanda toplayarak büyük bir kongre için iş birliğine çağırmıştı (Uluğ 1975: 176). Bildiriye; “TBMM’nin hilafeti ilga kararı yersiz ve yolsuzdur. Hilafet sade Türklerin değil, bütün Müslimlerin müşterek dini ve tarihi müessesesidir. Tek taraflı bir kararla kaldırılamaz. Kaldı ki büyük milletimiz, bu yüce varlığa bağlılık derecesini Osmanlı saltanatına son verdikten sonra da teşrii vekillerinin birleşik reyleriyle beni en ehil bularak halife seçtirmekle göstermiştir. Şimdiki vekillerini de hilafete daima destek olmak vaadiyle seçmiştir. Bu seçim ahdine sadık kalmayan meclisin kararı, vekâletin şartına dolayısıyla da milli hâkimiyet esasına uymadığı için yolsuzdur. Bu sebeplerle yersiz ve yolsuz gördüğüm kararı hükümsüz saydığımı ve tanımadığımı bütün Müslim cemaatlere bildiririm” deniyordu (Nigâr 1964: 13). Siyasetle uğraşmayacağına ve hatta gazetecilere mülakat vermeyeceğine dair olan vaatlerine rağmen Müslüman milletlerin başkan ve temsilcilerini kendi idaresi altında dini bir kongre toplamağa davet etmişti (Tevhid-i Efkâr, 17 Mart 1340-17 Mart 1924, Sayı: 4010-982). İsviçre Hükümeti bu beyannameden son derece rahatsızlık duymuş, bu durumu onun siyasetle meşgul olmayacağına dair beyanatına aykırı bulmuştur. İsviçre Federal Meclisi Dış ilişkiler Komisyonu, konunun ciddiyeti dolayısıyla toplanarak kendilerine bir temsilci göndermesine, İsviçre’de ikamet süresini uzatmak istiyorsa bu türlü siyasi beyan ve faaliyetlerden kaçınması gerektiğine karar vermiştir (Hülagü 2010: 405-406). Son halife dini liderlik konumu gereği Müslümanlarca kendinden beklenen gerekleri yerine getirmekle mükellefiyetini ve vicdan hürriyetine saygılı olan İsviçre hükümetinin bu durumu takdir edeceğinden emin olduğunu cevaben bildirmişti. L’illustration dergisi adına kendisiyle görüşen Madam Noelle Roger’a da şu değerlendirmede bulunmuştu; “iki yüz yıllık geri kalmamızı iki yılda ortadan kaldırmak istiyorlar. Çok hızlı gitmek doğru değildir” (Nigâr 1964: 14-15). Maddi destek arayışları için son halifenin görevlendirdiği özel kâtabinin Seyyid Emir Ali ile olan görüşmesini

kendisine aktardığında, onun için hilafet hususunda felaketin önceden yaklaşmış olduğunu anladığını, koruyabilmek için de o “tarihi yazısıyla” Türk Hükümetini ve meclisi uyardığını söylemişti. Devamında “iyi niyetli ve ileri görüşlü tavsiyelerini idrakten aciz muhatapları” ise dediklerinin tersini yaptı. “Vehimlerine ve hırslarına kapılarak asil milletimizi İslami camiaya hizmet ve riyaset imtiyaz ve şerefinden mahrum bıraktılar. Altı yüz yıllık hanedanı da vatan cüda ve perişan ettiler” değerlendirmesinde bulunmuştu (Nigâr 1964: 29-30). Abdülmecid Efendi daha sürgün yıllarının ilk günlerinde Müslümanları bir hilafet kongresine davet etmekle birlikte, İtalya’nın İsviçre Konsolosu Guisi’nin anlattıklarından onun Türkiye’de cumhuriyetçilere karşı muhtemel eylemlerden beklenti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Gizli olduğunu belirttiği habere göre çok yakında silahlı bir direniş gerçekleştirilecek, Lazistan ve Kürdistan’da bölücü hareketlerle birlikte artma emareleri gösteren memnuniyetsizliklerden bu gidişat çerçevesinde hanedan için “mutlu bir son” yaşanacaktı. Abdülmecid’in oğlu Ömer Faruk da bu bilgileri doğrulayarak yakın veya uzak bir gelecekte bir karşı devrimin mutlaka baş göstereceğini ve bunun Türkiye’nin çıkarına olacağını ifade etmişti (Mandelli 2016: 120).

Kaldığı yerin havasının rutubetli ve İsviçre’nin pahalı olması münasebetiyle son halife ailesiyle birlikte vefatına kadar ikamet yeri olan Fransa’ya geçti (Satan 2011: 159). 6 Ekim 1924’te Nice’e yerleşen son halifeye Fransız Hükümeti biraz zorluk çıkarmıştı fakat Türk Hükümeti Paris ile temasa geçerek bu taşınmanın sorun olmayacağını Fransızlara iletmiş, Abdülmecid de hiçbir siyasi faaliyette bulunmayacağına dair söz vermişti (Mandelli 2016: 130-131). Ama Abdülmecid Efendi siyasi faaliyetler noktasında İsviçre’nin ikazlarından sonra bu kez de İngilizlerle birlikte Ankara aleyhine gizli surette faaliyette bulunduğu dair Fransız ve Türk ajanlarının suçlamalarına maruz kaldı. Buna karşılık İngilizler de Abdülmecid Efendi’yi Fransızlarla dayanışma içinde görmüşlerdir. Zira onun İsviçre’den Fransa’ya geçmesi bu dayanışmanın sonucu olarak değerlendirilmiştir. İngilizlere göre Fransızların Abdülmecid Efendi’nin Fransa’ya gelmesine izin vermelerinin nedeni Suriye’de halkın Kral Hüseyin’in hilafeti lehine gösterdiği teveccühü kırmak, ona bağlılık yemini

edilmesini önlemek için onu Şam’a getirterek Suriye’nin başına geçirmektir (Hülagü 2010: 406-407).

Vahdeddin’in vefatı üzerine Nice’de oturan Abdülmecid Efendi’nin hilafeti Vahdeddin’in taraftarlarınca da kabul edilmiş ve aradaki ihtilaf ortadan kalkmıştı. Abdülmecid Efendi ikinci defa halifelikten dolayı tebrik edilmiş, aynı zamanda saltanata varis addolunmuştu. Bu işi çeviren ve idare edenler ise Damat Şerif, yaver Reşit Mümtaz, paşalar ile sabık sefir Nabi Bey idi. Hanedan üyeleri de Abdülmecid Efendi’yi tebrik etmişlerdi (BCA 030.10. 203.383.7- 02.06.1926).⁷

Bu arada Atina’da çıkan Elefteros Logos Gazetesi’nin 4 Kasım 1925 tarihli sayısında Selanik muhabirinin imzalı mektubunda ilginç bilgiler yer almaktadır. Buna göre Sultan II. Abdülhamid’in vezirlerinden biri Avrupa’dan gelerek Selanik’ten geçmişti. Kendisine verilen söze ve bazı sebeplere istinaden gazeteye ismi verilmemişti. Avrupa’dan gelen vezir, İsviçre’de bulunan Abdülmecid’in talimatını Mısır’a götürecekti. Vezir öncelikle Selanik’teki ricalden hiç kimse tarafından kabul edilmediğinden müteessirdi. Buna göre ricalden herhangi biri ile görüşmesinden gelecekte her iki millet için fayda meydana gelebilirdi. Vezir bundan ümitsizliğe kapılmamıştı. Nitekim güven telkin edemeyeceğini vezir de biliyordu. Diğer taraftan vezir bir fiiliyattan bahsetmekte ve bunun henüz hazırlık aşamasında olduğunu söylemekteydi. Bu hazırlıklar ise çok az ilerleme kaydetmişti. Vezire maksatlarının ne olduğu sorulmuş, o da Türk milletine hürriyetlerini iade etmek, halifenin mukaddes tahtını ihya etmek, dini yüceltmek ve Kemalistliği tamamıyla kaldırmak, İslamiyet fikrini Türk milleti nezdinde kuvvetlendirmek olarak açıklamıştı. Vezire bu işte başarılı olup olamayacakları sorulmuş, o da muhakkak surette başaracaklarını söylemişti. Buna göre Türk milleti, dini ve hilafeti lekelemiş ve kirletmiş olan, zorla yabancı adetleri memlekete sokmuş ve on binlerce Müslümanı katletmiş olan Kemal’i hiçbir zaman

⁷ Vahdeddin Malta’da iken Malta valisi ona kendisinin hilafetten hal edildiğini bildirmesi üzerine; “beni ancak müvekkil-i zışânım hal edebilir” demişti. Sultan, Abdülmecid Efendi’yi hiçbir zaman halife olarak tanımamıştı. Vahdeddin ile Abdülmecid Efendi arasındaki halifelik mücadelesi Vahdeddin’in vefatına kadar sürmüştür. Vahdeddin, halifenin emrini yerine getirebilmek için bir güce sahip olunmasını ve bunun için de saltanatsız hilafet olamayacağını söylerken, Abdülmecid Efendi bu görüşe katılmamıştır (Bicik 2008: 178-180).

affetmeyecekti. Türk milletinin beşte dördünün kendileriyle birlikte olduğuna dair vezirin belgeli istihbaratı vardı. Delilleri ise şöyleydi; Konya bir isyan ve fevran içindeydi. Selçukîler ailesinin reisi Ömer Çelebi eski nüfuzunu kazanmış ve açıktan Mustafa Kemal Paşa aleyhine kışkırtmalarda bulunmasına rağmen paşanın kendisine dokunamadığını söylüyordu. Mustafa Kemal Paşa hala iktidarda tutunabiliyorsa bu, zaferden elde ettiği sayısız hazineler ile beslediği ordular sayesindeydi. Ancak bunlar da kendisini terk edecek ve “bu zalimin sükûtu dağdağalı” olacaktı. Vezire cumhuriyeti lağvedecek misiniz sorusu yöneltiyor o da cumhuriyet ile Kuran’ın bir araya gelmesi mümkün olmayan iki şey ve Cenab-ı Hakk’ın bir olduğunu ve halkı idare edenin de bir olması gerektiğini söylüyordu. Türk milleti ancak saltanat idaresinde şeref ve azamet kazanmıştı. Memleketten çıkarılmış olan unsurlara karşı tutumun ne olacağına ise, iktidara galebe çaldıklarında ilk işlerinin Mustafa Kemal’in bütün icraatlarını kaldıracaklarını ve isteyenlerin dönmelerine müsaade edeceklerini ifade etmişti. Nitekim Türk milleti ticaret erbabı ve zanaatkâr bir millet olmadığından vezir, memleketin önemli bir servet unsuru olan Hıristiyan tebaaya muhtaç olduklarını söylüyordu. Mustafa Kemal aleyhine ne zaman harekete geçileceği sorusuna da vezir, o günün uzak olmadığını ve bu konuda fazla açıklama yapamayacağını, ancak Türkiye’de çok yakında dünyayı hayrette bırakacak hadiseler olacağını belirtmişti. Muhabir son olarak, bir taraftan Türk milletinin kıyıamlarını kansız yapmadığı, diğer taraftan da Mustafa Kemal’in kolaylıkla sükût edecek adamlardan olmadığı göz önüne alınırsa Türkiye’nin müthiş bir kan gölüne döneceği ve sonucunun ne olacağının belirsizliği tahmininde bulunmuştu (BCA 030.10. 253.709.2, 24 Teşrin-i Sani 1341-24 Kasım 1925). Bu sırada Beyrut baş şehbenderliğinden bildirildiğine göre de Çerkez Ethem, Mevlanzade Rıfat ve Damat Zülküf Paşa’nın Fransız pasaportuyla müzakerelerde bulunmak üzere Abdülmecid Efendi’yi görmeye gitmişti (BCA 030.10 106.695.30, 6-7 Temmuz 1341-6/7 Temmuz 1925).⁸

⁸ Adı geçenlerin Abdülmecid Efendi ile görüşüp görüşmediği bilinmemekle birlikte bu dönemde Mevlanzade Rıfat, Yunan İhtilal Hükümeti başkanı General Plastiras’ın temsilcisi olarak tanıttığı bir Yunan subayı ile birlikte San Remo’da, Yunanistan ile Sultan Vahdeddin arasında Ankara’ya karşı bir tertip yapmak istediğini Vahdeddin’e söylemişti (Göztepe 1991: 167).

1925 yılı sonlarında Türkiye’nin içinde bulunduğu duruma dair Türkiye’nin İtalya Büyükelçiliği donanma ataşesi Yüzbaşı Luigi Neyrone’nun hazırladığı rapora göre İsmet Paşa, şapka kanununa karşı Türkiye’de ortaya çıkan huzursuzlukların yurt dışında tek bir mihraktan kaynaklandığını, bunun da ya Sultan Vahdeddin veya son halife Abdülmecid Efendi olduğunu açıklamıştı. Rapora göre Türkiye’deki vaziyet kaygı verici, kritik ve “muhtemel sürprizlere gebeydi” (Mandelli 2016: 149-150). Bu gelişmelerle paralel Abdülmecid Efendi Vahdeddin’in vefatı üzerine onun yakın çevresini, geleceği konuşmak üzere Nice’e çağırdı. Fransa’nın Vintimille konsolosunun anlattıklarına göre toplantıya Abdülmecid’in oğlu, Vahdeddin’in yeğeni Prens Sami Necib ve oğlu Bahaeddin, Avni Paşa, Reşat Halis Bey ve birkaç kişi daha katılmıştı. Son halife belirtildiği gibi artık sultan ve meşru halife olmuştu. Toplantıda Vahdeddin’in cenaze işleri konuşulduktan sonra hanedana ait malların geri alınması hususu görüşüldü. Abdülmecid Efendi daha sonra konuyu Türkiye’deki siyasi duruma getirdi. Ankara ile Londra arasında Musul konusunun halledildiğini, İtalya’nın Anadolu’da askeri bir harekâta girişmeyeceğini ve bu hususta endişelenecek bir şey olmadığını, zira Ankara’nın İtalya ile de anlaşarak İtalya’ya Anadolu’da önemli ekonomik ayrıcalıklar konusunda garanti verildiğini, İngiltere ve Fransa’nın İtalya’ya Afrika’da toprak vaat ettiklerini söyledi. Abdülmecid, Osmanlı İmparatorluğu’nun yeniden ihyası için Türkiye’de yapılan organizasyondan bahsetti. Bunun üzerinde çok iyi çalışılıyordu ve hanedanın dönüş şansı hem yüksek hem de yakındı. Zira Mustafa Kemal Paşa’nın mali durumu kötüydü ve Bolşeviklerin desteği ile iktidarını sürdürebilmekteydi. Çok sayıda belge göstererek Türkiye’den gelen destek mektuplarını okudu (Bardakçı 2006: 399-401).

Abdülmecid Efendi’nin 1929’da La Tribune de Geneve gazetesine verdiği demeç de yukarıdaki tasavvurlarla paralel doğrultuydu. Buna göre Abdülmecid Efendi insanın kaderini bilemeyeceğini ve günün birinde Türk halkı, hizmetine muhtaç olursa hazır olması gerektiğini düşünüyordu. Hayat kendisi için çekici değildi nitekim 8 yaşındayken babası Abdülaziz’i kaybetmiş ve bu onda çok kötü bir tesir bırakmıştı. Abdülmecid Efendi sürgünde olmasına rağmen kendisini Müslümanların halifesi olarak

görüyordu. Beş vakit namazında Çin denizinden Hint okyanusuna ve buradan Atlantik’e kadar Müslümanların birliğini düşünmekteydi. Mustafa Kemal Atatürk’ü diktatör olarak görüyor ve onun her şeye rağmen Müslümanların halifesi olma unvanını kendisinden alamadığından bahsediyordu. Sürgün hayatında ülkesinden, Kur’an’dan ve camiden uzak kalması onun kalbini ve ruhunu incitmekte, bu durum ona tahtını kaybetmesinden de ağır gelmekteydi.⁹

Bu sırada Abdülmecid Efendi’nin sarayındaki şehzade ve sultanlardan bazıları maddi sıkıntıya düşmüştü. İslam âlemine yaptıkları hizmetlerden dolayı bir teşekkür hediyesi olmak üzere hanedanın muhtaç olanlarına verilmek üzere Hindistan’dan iki asilzade önemli bir miktar tahsis etmişti. Bu noktada hanedan üyelerinden bazıları kendilerine verilmesi gereken bu paradan henüz bir şey alamadıklarını iddia ediyorlardı. Bunun için de sakıt halifeden haklarını alabilmek için bu hanedan mensupları mahkemeye başvuracaklarına dair tehditte bulunuyorlardı (BCA 030.10. 203.383.23, 7 Eylül 1926).

Haydarabad Nizamı Abdülmecid Efendi’ye ayda 300 İngiliz lirası vermekteydi (BCA 030.10. 203.385.12 (10 Kasım 1931). Haydarabad prensleriyle de Abdülmecid’in kızı Dürrüşehvar ile Adile Sultan’ın kızı Nilüfer Hanım evlenmişlerdi. Kızlara Nizam tarafından bol para verileceği şayi olmuştu. Bu husus gerçekleşmemişse de Abdülmecid’in tahsisatı 500 İngiliz lirasına çıkarılmıştı (BCA 030.10. 203.385.19, 29 Aralık 1931; 203.385.12, 10 Kasım 1931). Vahdeddin’in saraylısı Afife Hanım’a göre “güzeller güzeli” Dürrüşehvar hanımın Hintli “çirkin bir mihrace” ile evlendirilmesine hayret edilmişti. Ancak son halifenin parası bitmek üzereydi ve yakın bir zamanda parasız kalacağı ortadaydı. Abdülmecid Efendi elinde kalan yegâne kartını kullandı ve “acayip güzel” kızını kim istiyorsa para karşılığı ona vereceğini temin etti. Bu sırada Berar Hükümdarı (Haydarabad Nizamı) AsafCah, oğlu için halifenin kızına talip olmuştu. Serveti incelendiğinde talipliler arasında en zengini olduğu anlaşılınca kızını AsafCah’ın oğluna verdi. Abdülmecid Efendi’nin istediği meblağ duyulunca AsafCah;

⁹ Abdülmecid Efendi Nice’deAnge Körfezi’nin uzağında, şehir manzaralı, bulutların altında, sade ve güzel dekore edilmiş, sütunların ve palmiyelerin arasında büyük bir pembe konakta yaşıyor, bu da ona İstanbul’un güzel hatıralarını unutturuyordu (BCA 030.10 203.384.6, 15.01.1930).

“devlet mi satın alıyoruz gelin mi alıyoruz belli değil” demişti. Senelerce kızının sayesinde geçinen Abdülmecid Efendi’nin tahsisatı Azam Şah’ın (AsafCah) bir gün bu duruma hiddetlenmesiyle kesilmişti. Bundan birkaç sene sonra da son halife Paris’te vefat edecektir. (Açba 2013: 197).

Hindistan Müslümanlarının İslam dünyasında hatırı sayılır bir ağırlığı söz konusudur. Bu sebeple bu evlilikten Ankara hoşlanmamış, İngiliz hariciyesine evliliğin siyasi boyutu olup olmadığı yönünde sürekli sorular sorulmuştu. Böyle olmadığı anlaşılınca hükümet de rahatlamıştı. Yine halifenin Mayıs 1932’de damadı ve bazı Müslüman liderlerle Londra’da bir cami açılışına katılma hazırlığı yaptığı, grubun Kral tarafından da kabul edileceği işitildiğinde Türkiye’nin Londra Büyükelçiliği, İngilizlerden halifeye vize verilmemesini istedi ve bu istek de karşılık buldu (Bardakçı 1991: 109). Sultan Abdülmecid’in torunu İbrahim Tevfik Efendi’nin oğlu Osman Bayezid, Abdülmecid Efendi’nin Paris’te Fransız Hükümeti tarafından resmi resepsiyonlara davet edildiğini ve onun da bu davetlere katıldığını söylemektedir. II. Abdülhamid’in torunu Osman Nami Efendi de son halife sayesinde hanedan mensuplarının bir kısmına Fransız pasaportu verildiği ve bu pasaportlarda onların unvanlarıyla “sujetottoman” (Osmanlı vatandaşı) yazıldığını anlatmaktadır (Satan 2011: 160).

Abdülmecid Efendi halife unvanını taşıyor olmasından olsa gerek bazı aracılıklarda da bulunmuştu. Bunlardan biri; Irak petroleri işinde kolaylık gösterilmesi için Sultan Murad’ın torunlarından Osman Fuat, Abdülmecid Efendi’den Irak Kralı Faysal’a yazılmış bir tavsiye mektubu ile 3 Mart 1929’da Mısır’dan Bağdat’a gelmişti. Fakat burada kendisine karşılık verilmemişti (BCA 030.10. 203.384.4, 16 Nisan 1929). Diğeri ise; Ferit Paşa’nın oğlu Nurettin, Arnavutluk kralı Zogo’ya suikast teşebbüsünde bulunanlar arasında tutuklanmıştı. Abdülmecid, kraldan Nurettin’i affetmesini, eğer olmazsa şiddetli kanunların değiştirilerek adaletin tesisinde büyüklük göstermesini istemişti (BCA 030.10. 233.573.3, 26 Kanun-ı Evvel 1935).

Abdülmecid Efendi Nice’ten sonra Monaco’ya geçmişti. Bay Berger adında Colonial Office’te mühendis olarak çalışmış bir İngiliz vatandaşı da emekli olduktan

sonra Monaco’da Abdülmecid Efendi’nin komşusu olarak ikamet etmeye başlamıştı. Berger’in verdiği bilgilere bakılırsa Abdülmecid Efendi Monaco’dan ayrılmayı, Kıbrıs veya Filistin’de ikamet etmeyi tasarlamıştı. Abdülmecid Efendi bu hususta istekliydi. İzin için başvurması durumunda geri çevrilmeyeceğini düşünüyordu. Bunun yanında Bay Berger ona iş için Londra’da bulunmasının avantajlı olacağını söylemişti. Londra’da bulunması Abdülmecid Efendi’ye Filistin veya Kıbrıs’ta ikamet izni için de ne tür bir kabul ile başvuru yapabileceği fırsatını verecekti. Fakat Berger, Abdülmecid Efendi’nin siyasetle ilgilenmek istemediğini söylüyordu. Nitekim bütünüyle Nizam’dan aldığı tahsisata bağlı olan Abdülmecid Efendi, tahsisatını tehlikeye atmamak için çok dikkatli davranıyordu. Aynı zamanda Abdülmecid Efendi Osmanlı ailesinin de reisi durumundaydı. Bunun faydalı olabileceğini ileri süren Berger, Türkiye’de bir sıkıntı patlak verdiğinde İngiliz hükümetinin de Abdülmecid Efendi’yi kontrolü altında alabileceğini belirtmişti. Fakat Berger’e bu konu ile alakalı olarak İngiliz hükümetinin Türkiye’nin yönetim ve düzeni ile ilgilenmediği söylenmişti. Kıbrıs Türkiye’ye çok yakındı ve İngiliz hükümeti ile Türkiye dostane ilişkiler içerisindeydi. Son Osmanlı ailesi reisi İngiliz hükümeti himayesinde Kıbrıs’a yerleştirilirse, Türk hükümeti buna karşı çıkmak için haklı nedenlere sahip olabilirdi. Filistin ile ilgili olarak ise İngiliz hükümetinin bu ülkede kati sorumlulukları vardı ve Abdülmecid Efendi’nin burada bulunması huzursuzluğa neden olabilirdi. İngiliz hükümetinin bunu göz önünde bulundurması gerekecekti. Kısaca Abdülmecid Efendi’ye Kıbrıs veya Filistin’de ikamet izni verilme ihtimali neredeyse yoktu. Fakat eğer Abdülmecid Efendi başvuruda bulunur ise onun başvurusu için gereken özen de gösterilecekti (PRO/CO 67/262/21, 11 July 1935).

Abdülmecid Efendi 1935 sonlarında Atatürk’e suikast tertibinin içerisinde gösterilmiş ve fakat hususi kâtiplerinden Galip Bey tarafından bu suçlama şu ifade ile yalanlanmıştı; “Âlem-i İslam’ın mihrabı tevhidinde ihrazı makam-ı ruhaniyet etmiş olan halife hazretlerinin kimsenin kanı ile vakarı kutsiyetlerini telvise hiçbir zaman tenezzül etmeyeceklerini beyan ve isnadatı vakıayı irade-i seniyyelerineittibaan suret-i katiyede tekzip eylerim.” (BCA 030.10. 203.387.14, 16 Şubat 1936)

Abdülmecid Efendi’nin Filistin veya Kıbrıs’ta ikamet düşüncesi akamete uğrayınca yazı işleriyle uğraşmaya ve neredeyse bütün zamanını yazı ile geçirmeye başlamıştı. Suriye, Fransa müstemlekeleri, Mısır, Filistin ve Hindistan ile sıkça muhabere eder, buralardan mektuplar alıyor ve bu mektupların neredeyse hepsine karşılık veriyordu. Bunun yanında Türkiye içinde veya dışında herhangi bir sebeple mevcut rejimden hoşlanmayanlar ve rejimin idarecileri aleyhinde olanlarla doğrudan veya dolaylı olarak yazışıyor. Eski damat Reşit Paşa’ya akıl danışmaktaydı. Sıkı bir disiplin tesis etmiş ve belirli kimselerin haricinde kimseyle görüşmüyordu. Abdülmecid, bir gün yine Türkiye’ye dönmekten, hilafet ve saltanatın Türkiye’de yeniden kurulmasından bahsetmekteydi. Nitekim Nice’te oturan Mısırlı bir prensle görüşürken, Topkapı Sarayı’na girmediğini söyleyen prence sarayın çok yüksek sanat eserleriyle dolu olduğunu söyleyerek yakın bir gelecekte sarayı prence gezdireceğini söylemişti. Abdülmecid, hilafetten ve dolayısıyla halife unvanını taşımaktan vazgeçmiyordu. Fransızların da Cezayir, Suriye, Tunus Müslümanlarının hoşnutsuzluklarının ve milli benliklerinin önüne geçmek için düşündükleri önlemler arasında işte bu hilafet faktörü vardı. Abdülmecid ile Papalık arasında din, duygu ve düşüncesini korumak, Müslümanlıkla Hıristiyanlık arasında barış tesis etmek gibi bahanelerle müzakere kapısı açtırılmak da isteniyordu. Nitekim Fransa ve İtalyada dini siyasete alet etmek isteyenlerin her zamankinden daha fazla olduğu bir dönem içerisinde bulunulmaktaydı (BCA 030.10. 203.387.10, 21.12.1935). Hilafet makamından faydalanmak isteyen yalnızca Fransa değildi. Buna İtalya ve İngiltere’yi de katmak gerekir. Bu devletler, kendi müstemlekelerinde halife istiyorlardı (Karabekir 2009: 910). Büyük devletlerin basınında halifeliğin kaldırılmasını onaylamayan birçok yazı kaleme alınmıştı. Buradaki maksat bu devletlerin sömürgelerindeki birçok Müslümanın Türkiye’den esinlenerek ayaklanmalarını önlemek için onları hoşnut etmeye çalışmaktı (Akgün 2006: 231).

Mentondaki İngiliz konsolosluğundan Paris İngiliz başkonsolosluğuna gönderilen yazıda Nice’te ikamet eden Abdülmecid Efendi’nin çok hasta olduğundan ve ikinci kez kalp krizi geçirdiğinden söz edilmektedir. Bu haber üzerine başkonsolos Mr. Wright İngiliz Dışişleri Bakanlığı doğu masasına 29 Mart 1937 tarihli bir telgraf

göndermişti. Telgrafında halifelik ile Türk saltanatının farklı iki kurum olduğu, Osmanlı hanedanında saltanatın en yaşlı üyeye geçtiği, halife olmanın ise böyle bir kurala bağlı olmadığı, hanedan dışında birisinin de halife olabileceği değerlendirmesinde bulunmuştu. Osmanlı hanedanının sürgünde olması sebebiyle halifeliğin gereklerini yerine getiremediğini, bağımsız bir hükümdar olmaya Haydarabad Nizamının büyük oğlu Azam Şah’ın (AsafCah) ise Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından halife olarak kabul görmesinin mümkün görünmediğini ifade etmişti (Erdem 2014: 9-10).

Abdülmecid Efendi Beyrut’ta bulunan şehzadelerden Cemalettin ve Şerafettin ile yazışmakta ve onlara aylık biner frank göndermekteydi. Diğer taraftan halife unvanını bırakmayan Abdülmecid Efendi, Şerafettin’den işitildiğine göre, hilafeti büyük bir bedel karşılığında satmayı düşünmekteydi. Mısır kralı Faruk tarafından kendisine 40 bin İngiliz lirası teklif edilmiş, ancak miktarın azlığına ve damadının da ileride hilafeti isteme ihtimaline binaen Abdülmecid Efendi bu teklifi geri çevirmişti. Bunun yanında 200 bin İngiliz lirasına karşılık Abdülmecid’in Kral Faruk lehine hilafetten feragat edeceği güçlü bir ihtimal olarak görülüyordu (BCA 030.10. 203.391.2, 05.08.1939).

Bu süreçte Arap ülkeleri de çıkar sağlayacağı ümidiyle aralarında rekabete tutuşmuşlar, birbirlerine üstünlük sağlayarak halifeliği ele geçirmek için mücadele içerisine girmişlerdi. Abdülmecid Efendi parasal desteği ancak halifelik ile bulabileceğini biliyordu. Buna göre özel kâtibi Keramet Nigar’ı yardım toplamaya göndermiş, İngiltere’de görüştüğü Seyyid Emir Ali’nin tavassutuyla yukarıda da belirtildiği gibi Haydarabad Nizamından kendisine ayda 300 sterlin ödenek bağlatmıştı. Ayrıca Mısırlı prens Ömer Tosun Paşa’nın başkanlığını yaptığı bir yardım heyeti tarafından Abdülmecid Efendi’ye Türkiye’den ayrılırken kendisine verilen paranın üç katı bir havale gönderilmişti (Akgün 2006: 230). Kaynak bulma hususunda tıpkı diğer hanedan üyeleri gibi Abdülmecid Efendi de Irak, Mısır, Filistin, Lübnan ve Suriye’de, Selanik ve Makedonya’da Osmanlılara ait mülklerin kendilerine iade edilmeleri için uğraşmıştır. Zira Vahdeddin, İsviçreli bir hukuk firmasından hanedana ait olan ve Lozan ile bağımsız hale gelen ülkelerdeki mal ve mülkler hakkında hukuki kanaat sormuştu. Firmanın hukukçuları da bu mal varlıklarının hukuken hâlâ hanedana ait olduğuna dair

görüş bildirmiştiler. Böylece bu arazi ve emlakler karşılık gösterilerek büyük bir borç alma ümidi ortaya çıkmıştı. 100 küsur milyon İngiliz lirası tahmin edilen bu büyük servete mahsuben bütün mirasçılara büyük miktarda avanslar verileceği söyleniyordu. Buralardaki mülklerin asırlardır Osmanlı hanedanına ait olduğunu, Türk Hükümeti’nin özel mülk olan bu yerleri Lozan Antlaşması’nın ilgili maddeleri gereğince devletlere vermeye hakkı olmadığını düşünmekteydi. Bu işe büyük bir İngiliz şirketi adına BarclaysBank aracılık ediyordu. Banka ile Vahdeddin arasında gizli müzakereler yapılıyor, onun yeğeni ve temsilcisi Prens Sami Bey yoğun müzakereleri ilerletmeye çalışıyordu. Alacak işinin gerçekleşebilmesi içinse banka bütün hanedan adına imza yetkisine sahip bir temsilcinin tayin edilmesini istiyordu. Aksi halde banka milyonlarca lirasını tehlikeye atmaya yanaşmıyordu. Ancak ne Vahdeddin saltanat ve hilafetten ne de Abdülmecid hilafetten ve hanedanın temsilcisi olmaktan vazgeçiyordu. Hanedan üyeleri iki tarafı da uzlaştırmak için büyük gayret sarf ediyordu. Neticede yapılacak mukavelenameye ikisinin de ortak imzasını koymaları formülü üzerinde ilerleme kaydedilmişti. Bunun için Vahdeddin, başyaver Avni Paşa’yı Nice’e göndermişti. Avni Paşa aralarındaki unvan ve hilafet kavgasını çözmek üzere geldiği Nice’ten Abdülmecid Efendi’nin bütün uzlaşma girişimlerini altüst eden karşılığı ile San Remo’ya geri dönmüştü. Avni Paşa’nın imza için uzattığı mukavelenameye Abdülmecid Efendi mukaveleyi imzalamak yerine bir hattat gibi uzun uzadıya bir şeyler yazmıştı. Merak içinde kalan Avni Paşa onun; “emir’ülmü’minin, imam’ülmüslimin halife-i resul-ü rabb’ülâlemin” yazdığını görünce artık Nice’te yapılacak bir şey kalmadığından San Remo’ya geri dönmüştü. Böylece sabık sultan ile sabık halife arasında yaşanan “kuru bir unvan “rekabeti yüzünden bu girişim sonuçsuz kalmıştı. Yine İngilizler, hilafet işlerine karışamayacaklarını karışmak da istemediklerini, meselenin ilgili ülkelerin mahkemelerinde çözülmesi gerektiğini belirtmişlerdi (Hülagü2010: 374-375; Mandelli 2016: 152; Göztepe 1991: 177-181).

Abdülmecid Efendi Haziran 1939’da sağlık sorunları nedeniyle Nice’ten ayrılıp Paris’e yerleşmiş, 1944’te vefat edene kadar burada yaşamıştır. Her Cuma Paris Camii’ne giderek buradaki İslam cemaati ile irtibatını korumaya özen gösterdi. Son

olarak onun siyasi düşünce yapısını göstermesi açısından bir yardım kampanyası vesilesiyle damadına söyledikleri manidardır. 1939 Erzincan depremi üzerine Hindistan’da Türkiye için bir yardım kampanyası başlatılarak önemli bir miktar yardım toplanmıştı. Bu kampanyada Azam Şah’ın katkısı büyüktü ve kayınpederinden, gayretlerini ve topladıkları miktarı Cumhurbaşkanı İsmet İnönü’ye yazmasını istemişti. Abdülmecid Efendi isedamadının “Türkiye’deki zihniyeti” takdir edemediğinden bahsetmiştir (Satan 2011: 162-164; Nigâr 1964: 45).

Sonuç

Türkiye’deki gelişmelere dikkat edilirse zamanı geldikçe devlet hem bağımsızlığa doğru ilerlemiş hem de eski kurumlardan kurtularak milli bir devlet olma yolunda ilerlemiştir. Türkiye Cumhuriyeti, hilafetin kaldırılmasıyla Osmanlı’dan kalma büyük bir yükten kurtulmuştur. Yurt dışına çıkarılan son halife Abdülmecid Efendi’nin maddi olarak zorluk içerisinde kalmadığını görmekteyiz. Halife unvanını taşıması dolayısıyla özellikle Hintli çevrelerden tahsisatı eksik olmamıştı. Ülkeden ayrılırken de yurt dışında Türkiye’nin ve Türklerin iyiliğini istemiş ve her zaman ülkesine duacı olacağını belirtmiştir. Bunun yanında siyasetle ilgilenmeyeceğini beyan etmesine rağmen siyasi işlerle meşgul olmaktan geri kalmamıştır. Metinde verdiğimiz bilgilerden Abdülmecid Efendi’nin çok da halisane niyetler içerisinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bir türlü halife unvanını kullanmaktan vazgeçmemesi, bir gün tekrar Türkiye dönme isteği ve tasavvuru, Mustafa Kemal Atatürk’e karşı olan öfkesi ve birçok Müslüman devletle yazışması bunu göstermektedir. Üstelik dış güçlerin hilafetten faydalanma istek ve temayüllerine de açık kapı bırakmıştır. Türkiye ise çeşitli ülkelere dağılmış olan hanedan üyelerinin siyasete yaklaşan bütün hareketlerini takip etmiş, devletlerle ikili ilişkilerin geleceği ve çıkar temelinde siyasi faaliyetlere izin verilmemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Abdülmecid Efendi, Osmanlı mirasından tamamen uzakta kurulmuş ve gelişmekte olan laik ve cumhuriyetçi Türkiye devletinde bir daha eskiye dönüşün mümkün olamayacağını anlamaktan uzak bir anlayış içerisinde kalmıştır.

KAYNAKÇA

Arşiv

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi/ Başbakanlık Muamele Genel Müdürlüğü Evrakı Kataloğu 030.10. 203.383.7; 253.709.2; 106.695.30; 203.384.6; 203.383.23; 203.385.12; 203.385.19; 203.385.12; 203.387.14; 203.387.10; 203.391.2; 233.573.3; 203.384.4; 202.379.18; 101.653.7.

NationalArchives/ PublicRecord Office/ Colonial Office (CO) 67/262/21.

Gazete

İstikbal, Sayı: 751, 754, 769, 770, 773, 774, 800, 812, 840, 1135, 1138, 1142, 1146.

Tevhid-i Efkâr, Sayı: 3999-971, 4000-972, 4006-978, 4003-975, 4010-982.

Kitap ve Makale

AÇBA, Edadil (2013). *Saraydan Sürgüne Vahdettin’in Saraylısı Anlatıyor Afife Rezzemaza*, İstanbul: Timaş Yayınları.

AKGÜNKARAL, Seçil (2006). *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)*, İstanbul: Temel Yayınları.

AYDEMİR, Şevket Süreyya (2008). *Tek Adam*, Cilt III, İstanbul: Remzi Kitapevi.

BARDAKÇI, Murat (1991). *Son Osmanlılar*, İstanbul: Gri Yayın.

BARDAKÇI, Murat (2006). *Şahbaba*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

BİCİK, Mehmet (2008). *101 Soruda Bilinmeyen Yönleriyle Vahdettin*, İstanbul: Akis Kitap.

ERDEM, Ufuk (2014). “İngiliz Arşiv Belgelerinde “Halife/lik” Kelimesi Kullanımı ve Halifeliğin Kaldırılmasından sonra Abdülmecid Efendi”, *Son Halife Abdülmecid Efendi Sempozyumu (22-23 Mayıs 2014)*, Edirne.

GÖZTEPE, Tarık Mümtaz (1991). *Osmanoğulları’nın Son Padişahı Vahideddin Gurbet Cehenneminde*, İstanbul: Sebil Yayınevi.

HÜLAGÜ, Metin (2010). *Yurtsuz İmparator Vahdeddin*, İstanbul: Timaş Yayınları.

KANDEMİR, Feridun (2010). *Tütüncübaşı Şükrü Anlatıyor Sultan Vahdeddin’in Son Günleri*, İstanbul: Yağmur Yayınları.

KARABEKİR, Kazım (2009). *Günlükler (1906-1948)*, CiltII, İstanbul: YKY Yayınları.

KİLİ, Suna (2008). *Türk Devrim Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

KUTAY, Cemal (1980). *Üç Devirde Bir Adam Fethi Okyar*, İstanbul: Tercüman Yayınları.

LORD KİNROSS (2007). *Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, çev. Necdet Sander, İstanbul: Altın Kitaplar.

MANDELLİ, Riccardo (2016). *Son Sultan Osmanlı İmparatorluğu’nun San Remo’da Ölümü*, çev. Feza Özemre, İstanbul: Timaş Yayınları.

NİGÂR, Salih Keramet (1964). *Halife İkinci Abdülmecid*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.

ÖNDEŞ, Osman (2012). *Vahdeddin’in Sırdaşı Avni Paşa Anlatıyor Milli Mücadele ve Sürgün Yılları*, İstanbul: Timaş Yayınları.

ÖZAKMAN, Turgut (2015). *Vahidettin, M. Kemal ve Milli Mücadele*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

NUR, Rıza ve Grace ELLISON (2007). *İlk Meclisin Perde Arkası*, İstanbul: Örgün Yayınevi.

SATAN, Ali (2011). *Son Halife Abdülmecid Efendi*, İstanbul: Ufuk Yayınları.

TOKER, Yalçın (2010). *Atatürk’ün Açık ve Gizli Celse Meclis Konuşmaları*, İstanbul: Toker Yayınları.

TOKER, Yalçın (2011). *Atatürk’ün Muhaliflerinden Portreler 2*, İstanbul: Toker Yayınları.

TOKER, Yalçın (2013). *Atatürk Muhaliflerinden Portreler 4*, İstanbul: Toker Yayınları.

ULUĞ, Hakkı Naşit (1975). *Halifeliğin Sonu*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

ZÜRCHER, Erik Jan (2005). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Makale Geliş | Received: 09.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 27.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.352437

Fatma YILDIRMIŞ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letter, Dep. of Turkish Language and Literature, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0003-2913-5489
fatma.yildirmis@gumushane.edu.tr

Trabzon'da Kaybolan Bir Kültür Ögesi: Geleneksel Ahşap Beşik

Öz

Beşik, geleneksel yaşam içerisinde Türk kültüründe çok eski zamanlardan beri kullanılmaktadır. Beşik kullanımındaki asıl amaç, bebeğin uyumasını hızlandırmak, onu dış etkilerden korumak ve beşiğin sallanmasını sağlayarak bebeğin rahatlamasına yardımcı olmaktır. Beşik çeşitlerinde teknolojik gelişmelere, gelenek-görenek ve yaşam şartlarına göre farklılıklar görülmektedir. Türk toplumunda eskiden beri yaygın olarak ahşap beşik kullanılmaktadır. Özellikle kırsal kesimlerde bu beşiklerin tercih edilmesinin nedeni, kolay taşınabilir ve pratik olmasıdır. Fakat günümüzde gerek yaşam tarzlarının değişmiş olması gerek modern beşiklerin çıkmasıyla ahşap beşiklerin kullanımı yok denecek kadar azalmıştır. Makalenin konusunu oluşturan ahşap beşikler, Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Trabzon'da da yapılarak bir el sanatı hâline gelmiştir. Özellikle de ilin Köprübaşı ilçesi, ahşap el sanatlarının gelişmesine uygun bir coğrafyaya sahiptir. Köprübaşı'nda beşik, kemeçe, kaşık, sepet gibi el sanatları yapılmaya devam etmektedir. Makalede beşiğin tanımı ve tarihsel gelişimi hakkında bilgi verildikten sonra yörede beşiğin nasıl yapıldığı incelenmiş ve beşik ile ilgili derlenen sözlü kültür öğelerine yer verilmiştir. Geçmişle günümüz arasında kültürel bağın kurulmasında önemli bir faktör olan el sanatları içinde yer alan beşik, içinde yaşadığı gelenek ve taşıdığı sözlü kültürüyle araştırılmaya ve yaşatılmaya değerdir.

Anahtar Kelimeler: Trabzon, Köprübaşı, Beşik, El Sanatları, Sözlü Kültür Öğeleri.

A Missing Culture Element in Trabzon: Traditional Wooden Cradle

Abstract

The cradle has been used in Turkish culture from time immemorial. The main purpose of cradle is accelerating the baby's sleep, protecting him from external injuries, and helping his relief during sleeping by swinging it. The range of the cradles varies according to technological developments, traditions, customs, and life conditions. In Turkish society, wooden cradle has been used commonly for years. Especially, they are preferred in countryside because of being portable and practical. However; the usage of wooden cradles has decreased almost nonexistent due to changing both living conditions and modern cradles. The wooden cradles which are the subject of this study have become handicraft in Trabzon as in lots of places of Anatolia. Especially Köprübaşı distinct has a very suitable geography for developing of handicrafts. In Köprübaşı, handicrafts like cradle, kemanca, spoon, and basket have been still done. In this article, firstly some information is given about the description of cradle, historical developments, then making of cradle in the area is researched and lastly verbal culture elements about the cradle are included. The cradle, which has an important role in connecting both past and present like other handicrafts, is worth to be lived and researched with its traditions and verbal culture.

Keywords: Trabzon, Köprübaşı, Cradle, Handicraft, Verbal Culture Elements.

1. Beşiğin Tanımı ve Tarihsel Gelişimi

Beşik, küçük çocukların uyutulmaları esnasında kullanılan hafif, pratik ve basit araçlar olarak geleneksel ve modern biçimleriyle günümüzde de varlığını devam ettirmektedir (Başaran ve Yarmacı 2012: 99). Beşik eski çağlardan beri Türk kültüründe kullanılmaktadır. Türk beşikleri içinde şekil ve süs itibarıyla bir sanat ürünü olabilecek derecede güzel olanlar vardır. Bunlar özellikle ceviz, pelesenk, demirhindi, abanoz, servi gibi değerli sert ağaçlardan yapılır, oymalar ve nakışlarla süslenir. Ağaç üzerine kadife kaplanarak gümüş bezemelerle süslenmiş olanları ve som gümüşten yapılanları da vardır. Ağaç üzerine sedef, fildişi ve arusek kakmalı beşikler de yapılmıştır (Türk Ansiklopedisi 1974: 244). Beşik kelimesi, diğer Türk toplumlarında “beşik, besik, bişik, pejik, pezik, pizik, mejik” şeklinde karşılık bulur (Eren 1999: 48). Nitekim beşiklerle ilgili ritüeller bugün çeşitli Türk toplumlarında uygulanmaktadır. Buna Nogay Türklerindeki bir örnek gösterilebilir.

Kuzey Kafkasya’da yaşayan Nogay Türklerinde de bebeğin beşiğe ilk defa konması önemlidir. Buna Nogaylar “besik toy” (beşik düğünü) derler. Bunun için akraba ve komşu kadınlar toplanırlar. Bebeği ilk olarak beşiğe görmüş geçirmiş akıllı bir Nogay kadını koyar. Kadın kundaklanmış bebeği kucağına alıp yanındaki hanımlara “Oñma, solma?” (sağ mı, sol mu?) diye sorar. Yanındakilerin tersini söylemeleri gerekir. Böylelikle çocuğu cinden, şeytandan korumuş olurlar. Daha sonra başka bir kadın beşiğe kamçı ile vurur. Bu da yine aynı inançla yapılır. Kadın çocuğu kundaklayıp beşiğe koyduktan sonra “takpakşı” (atasözü söyleyen), birer beşik yırı söyleyerek çocuğu sallar. Kundaklanan çocuğun baş tarafına “kanşı” (makas), “bastarak” (tarak), “bekizat” (bıçak vb.) konur. Bunların çocuğu kötülüklerden koruyacağına inanılır. Anadolu’da yaşayan Nogay Türklerinde “beşik toy” âdeti unutulmuştur (Ergönerç Akbaba ve Benli 2011: 90-91).

Beşik ile ilgili farklı uygulamalar Osmanlı sultanlarının doğumundan sonraki süreçte de görülmektedir. Sultanların doğumlarından sonra düzenlenen birtakım merasimlerde Valide Sultan ile Sadrazamın tarafından beşik donatılır ve bir alay hazırlanarak gönderilir. Çocuk doğunca padişah validesinin hazırlatmış olduğu beşik, *sırmalı puşide* denilen örtüsü ve yorganıyla, merasim ve alay ile birlikte eski saraydan yeni saraya getirilir. Beşiğin başucuna Kur’an kesesi, pırlanta elmaslı maşallah veya benzeri şeyler yazılı nesnelere mutlaka konur (Akgündüz 2002: 612). Doğumdan beş gün

sonra ise sadrazamın beşik alayı merasimi düzenlenir. Bu alay Valide Sultan’inkinden daha şatafatlı ve daha kalabalık olur. Bu merasime devlet erkânının aileleri de davet edilir. Sadrazam, sultan doğar doğmaz bir beşik, bir yorgan ve bir de beşiğe örtü yaptırır, hepsi de inciler, elmaslar, tırtıllar ve zümrütlerle donanır (Eynallı 2014: 9).

Beşik, bebeğin uyuması için bir yatak olmasının dışında bazı Türk topluluklarında mitolojik bir nesne olarak görülmektedir. Örneğin ardıç ağacından yapılan beşiklerin, hem doğurganlığı arttırdığına hem de yeni doğan bebeği kötü ruhlardan, kötü güçlerden ve hastalıklardan koruduğuna inanılır (İsayev 2013: 434). Yine Elazığ’ın Harput ilçesinde bulunan Beşikli Baba Türbesi, mitolojide yer alan koruyucu iyelere bir örnektir. Beşikli Baba Türbesi’nin içinde olan bir beşiğin, kabirdeki kişinin çocuğuna ait olduğuna inanıldığından türbeye bu isim verilmiş ve türbe, çocuğu yaşamayanların veya hiç olmayanların ziyaret ettiği bir mekân hâline gelmiştir. Türbeye gelenler, türbeye beşik veya bebek bırakarak, çocuklarının olacağına veya ölmeyeceğine inanırlar. Yeni doğan ve hasta olan bebekler-çocuklar, türbede birkaç dakika bırakılır. Çocuk ağlarsa yaşayacağına, ağlamazsa öleceğine inanılır (Yıldız 2013: 885-886).

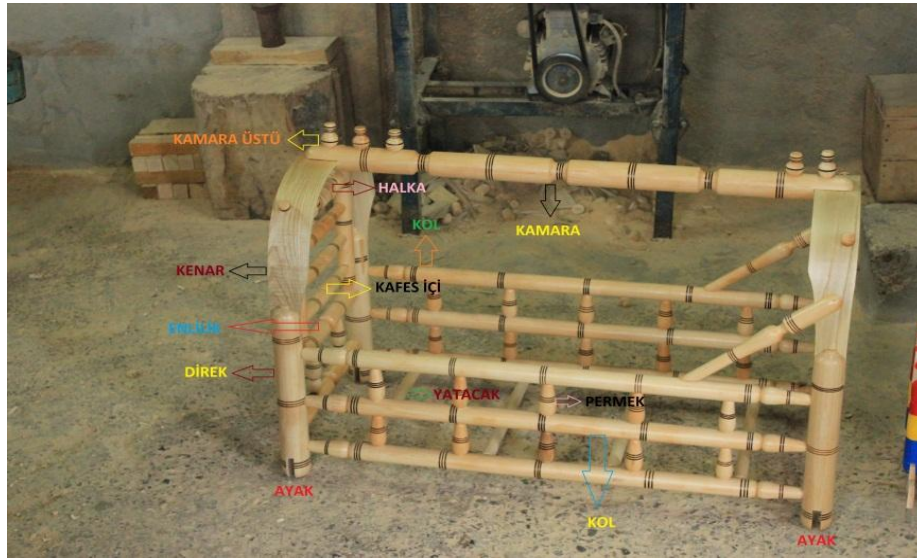
Türk beşikleri, genel olarak incelendiğinde şekil ve içerik bakımından Türk milletinin tekâmül merhalelerini göstermesi bakımından önemlidir. Beşiğin ağacının yapılış şekli ve içeriği, göçebe toplumun yerleşik hayata geçişine kadar olan sürede farklılık gösterir. Dolayısıyla beşik kullanımı göçebelikten yerleşik hayata geçişin de ifadesidir (Arseven 1950: 214).

Ahşabın ülkemizde hafif, kolay elde edilebilir, taşınabilir, işlenebilir bir yapıda olması kullanım alanlarını genişletmiştir. Gündelik hayatta kullanılan, ahşaptan yapılmış birçok aletin motiflerle süslenmiş ya da sade bir işçilikle oluşturulmuş örnekleri, ahşap işçiliğinin hayatın içinde canlı bir şekilde yaşadığını göstermektedir. Nitekim eski Türklerden kalma eserlerden elde edilen bilgilerde ahşabın gündelik hayattaki yerini gösteren deliller vardır. Makalenin konusu içinde yer alan Trabzon yöresi de ahşap işçiliği bakımından oldukça zengindir. Trabzon’un bitki örtüsü bakımından ormanlarla çevrili olması, yapı malzemesi olarak ahşabın kullanılmasını

sağlamıştır. Köy ve yayla mimarisinde ahşap, hâlâ vazgeçilmez ögedir. Ayrıca çeşitli ev ve mutfak eşyaları da ahşaptan üretilmektedir. Bunlar arasında şimşir ağacından kaşık, kepece, ladin ve çamdan çeşitli mutfak eşyaları, süt hayvanları için yem kapları, yayık, yer sofraları, sofraya ayakları, ahşap tırmıklar, sepetler, sepet örgüsü iskemleler, beşikler sayılabilir. Makale bu ahşap ürünler arasından beşiği konu edinir. Beşik ilin Köprübaşı ilçesinde yapılmaktadır. İlçenin ormanlarla çevrili olmasının etkisiyle gelir kaynaklarından birisi de ahşap işleri ve ahşaptan yapılan el sanatlarıdır. İlçede beşik, kaşık, kemence, sepet yapımı hâlen devam etmektedir. Yapılan ürünler, sadece ilçenin değil Trabzon’un da ihtiyacını karşılamakta ve aynı zamanda yerli yabancı turistlere de pazarlanmaktadır.

Genel olarak Doğu Karadeniz beşikleri tamamen boyalıdır. Sarı – kırmızı ve mavi tonlarında olmak üzere iki türlü boyanır. Mavi rengin erkeği, kırmızı rengin kıızı simgelediği düşünüldüğünde bu geleneğin beşik renklerine yansıdığı düşünülebilir (Sümerkan 1982: 10). Bir beşikte şu parçalar bulunur: 4 direk, 6 kol, 1 kamara, 4 enlilik, 4 kafes direği, 8 kafes içi, 2 halka, 20 permek, 5 yatacak, 2 kemer, 2 ayak 5 kamara üstlüğü (Öksüz 2005: 31).

Fotoğraf 1: Beşiğin Bölümleri



Ürünün Yöresel Adı:	Beşik
Ürünün Boyu:	90 cm (Büyük) / 35 cm (Küçük)
Ürünün Genişliği:	45 cm (Büyük) / 18 cm (Küçük)
Ürünün Yüksekliği:	70 cm (Büyük) / 35 cm (Küçük)
Ürünün Malzemesi:	Kızılağaçtan yapılır. Sadece kuşakları kestaneden yapılır.
Ürünün renkleri:	Kırmızı-Sarı-Mavi gibi karışık renkli ya da vernikli
Ürünün Kullanım Amacı:	Büyükleri kız ve erkek çocukları uyutmak için kullanılır. Küçükleri genellikle kız çocuklar tarafından oyuncak olarak ve evlerde süs olarak kullanılır.
Beşik Yapımında Kullanılan Aletler:	Düz arda. Oluklu arda, torna, planya, hızar, tepsi ve matkap
Yapılışı:	Hızarda 3X3, 4X4, 2.5X2.5, 5X5 boyutlarında biçilen ağaçlar 10 gün kadar kurutulur. Tornada işlendikten sonra boyanır. Boyandıktan sonra birleştirilir. Genellikle çivisiz yapılır. Kuşak kısmı tahta veya metal çivi ile tutturulabilir.

Beşiğin ham maddesi kızılağaç, gürgen ve kiraz ağacıdır. Bu ağaçlar burada yetişiyor. Eskiden el tezgâhlarında şimdi tornalarda yapıyoruz. Oyuncak beşikleri 20 cm, çocukların beşiklerini 90 cm yapıyoruz (K1). Bir beşiği yaparken ağaçlardan beşe beş, dörde dört kesiyoruz, kurutuyoruz. Montajlıyoruz, vernikliyoruz, boyuyoruz. Eskiden sakız boya dediğimiz sonra yün boyalardan ve çam sakızlarından kullanırdık. Renk renk olurdu, şimdi o boyaları bulamazsınız. Yün boyaları toz olurdu. Toz boyalarla çam sakızını karışımından olur. Sakız kaynatıp eritilir, üzerine toz boya dökülür, karıştırılır, beşikler boyanır. Beşiğin kıvrımlı kısımları ağacı kaynatarak

yumuşatılır, istediğin şekil verilir. Ağaç kurduğunda öyle kalır (K2). Usta, çam sakızına toz boya karıştırarak beşikleri boyadıklarını ifade ediyor (Öksüz 2005: 32).

Fotoğraf 2: Beşiğin Önden Görünümü



Fotoğraf 3: Beşiğin Yandan Görünümü



Türk kültürünün önemli bir parçası olan geleneksel ahşap beşikler, modern beşikler karşısında tutunamayıp maddi kültür ögesi olarak müzelerdeki yerini almaya hazırlanmaktadır. Zira bir zamanlar bebeklerin yatağı, uyuma yeri iken şimdi eski işlevini yitirmiştir. Nitekim üreticiler ancak sipariş üzerine beşik yaptıklarını ifade etmektedir. Farklı renk ve şekillerdeki süslü modern beşikler, daha göz alıcı olduğundan insanlar tercihlerini o yönde yapmaktadır. Ayrıca üreticiler, yörede geleneksel boyalı beşiklerin kalmadığını, beşikleri, müşterilerin isteklerine uygun olarak yapıldığını belirtmektedirler.

Fotoğraf 4: Beşik Örnekleri



Günümüzde bu sanatı devam ettiren ustalar turistik olarak yapılan süs eşyasına yönelmişlerdir. Küçük ebatlarda yapılan ahşap beşikler hediyelik ya da turistik amaçlı olarak kullanılmaya başlamıştır. Ayrıca bu küçük beşikler çocukların oyuncak

malzemesi hâline gelmiştir. Bu nedenle üreticiler, bu şekilde yaptığı küçük beşikleri oyuncak mağazalarına pazarlamaktadır.

Fotoğraf 5: Küçük Beşikler



Yörede, maddi kültür olarak ahşap beşik kullanımını azalmasına rağmen sözlü kültür ürünlerinde etkin bir şekilde yaşadığı tespit edilmiştir. Halk yaşayışının ve düşüncesinin dile yansımaları sonucu beşik pek çok sözlü kültür ürününde kendine yer bulmuştur. Beşiğin mânilerde, şiirlerde, atasözü ve deyimlerde, bilmecelerde, beddualarda, ağıtlarda yer alması halkın canlı hafızasında yaşadığı anlamına gelmektedir. Tespit edilen bu ürünler aşağıdaki şekliyle örneklendirilebilir.

2. Beşik ile İlgili Sözlü Kültür Ürünleri

2. 1. Mâniler

Ahır altında hurma
Parla ey gelin parla
Ne küçük kocan vardur
Koy *beşuğ*e da salla (Ciravoğlu 2009: 97).

Akşam oldi güzelim
Işuk yakalım ışuk
Etdum sağa beddua
Donatmiasun *beşuk* (Çelik 2005: 409).

Aşam oldu güzelim
Yaksene ışığı
Allah alsın elinden
Gınalı *beşiğini* (Karaca 2000: 371).

Büyük yaptım evimi
Dakmadım eşliğini
Allah’ım al elinden
Gınalı *beşiğini* (Çelik 2005: 368).

Çıktım gürgene baktım
Dibi görünmez dibi
Nasıl severdim oni
Beşikteki bebek gibi (Çelik 2005: 346).

2.2. Şiirler

Beşik

Çocuklarımız *beşik* kertmesi olsun
Sallanıyor *beşik*
Toprak yoğuran yürekten
Yün eğiren elden hız alarak
Bir acıya bir sevince yaslanarak
Deniz çağrısıyla büyüyor çocuk

Duvarları fındık işleme
Güneş yeşilinde odaları
Çalkalanan gök mavisinde
Küçücük düşlerine sarınarak
Gece ezgisiyle uyuyor çocuk

Hiç yaşanmamış sevi nerde
Sormadım bilmiyorum
O beni tanımıyor ben onu
Taşdığımız eski bir *beşikte*
Uyuyan iki bıçak izi

Törem gelip alınımıza yansıyan
Acılar emziren sevda
Seni ben büyütmedim
Hüznü mayalayan bir *beşikte*
Büyüdün kendiliğinden

Sallanmıyor *beşik*
Derin bir gök çizgisinde
Gün doğuruyor kendini yeniden
Siliniyor eski bir *beşikte*
Gizemlenen iki bıçak izi
Çocuklarımız *beşik* kertmesi olmasın (Mustafa 1982: 3).

Beşik

Sallanıyor *beşik*
Toprak yoğuran yürekten
Yün eğiren elden hız alarak
Bir acıya bir sevince yaslanıp
Kemençe ezgisiyle büyüyor çocuk

Duvarları fındık işleme
Güneş yeşilinde odaları
Çalkalanan gök mavisinde
Küçücük düşlerine sarımp
Deniz sesiyle uyuyor çocuk

Hiç yaşanmamış sevda nerede
Sormadım bilmiyorum
O beni tanımıyor ben onu
Taşdığımız eski bir *beşikte*
Gizlenen iki bıçak izi

Törem gelip alınımıza yansıyan
Acılar emziren sevda
Biz seni büyütmedik
Hüzünler mayalayan bir *beşikte*
Büyüdün kendiliğinden

Sallanmıyor *beşik*
Derin bir gök çizgisinde
Gün doğuruyor kendini yeniden
Siliniyor eski *beşiklerde*
Uyuyan bıçak izleri (Mustafa 2009: 125).

2. 3. Ağıtlar

Beşiklerim bebelerim oğul
Nenni nenni gülüme
Çare yoktur ölüme yavrum
Acaba derdi miyum
Acaba eve geldi Mehmet Ali
Mehmet Ali Mehmet Ali
Dünyanın nazlı yâri
Ağaçların deste gülü
Sandukların ince bağı Mehmet Ali (Çelik 1994: 20).
Anan buralarda oldu deli oğul
Boş *beşiğün* besbelli oğul
Baban seni bana beni sana bıraktı gitti oğlu
Hepisi de bana el etti oğul (Çelik 1994: 20).

2. 4. Atasözleri ve Deyimler

Peşukte giren teneşurde çıkar. (Durgun 2005: 533).

2. 5. Beddualar

Beşik donatmayasın (Duman, 2011: 441).

Aldadın beni yârim
Aldamalan kalasın
Gittüğün yerlerde
Beşuk donatmayasın (Duman 2011: 443).

Beşuğun başında
Oturdu ağlayasın
Yeşil yoncalar gibi
Açılmadan solasın (Duman 2011: 444).

Akşam oldi Eminem
İşuk yakalım işuk
Beddua ettim seni
Donatmayasın *beşuk* (Duman 2011: 444).

Akşam oldi Eminem
Yaksana işiğuni
Allah alsın elinden
Boyali *beşuğuni* (Duman 2011: 444).

Kocadun dura dura
Bobağun ocağında
Allah alsın canını
Kundağun kucaunda (Duman 2011: 444).

2. 6. Bilmeceler

Ha gider, bu gider, bir garış yol gider. (*Beşik*) (Başgöz 1993a: 94).

Takur tukur takanı
İçinde var bakanı
İki tulum azığı
K... indadır kazığı (*Beşik*) (Başgöz 1993b: 633).

Taka taka taka o
Var içinde baka o
Demirden kazığı var
Var g...ünde kazığı (*Beşik*) (Başgöz 1993b: 633).

Taka taka takav
İçinde var pekav
İki tulum azığı
G...ünde var kazığı (*Beşik*, çocuk, meme, lazımlık) (Başgöz 1993b: 633).

Tıkır tıkır tıklağıcın
İçinde var patlağıcın (*Beşik*) (Başgöz 1993b: 633).

Takur tukur takatı
İçindedir bakatı
İki tulum azığı
Arkasında kaşığı (*Beşik*) (Başgöz 1993b: 633).

Takır takır takraba
İçinde var akraba (*Beşik*) (Başgöz 1993b: 633).

Taka taka takanica
İçinde var bakanica (*Beşik*) (Duman 2011: 436).

Takır takır takarı
İçindedir bakarı
Ağzındadır azığı
Altındadır kazığı (*Beşik*, çocuk, emzik ve sübek) (Ciravoğlu 2009: 79).

2. 7. İnanmalar

“Boş *beşik* sallanırsa çocuğun karnı ağrır.” (Trabzon İl Yıllığı 2006: 82).

Boş *beşiğin* sallanması, babanın ölümüne sebep olur. (Durgun 2005: 525).

3. Sonuç

Beşik, Türk kültürünün önemli bir parçasıdır. Geleneksel ahşap beşik, özellikle de göçebe kültürün bir gereği olarak Türk toplumunda yüzyıllarca kullanılmıştır. Bunun nedeni kolay taşınabilir ve pratik olmasıdır. Trabzon’un coğrafi yapısı düşünüldüğünde kolay taşınması geleneksel ahşap beşiği cazip hâle getirmektedir. Nitekim kadınlar, bebeklerini beşiğe yerleştirip beşiği de sırtına almak suretiyle tarlalara giderlerdi. Fakat günümüzde gerek yaşam tarzlarının değişmiş olması gerek modern beşiklerin

çıkmasıyla geleneksel ahşap beşiklerin kullanımı yok denecek kadar azalmıştır. Bu nedenle üreticiler geleneksel ahşap beşikleri ancak sipariş üzerine yaptıklarını ifade etmektedir. Ayrıca üreticiler yörede geleneksel boyalı beşiklerin kalmadığını ve sipariş edilenlerin de müşterilerin isteklerine uygun olarak yapıldığını belirtmişlerdir.

Günümüzde bu sanatı devam ettiren ustalar turistik olarak yapılan süs eşyasına yönelmişlerdir. Küçük ebatlarda yapılan ahşap beşiklerin hediyeelik ya da turistik amaçlı olarak kullanılmaya başlaması bu sanatı icra eden ustalar için umut kaynağı olmuştur. Fakat birçok ahşap ürün ustası geçinemediklerinden başka mesleklere yönelmişlerdir. Bu durum Trabzon el sanatçılığı açısından üzücü bir durumdur.

Her ne kadar maddi kültür olarak geleneksel ahşap beşik kullanımı azalmışsa da beşiğin sözlü kültür ürünlerinde canlı bir şekilde yaşadığı tespit edilmiştir. Beşiğin mânilerde, şiirlerde, atasözü ve deyimlerde, bilmeceelerde, beddualarda, ağıtlarda yer alması halkın canlı hafızasında yaşadığı anlamına gelmektedir. Fakat kültür, her yönüyle bir bütündür. Bir sacayağının kırılması veya eksik olması diğer birimlerini de etkiler. Bu nedenle etkileşime ve değişime açık olan kültür geçmişten geleceğe bir bütün olarak taşınmalıdır.

KAYNAKÇA

AKGÜNDÜZ, Ahmed (2002). “Bir Aile ve Hizmet Müessesesi Olarak Osmanlı'da Harem”, *Türkler*, Cilt 10: 572-633 Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

ARSEVEN, Celal Esad (1950). *Sanat Ansiklopedisi*, Cilt 3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

BAŞARAN, Fatma Nur ve Hanife YARMACI (2012). “Ağrı-Doğubayazıt Yöresi Dokuma Beşik Örnekleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi* (9): 97-108.

BAŞGÖZ, İlhan (1993a). *Türk Bilmeceleri 1*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BAŞGÖZ, İlhan (1993b). *Türk Bilmeceleri 2*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

CİRAVOĞLU, Tefik Vural (2009). *Trabzon Folkloru*, İstanbul: Türkmenler Mat.

ÇELİK, Ali (1994). “Trabzon Yöresi Ağıtları”, *Milli Folklor*, 3(23): 18-24.

ÇELİK, Ali (2005). *Mânilerimiz ve Trabzon Mânileri*, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

DUMAN, Mustafa (2011). *Trabzon Halk Kültürü*, 1. Baskı, İstanbul: Heyamola Yayınları.

DURGUN, Hasan Hüsnü (Ed.) (2005) *Geçmişten Geleceğe Çaykara Dernekpazarı*, İstanbul: Seçil Ofset.

EREN, Hasan (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Basımevi.

ERGÖNENÇ AKBABA, Dilek ve Hasan BENLİ (2011). “Anadolu’da ve Kuzey Kafkasya’da Yaşayan Nogay Türklerinde Doğum Sonrası İnançlar”, *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, (9): 87-100.

EYNALLI, Ebru (2014). “Vakıfsever Bir Hanım Sultan: Mihrimah”, *Vakıf Restorasyon Yıllığı*, (9): 7-22.

İSAYEV, Y. N. (2013). “Çuvaşçada ve Bazı Türk Şivelerinde “Ardıç” Kelimesinin Mitolojik Anlamı ve Etimolojisi”, Çev. Bülent Bayram, *Türk Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, (2): 432-435.

KARACA, Sabahattin (2000). *Her Yönüyle Düünden Bugüne Ağasar-Şalpazarı*, 1. Baskı, İstanbul: Göksu Grafik.

MUSTAFA, Ali (1982). “Beşik”, *Kıyı Dergisi*, (10): 3-8.

MUSTAFA, Ali (2009) “Beşik”, *Bir Şiirdir Trabzon Osmanlı’dan Günümüze Trabzon Şiir Antolojisi*, ed. Mehmet Akif Bal, 1. Baskı içinde (125), Ankara: Cantekin Mat.

ÖKSÜZ, Selami (2005). “Güneşli’nin Son Beşikçileri”, *Tekne Kültür-Sanat Dergisi*, 3: 30-33.

SÜMERKAN, M. Reşat (1982). “Doğu Karadeniz Köylerinde Renk Beğenisi”, *Kıyı Dergisi*, 15: 10-13.

Trabzon İl Yıllığı (2006). Trabzon: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

Türk Ansiklopedisi (1974). Cilt 21, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

YILDIZ, M. Cengiz (2013). “Harput’taki Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan Ritüellere Din Sosyolojisi Açısından Bakış”, *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Geçmişten Geleceğe Harput Sempozyumu*, ss. 879-892, Elazığ.

Kaynak Kişiler

K 1: İsmail Avcı, Köprübaşı 1961, Lise Mezunu, Esnaf. (Görüşme: 06. 06. 2012).

K 2: Hasan Çin, Sürmene 1972, Ortaokul Mezunu, Esnaf. (Görüşme: 06. 06. 2012).

Makale Geliş | Received: 15.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 06.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.353615

İlhan GÖK

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0003-3231-9879
ilhangok52@gmail.com

18. Yüzyılda Kandiye'nin Tamiri ve Limanın Temizliğine Dair Bazı Tespitler

Öz

Eski çağlardan beri birçok medeniyete beşiklik yapmış olan Girit'in, Osmanlı Devleti'nin denizcilik alanındaki gelişmesine paralel olarak 16. yüzyıldan itibaren ilgi alanına girdiğini söylemek mümkündür. 17. yüzyıla gelindiğinde ise Sultan İbrahim, Girit üzerine sefer yapmaya karar vermiştir. 1645 tarihinde Hanya'nın ele geçirilmesiyle başlayan Girit seferi, 1669 tarihinde IV. Mehmed zamanında Sadrazam Köprülü Fazıl Ahmet Paşa'nın Kandiye şehrini teslim almasıyla tamamlanabilmiştir. Girit'in fethinin tamamlanmasıyla Kandiye, Girit eyaletinin merkezi yapılmıştır. Kandiye'nin Hanya ve Resmo gibi diğer şehirlerden daha büyük bir şehir olması ve doğal bir limanın bulunması buranın önemini daha da arttırmıştır. Fethin akabinde Osmanlı Devleti Kandiye'de imar ve iskân faaliyetlerine girişmiş; kilise gibi dini yapıların camiye tahvil edilmesinin yanında, yıkılmış ve harap durumda olan binaların tamiri gündeme gelmişti. Kandiye'nin ilk tamiri fethin hemen akabinde IV. Mehmed'in emriyle Sadrazam Fazıl Ahmet Paşa tarafından yaptırılmıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde ise şehirdeki binalar, kale duvarları ve liman kırsalların sert geçmesi, dalga aşındırması ve deprem gibi faktörlerden etkilenmiş ve tamire muhtaç duruma gelmiştir. Bunun üzerine Girit valisi ve Kandiye muhafızı, Hassa mimar halifesi, defterdar ve kadı eşliğinde İstanbul'dan gönderilen bir mübaşirle nerelerin tamire ihtiyaç duyduğu ve ne kadar masraf tutacağını keşif ve muayene defteri hazırlayıp İstanbul'a göndermişlerdir. Bunun üzerine Osmanlı Devleti şehrin ve limanın tamir edilmesi için Girit'te temini mümkün olmayan malzemelerin yanı sıra usta ve işçiler de göndermiştir. Burada keşif ve muayene defterleri kullanılarak Kandiye'nin 18. yüzyıl boyunca geçirdiği tamir süreci ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kandiye, Keşif Defteri, Masraf, Tamir, Liman Temizliği.

Some Detection on Repair of Kandiye and Cleaning of Hourbor in the 18th Century

Abstract

Crete had been a cradle for various civilization since the Ancient Times. It became a focal point for Ottoman Empire when their naval was strengthened in the 16th century. In the 17th century, Sultan İbrahim had decided to make a campaign to Crete. In 1645, Crete campaign started with the capture of Chania but ended in 1669 Mehmet IV's Grand Vizier Fazıl Mustafa Pasha's success that obligated to surrender city of Heraklion. Heraklion became the capital of the Crete Province. Heraklion which was a greater city than Chania and Rethymno and has a natural harbour became more important. After the conquest Ottomans have started to public improvement and inhabiting. Place of worships like churches converted to the mosque and repairing of the wrecked buildings had become at the top of agenda. The first repairment of Heraklion had been done by Grand Vizier Fazıl Mustafa Pasha due to order Mehmed IV. In the 18th century, buildings, ramparts and harbour had affected from cold winters, wave erosions an earthquakes and became disrepaired. Thereupon, Governor of Crete, Commander of Heraklion, Representative of the Imperial Architecture Union and (Hassa Mimar halifesi), and kadı and a beadle who came from İstanbul have determined the disrepaired places and total expenses. They prepared an examination registry (muayene defteri) and sent to the İstanbul. So that Ottomans sent some constructors, workmen, and unavaible materials to Crete. In our study, we will examine the 18th century's reparation in Crete according to keşif (reconnaissance) and muayene (examination) registries.

Keywords: Heraklion, Keşif Defteri (Reconnaissance Registry), Reparation, Harbour Sanitisation.

Kandiye’nin Tarihi ve Konumu

Kandiye şehri Girit’in en büyük şehri olup verimli yapısından dolayı tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Batılılar tarafından Heraklion şeklinde geçen tarihî şehrin ismi günümüze gelene kadar söyleniş ve yazılışında değişimlere uğramıştır. Kandiye, MÖ. 4000-1500 Minos Uygarlığı’nın merkezi olan Knossos yakınlarında yer almıştır. Minos Uygarlığı’ndan sonra Girit’i fetheden Araplar Kandiye şehri yakınlarına bir kale yaparak buraya Rabazulhandak ya da Handak ismini vermişler; bu isim Grek ve İtalyanca kaynaklara Kandaka/Kandika şeklinde geçmiştir. Kandiye ismi 13. yüzyıldaki Venedik kaynaklarında Candica ve Cantiga 15. yüzyılda ise Candia ve Candie şeklinde geçmektedir (Gülsoy 2001: 303).

Girit’te ilk yerleşim MÖ. 3000 ile 1400 yılları arasında Minos uygarlığını kuran Küçük Asyalılar olduğu tahmin edilmektedir. MÖ. 1400 yılından sonra Yunan şehir devletleri adayı istila ederek burada yerleştiler. Roma döneminde Girit Adası’nın korsan yatağı olması ve etrafa güvensizlik vermesi dolayısıyla MÖ. 69 yılında Romalılar adayı zapta giriştiler ve Ada MÖ. 67-66 yıllarında tamamıyla Roma İmparatorluğu’nun hâkimiyetine geçti. Daha sonra Roma İmparatorluğunun Doğu ve Batı şeklinde ikiye bölünmesiyle Girit adası Makedonya eyaletinin altı vilâyetinden birini teşkil etti (Tukin 1996: 85).

Hz. Muaviye döneminden itibaren Girit’e yönelik Arap akınları başladı. I. Velid döneminde (705-715) adanın bazı mevkileri ele geçirilse de sonradan elden çıktı. Emeviler döneminde yapılan bu akınlar Abbasiler devrinde de sürdü. Girit Adası Halife Memun döneminde (813-833) tamamen fethedilerek İslam Devleti’nin sınırlarına dahil edildi. Endülüs Emevi Hükümdarı Hakem b. Hişam zamanında Kurtuba’da meydana gelen Rabaz Vakası’ndan sonra (818) Endülüs’ten sürülen binlerce kişinin bir bölümü bir süre İskenderiye’de kaldıktan sonra kırk parça gemiyle Girit’e gelerek adayı kademe kademe zapt etmeye başladılar. Bu şekilde Girit’te yerleşen Araplar burada Rabazulhandak (Kandiye) şehrini kurdular (Tukin 1996: 86). Şehir bir yıla yakın süren bir kuşatmanın ardından 961 tarihinde Bizanslılar tarafından ele geçirildi. Adanın Müslüman halkının bir bölümü burayı terk etti, önemli bir kısmı ise din değiştirmeye

zorlandı. 150 yıla yakın bir zaman geçtikten sonra yeniden kurulan Bizans idaresi sırasında ada halkı tamamen Hıristiyanlaştırıldı. VI. Haçlı seferinin ardından 1204 tarihinde Girit Adası satın alma yoluyla Venedik’e bırakıldı. Girit’e yerleşen Venedikliler adadaki hâkimiyetlerini sürdürmek için tıpkı Romalılar gibi ana vatandan bir kısım halkı getirterek burada yerleştirdiler. Sahil şehirlerinin tamamını tahkim ettikleri gibi adanın iç kısmında da müstahkem kaleler yaptılar, küçük garnizonlar kurdular (Tukin 1996: 86). Venedik idaresi altında umumi valilik haline getirilen ve dört bölgeye ayrılan Girit adasının merkezi Kandiye oldu (Gülsoy 2001: 303).

16. ve 17. Yüzyılda Osmanlı-Venedik Mücadelesi

I. Selim zamanında Mısır’ın alınması ile Osmanlı Devleti baharat yollarına da hâkim olmuştu. Ancak Akdeniz’de bir hâkimiyet kurulmadan gerek ticaret yollarının gerekse Osmanlı sahillerinin güvenliği tam anlamıyla sağlanmamış olacaktı. 16. ve 17. yüzyıllarda Malta ve Girit gibi adalardaki korsan faaliyetlerinin Osmanlı aleyhine çalışması Akdeniz’deki adaların alınmasını zorunlu hale getirmiştir (Aydın 2016: 4). 1522’de Rodos, 1568’de Sakız ve 1571’de Kıbrıs alınmıştı. 1571 tarihinde yapılan İnebahtı Savaşı’ndan sonra Osmanlı ile Venedik arasında bir dostluk kurulmuş ve 1573 tarihinde bir ahitname imzalanmıştı ve Osmanlı Devleti ile Venedik arasında kurulan barış birkaç problem dışında 1645’e kadar devam etti (Gülsoy 2004: 21).

1641 yılına gelindiğinde ise Sultan İbrahim’in Darüssaade ağalarından Sünbül Ağa ile Mısır Kadısı Bursalı Mehmed Ağa ve maiyetindeki köle ve cariyeleri ve kıymetli eşyaları Mısır’a götürülen kalyon, Malta korsanları tarafından saldırıya uğradı (Aydın 2016: 9). Gemiyi ve içinde bulunanları esir alan Malta korsanları Venediklilerin elinde bulunan Hanya limanına demirlediler. Burada bir ay kalan korsanlar elde etmiş oldukları ganimetleri sattılar. Venediklilerin Malta korsanlarını himaye etmesi Osmanlı cephesinde tepkiyle karşılandı. Çok geçmeden Osmanlı Devleti, Venedik üzerine sefere çıkmaya karar verdi (Dağlı vd. 2003: 167-168).

Osmanlılar 1645 yılında Girit’e çıkarma yaparak kısa zamanda adanın büyük bir bölümünü fethetmelerine rağmen denizden yardım alabilen ve oldukça kuvvetli surlarla tahkim edilmiş olan Kandiye Kalesi’ni alamadı. Kasım 1666 tarihinde adaya çıkan Fazıl Ahmed Paşa’nın bütün gayretlerine rağmen Kandiye bir türlü düşmüyordu. Venedik’in deniz üstünlüğü Osmanlı askerinin yiyecek ve silah ihtiyacının teminini aksatıyor, adaya başta Fransa olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinden takviye askerler geliyordu. Üç yıl boyunca kaleyi azim ve sebatla muhasara eden Fazıl Ahmed Paşa’nın Fransa, Papalık ve Malta kuvvetlerini mağlup etmesi ve kuşatmayı iyice şiddetlendirmesi sonucunda Venedikliler 6 Eylül 1669 tarihinde Osmanlı ile 18 maddelik bir antlaşma yaparak 27 Eylül’de Kandiye’yi Osmanlılara teslim etti (Karaçay Türkal 2012: 541).

Kandiye Şehrinin Yapıları ve Tasviri

Kandiye Kalesi ilk olarak İspanyollar tarafından yapılmış olup kalenin ilk yapılan kısmı limanda bulunan su kulesidir. Liman ağzında bulunan bu kule deniz doldurularak kesme taştan yapılmıştır. Deniz hizasında yirmi adet top mazgalları vardı (Kahraman vd. 2003: 420). Şehir, Venediklilerin eline geçtikten sonra şehrin kenarı surlarla çevrilerek kale genişletilmiş ve şehir kale içine dâhil edilmişti. Venedikliler kaleyi tabyalı tahkimat sistemine göre bina etmişlerdi. Kale on iki adet tabyadan oluşmakta olup bu tabyalardan dokuz adedi sur duvarlarının üzerindedir. Kum Tabyası, Yassı Tabya ve Yüksek Tabya isimli tabyalar ise sur duvarının iç tarafında bulunmaktaydı. Bu tabyalar diğerlerine göre daha yüksek olup Kandiye şehrine hâkim bir konumdadır (Kahraman vd. 2003: 218). Kum Tabyası’nda seksen adet balyemez topu ve yirmi adet havan topu bulunmaktaydı. Yüksek Tabya da gayet geniş ve yüksek bir tabyadır. Kuşatma esnasında Venedikliler bu tabyanın üzerine gemi direğinden yapıma ve yukarıya ip merdivenle çıkılan bir gözetleme kulesi yapmışlardı. Bu sayede Venedikliler, Akdeniz’i ve İsfakiye dağlarını gözetlerdi. Yüksek Tabya’nın içinde iki yüz adet oda bulunmaktaydı. Evliya Çelebi’nin tabiriyle içinde 5 bin adam cenk etse yerim dar demezdi. Bu tabyanın iki tarafında geniş hendekler bulunmaktaydı (Kahraman vd. 2003: 220). Kalenin Güllük tarafında, en müstahkem ve en büyük tabya

olan Ak Tabya vardı. Ak Tabya on üç köşeli olup çevresi üç bin adımdır. Erdel'deki Varat Kalesi büyüklüğünde bir tabyadır. Beş adet kapısı vardır. Bu tabyanın altında kuşatma zamanında kazılmış büyük lağım yolları bulunmaktaydı (Kahraman vd. 2003: 222). Ak Tabya'nın sağında Bölme Tabya, solunda Öksüz Tabya ve hemen arkasında Yassı Tabya bulunuyordu. Kalenin doğu tarafı bu tabyalarla korunmaya alınmıştı. Güney taraftan asıl müstahkem tabya Yüksek Tabya'ydı. Bunun etrafında daha küçük Yarımca Tabya, Çatal Tabya, Koltuk Tabyası ve Fıçılı Tabya yer alıyordu. Kalenin batı tarafında ise, tam güneybatı köşesinde Karanlık Tabya ve ondan kuzeye doğru Hüseyin Paşa Tabyası, Panigrad Tabyası, Kızıl Tabya, Kanlı Tabya, Haçlı Tabya, Taşlı Tabya ve Atlı Tabyalar bulunuyordu. Her tabyanın ayrı cephaneliği vardı ve bunlarda çok sayıda top bulunuyordu. Tabyaların önlerinde oldukça geniş ve derin hendekler kazılmıştı. Kalenin en müstahkem tarafları doğu ve güney taraflarıydı. Kızıl Tabya ve Kanlı Tabya'nın olduğu taraflar nispeten daha zayıftı. Fazıl Ahmed Paşa kaleye yaptığı keşif harekâtı sırasında bunu görmüş ve kalenin en zayıf yeri olan Kızıl Tabya tarafından kuşatmaya başlamıştır (Gülsoy 2004: 132-133).

Kalenin gizli kapılarla birlikte büyüklü küçüklü seksen kapısı vardı. Bu kapılardan on bir tanesi yoğun olarak kullanılmaktaydı. Bunlar; tersane gözlerinin arkasındaki Kaptan İbrahim Paşa Kapısı, Güllük Kapısı, Kethüda İbrahim Paşa'nın yeniden bina ettiği İbrahim Paşa Kapısı, Ak Tabya Kapısı, tophanenin bulunduğu taraftaki Top Kapısı, Kible tarafındaki kemer sularının şehre geldiği yerde olan Kemer Suyu Kapısı, Panigrad Kapısı, Kızıl Tabya arkasında Veziriazam Fazıl Ahmed Paşa'nın bina ettiği Han Kapısı ve batı yönündeki Karanlık Kapı sağlam kapıdır. Tabyaların kemerleri altından gidildiği ve gayet karanlık ve sıkıntılı bir yolu olduğu için bu kapıya Karanlık Kapı denilmiştir. Ayrıca deniz kenarında Kum Kapı, Gümrük Kapısı ve Su Kulesi Kapısı yer almaktaydı. Deniz tarafındaki kapıların hepsi dışbudak ağacından yapılmış sağlam kapılardı (Kahraman vd. 2003: 219).

Kara tarafındaki sur duvarları yirmi ayak eninde fil cüssesi kadar iri taşlardan yapılmış gayet sağlam duvarlardı. Bu duvarların eni bazı yerlerde 150 ayak genişliğine ulaşmaktaydı. Kara tarafındaki surların uzunluğu dokuz bin adımdır. Yüksekliği ise bazı

yerlerde kırk, bazı yerlerde elli ve bazı yerlerde altmış arşındır. Sur duvarlarının üzerinde köşe başlarında karavulhane denilen kârgir ve kubbeli küçük kulübeler bulunmaktaydı (Kahraman vd. 2003: 219).

Osmanlı muhasarası başladığında müstahkem bir kale-şehir durumunda olan Kandiye tabyalı tahkimat sistemine göre korunuyordu. Kuşatma döneminde ve sonrasında bizzat Kandiye’de bulunan Evliya Çelebi o zamana kadar bizzat kendi gözüyle büyüklü küçüklü üç bin yedi yüz altmış tane kale gördüğünü fakat Kandiye Kalesi gibi müstahkem bir kale görmediğini beyan eder. Evliya Çelebi, Tuna kenarındaki Yanık Kalesi ve Nemçe İmparatorluğunun merkezi olan Viyana Kalesi’nin Kandiye Kalesi’ne benzer olduğunu fakat Kandiye Kalesi’nin bunlardan daha büyük olduğunu belirtir. Yine Evliya Çelebi’nin verdiği bilgiye göre Kandiye Kalesi vaktiyle Girit’in kuzeyinde küçük bir kale olup, I. Süleyman’ın Rodos’u fethinden sonra Venedik endişeye kapılıp Girit’teki Hanya, Resmo ve Kandiye kalelerine dışardan bir kat surla daha çevirip tahkim etmiştir (Kahraman vd. 2003: 215-216). Kandiye Kalesi, Akdeniz’in kuzeye bakan tarafında üçgen şeklindedir. On iki adet tabyasıyla on iki köşe görülür fakat aslı üç köşedir. Bir köşesi doğu tarafına bakan Su Kulesi’dir. Bir köşesi batı tarafında Kızıl Tabya’dır. Diğer köşesi güneye bakan ve Yüksek Tabya’nın bulunduğu Güllük Burnu tarafıdır. Sedd-i İskender gibi taştan yapılmış sağlam ve korunaklı bir kaledir. Kalenin batı tarafındaki Kızıl Tabya tarafında sadrazam ordusuyla Kandiye müdafileri arasında azim savaşlar meydana geldiği için bu tabyaya Fethiye Tabyası da denildi (Kahraman vd. 2003: 218).

Fetihten Sonraki İlk Tamirat Çalışmaları

Kandiye üç yıla yakın süren kuşatmada top atışlarıyla harap oldu. Kandiye’nin Osmanlı idaresine geçmesinden hemen sonra Kandiye’de tamirat çalışmalarına başlandı (BOA. C.AS 1941; Karaçay Türkal 2012: 549). Kalenin ilk tamiri fetihten sonra Kandiye muhafızı tayin olunan Mısır Valisi Vezir İbrahim Paşa tarafından yapıldı (BOA. C.AS 21261). Bu dönemde sadece harap olan yapılar tamir edilmedi aynı

zamanda İbrahim Paşa tarafından Güllük civarında bir tabya inşasına başlandı. Yine muhasara esnasında yıkılan Kızıl Tabya ve Kanlı Tabya temelinden yıkılarak yeniden inşa edildi. Daha önce Sultan İbrahim zamanında Girit'te inşa olunan İnadiyye Kalesi yıkılarak bu kalenin taşları Kandıye Kalesi tamiri için kullanıldı. Ayrıca kuşatma esnasında üç yılda kazılan hendek ve metrisler dolduruldu. Şehitler için büyük mezarlıklar yapıp etrafı büyük hendeklerle çevrildi. (Kahraman vd. 2003: 213).

18. Yüzyılda Şehrin Tamiri

1669'da Kandıye'nin fethinin akabinde yapılan tamir ve inşa çalışmaları 18. yüzyılda da devam etti. 1700-1800 arasında farklı tarihlerde Kandıye'de büyük tamir çalışmaları gündeme geldi. Binaların zamanla yıkılmaya yüz tutmalarının sebepleri iklimin sert geçmesi ve meydana gelen depremlerdi. İklimin sert geçmesi, zaman içinde binaların aşınması ve depremlerin olmasından dolayı Kandıye şehrindeki binalar ile şehri çevreleyen kalenin çeşitli yerleri ya yıkılmış ya da kullanılamayacak hale gelmişti. Osmanlı Devleti tamire muhtaç olan yerleri biran önce tamir ettirmeye ve tamiri mümkün olmayan yerlerin ise yeniden yapılması için keşif defterleri hazırlattı. Bu defterler Kandıye'nin mahallî yetkilileri ile İstanbul'dan gönderilen görevlilerin oluşturduğu heyet tarafından hazırlandı. Burada ilk önce tamiri gereken yapılar ile yıkılıp yeniden yapılması gereken binaların isimleri ve nerelerde oldukları tespit edilmiştir. Bundan sonra ise tamiratta kullanılacak malzemelerin isimleri ve miktarları ile ne kadar usta, işçi, marangoz kullanılacağı tespit edilerek tamiratın masrafı belirlenmiştir. Bu şekilde hazırlanan keşif defterleri İstanbul'a gönderilmiştir. Merkezdeki yöneticiler ise hazırlanan keşif defterlerine göre tamirin yapılıp yapılmadığını yakından takip etmiş ve tamirden sonra tekrar bir keşif defterinin hazırlanması ve İstanbul'a gönderilmesini istemişlerdi (BOA. D.AMH.d 25184: 2-3).

18. yüzyılda tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk büyük tamirat 29 Zilhicce 1134/22 Ekim 1722 tarihidir (TMSA.d 6073: 1-2). Bu tarihte Sultan İbrahim Vakfı'ndan olan caminin çatıları zaman içinde eskimiş ve minaresi de deniz tarafına

doğru yıkılma eğilimi göstermişti. Minarenin yıkılma tehlikesi bulunması civardaki haneler için büyük bir tehlike yaratmıştı. Ayrıca muallimhane ve darülhadis binaları da harap olmuştu. Bundan dolayı mahalledeki Müslümanların iltimasıyla Kandıye Muhafızı Vezir İbrahim Paşa ve Kandıye Kadısı Hasan Efendi tarafından bir keşif defteri hazırlatıldı. Bu deftere göre Sultan İbrahim Han Camii ve minaresi için 2824 kuruş, darülhadis ve muallimhane ve etrafındaki binalar için ise 382 kuruş keşif masrafı tutmuştur. Bu yapıların tamir masrafları vakfın gücü yetmediğinden dolayı Haremeyn-i şerifeyn hazinesinden 10680 kuruş verilmesi emredilmiştir. 1722'de gündeme gelen tamirde kullanılacak malzemelerin türü ve miktarı ve fiyatına dair bir kayıt tespit edilememiştir. 1723'e gelindiğinde daha önce Defterdar Ahmet Paşa'nın yaptırmış olduğu caminin minaresi yıkılmaya yüz tuttuğundan dolayı minare yıkılıp caminin çatısından alçak tahtadan bir minare yapılmıştı. Ancak böyle büyük bir camiye ahşaptan bir minare yapılması ezan okunmasına ve ayin yapılmasına elverişli olmadığından dolayı yeniden bir minare yapılması gündeme geldi. Bunun üzerine Kandıye Muhafızı Vezir İbrahim Paşa'nın kethüdası el-Hac Hasan Ağa, vakıf mütevellisi ve caminin minaresi hakkında bilgi sahibi olanlar tarafından 12 Muharrem 1146/25 Haziran 1733 tarihinde bir keşif defteri hazırlandı. Bu keşif defterine göre cami minaresinin yeniden yapılması için beş yüz kuruş masraf belirlendi. Ancak minarenin yapılmasına vakıf mütevellisi tarafından ruhsat verilmedi (BOA. MAD.d 1317: 4-5). Bu tarihteki keşif defterinde tamiri gerekli olan yapılardan bir diğeri Sultan İbrahim Han Camii'dir. Bu caminin zaman içinde çatısı, penceresi duvarları, döşemesi vb. yerleri harap olmuş durumdaydı. Yapılan keşfe göre 1429 kuruş 35 para¹ masraf çıkarıldı (BOA. MAD.d 1317: 5-6). Bunun yanında Sultan İbrahim Han Camii Mahallesi'ndeki mektep ve Dilgüşâ Vakfı da tamir edilmesi gereken binalardı. Bu yapıların tamiri için toplam masraf 2893 kuruş 54 para olarak hesaplandı (BOA. MAD.d 1317: 14-15).

Bunların yanında 1733 tarihinde Kandıye'nin bazı mahalleri yıkılmaya yüz tutmuş ve kullanılamayacak hale gelmişti. Bunun üzerine dönemin Girit Valisi Vezir

¹ 17. yüzyılın sonuna doğru yapılan düzenlemede 1 para=3 akçe, 1 kuruş=40 para olarak belirlendi. Bkz. Ali Akyıldız (2007). “Para”, İstanbul: *DİA*, 34: 164.

İbşir Mehmed Paşa (BOA. MAD.d 1106: 14) ve Girit Defterdarı el-Hac Mahmud Bey, İstanbul'dan mübaşir tayin edilen Dergah-ı âli müteferrikalarından el-Hac Ali Ağa, Hassa Mimar Halifesi Yusuf ve Kandıye'nin önde gelen kişileri tarafından mahalle mahalle gezilerek keşif defteri hazırlandı. Bu keşif defterine göre, Kandıye'de tamiri elzem olan yerler; Kandıye kalesinin sağ tarafında bulun Küçük Su Kulesi ve Büyük Su Kulesi duvarları ve iç ve dış taraftaki tabyalar, kale içinde Dergah-ı ali yeniçerileri ile yerli yeniçeri kışlakları ve mahzenleri ve cephanelikleri, hendek ve su kemerleri, Sultan Mehmed Han Camisi ve yerli yeniçeri kışlaklarındaki mescidin çatısıdır. Bu yerlerin tamiri için gerekli malzeme öncelikle Girit'ten temin edilmeye çalışıldı. Ancak Girit'te bulunmayan köknar, İznikmid topacı, Ada çubuğu, çifte omurga, çifte dolap, İznikmid çubuğu, çifte İnebol, Varna direği, çivi, tutkal, çam sakızı, çeşitli renklerde boya vb. maddeleri dönemin Hassa Mimarı Mehmed Ağa tarafından merkezden temin edilerek Kandıye'ye gönderildi (BOA. MAD.d 1106: 2-3, 16-17). Tamiratta kale neferleri, ayanlar ve varoşlarda yaşayan ahali de bedenen çalışarak yardım ettiler. 1733 tarihinde Kandıye'nin tamiri için Girit'ten temin edilen malzemelerin masrafı 8.127.996 akçe/67.733 kuruş 3 para olarak hesaplanmıştır. Bu hesaplama İstanbul'dan satın alınan malzemelerin masrafı dâhil değildir. İstanbul'dan satın alınan malzemelerin masrafı ise 2.830,995 akçe yani 23591,5 kuruştur (BOA. MAD.d 1106: 18).

Bu tamirden 3-4 sene sonra Kandıye'de harap olan bazı yapıların 29 Şaban 1150/ 22 Aralık 1737'de tamiri gündeme geldi. Tamirin yapılması için merkezden Girit'in mahalli görevlilerine ferman gönderildi. Gönderilen fermanda Kandıye Kalesi'nin H.1146/1733-4 senesinde sabık Girit Defterdarı Nureddin tarafından bazı bölgelerinin tamir ettirilmesine rağmen 3-4 seneden beri şehrin bazı bölgelerinin acil tamir ettirilmesi gerektiği ve hemen tamir yapılmazsa tamir masrafların gün geçtikçe artacağından bahsedilmekteydi (BOA. D.AMH.d 24895: 2-3). Bunun üzerine 27 Zilhicce 1150/17 Nisan 1738 tarihinde Kandıye Muhafızı Vezir Ebubekir Paşa nezaretinde İstanbul'dan tamirat için gönderilen Safayî Efendi, Hassa Mimar Halifesi Yusuf Ağa, Girit Defterdarı Seyyid Mehmed ve şehrin önde gelenleri tarafından bir keşif defteri hazırlandı (BOA. D.AMH.d 24895: 2-3). Bu deftere göre Küçük Su

Kulesi'nin doğusunda bulunan rıhtım, Küçük Su Kulesi'ndeki zabitan odası, tersane güzleri ve kalkan duvarı, tophane mahzeninin çatısı, Numan Paşa Kasrı'nın burç duvarı, Melek İbrahim Paşa'nın yaptırdığı tabyanın bazı kısımları, Baltalar, Lazarte, Uğrun Kapısı, Ak Tabya, Yeni Kapı ve Büyük Su Kulesi'nin duvar ve hendekleri, Kızıl Kapı ve Hanya Kapısı'nın çatıları ile Sultan İbrahim Camisi'nin karşısındaki tabyanın deniz tarafındaki yerler tamir veya yeniden inşa edilmesi gerekiyordu. Bu tamir için hesaplanan masraf 807416 sağ akçe 6728kuruş 46 paradır (BOA.D.AMH.d 24895: 2-3).

1738 tarihinden sonra Kandıye şehrinin tamiri 1749 tarihinde gündeme gelmişti. Bu tarihlerde Defterdar Ahmed Paşa Mahallesi'nde bulunan ve Girit Valileri ile kapı halkının ikamet ettikleri iki katlı sarayın bazı kısımları zamanla yıkılmış ve saray içinde oturulmayacak hale gelmişti. 1749'da padişahın emri doğrultusunda sarayın tamiri için keşif defteri hazırlandı (BOA. D.BŞM.BNE.d 15910: 4-5). Buna göre; 7 Şevval 1162/20 Eylül 1749 tarihinde hazırlanan keşif defterinde Defterdar Ahmed Paşa Camii Mahallesi'ndeki Kandıye valisinin ve görevlilerinin oturduğu sarayın iç ve dış kısımlarının tamirâtı için İstanbul'dan ferman gönderilmişti (BOA. D.BŞM.BNE.d 15910: 4-6). Bu fermanda sarayın tamirinin Kazım Abdurrahman Ağa mübaşeretiyle yapılması istenmiştir. Bunun üzerine İstanbul'dan keşif için gönderilen İsmail Ağa ile birlikte Kandıye Valisi Vezir Ebu'l-Hayr Bey, Defterdar Süleyman Efendi, Turnacıbaşı Mustafa Ağa, yerli yeniçeri zabit vekili Ali Ağa, Dizdar İsmail Ağa, sağ-sol gönüllü ağaları Ali ve Halil Ağalar ile sağ-sol azap ağaları olan Abdurrahman ve Osman Ağalar gibi Kandıye'nin ileri gelen yöneticileri bir keşif defteri hazırladılar. 1749'da hazırlanan deftere göre sarayın dışındaki fevkanî oda, divanhane, tahtanî odanın dehlizi, tavan, döşeme ile dolma duvarları, kârgir hazine odası, tahtanî hamam temeli, kârgir matbah, sarayın iç kısımlarındaki oda, tavan, pencere döşeme duvar ve dehlizlerin yanı sıra hamamın da tamir edilmesi gerekmekteydi. Ayrıca sarayın dört tarafını çevreleyen duvarlar ile iç ve dış kısımlardaki yerlerin tekrar nakşedilmesi gerekmekteydi. Bu tamiratta tamire muhtaç yerlerin alanı 10856 zira' olup toplam masraf enkaz tenziliyle birlikte 3106320 akçe yani 25886 kuruştur (BOA. D.BŞM.BNE.d 15910: 4-5).

1749'dan sonra ise 1760 ve 1762 tarihlerinde şehrin bazı yerlerinin tamir gördüğü 23 Receb 1175/17 Şubat 1762 tarihinde Kandıye Veziri ve Defterdarı Ahmed Efendi tarafından hazırlattırılan keşif defterinden anlaşılmaktadır (BOA. D.AMH.d 25150: 2). Buna göre 1760 yılında saray ile kollukhanenin bazı kısımlarının yanında Sultan Mehmed Han Camisi'nin bazı kısımlarının harap olduğu ve tamir edilmesi gerektiği Kandıye Kadısı Mehmed Salih Efendi tarafından gönderilen bir hüccetten anlaşılmaktadır. Buna göre caminin kiremit çatısı, havale camları ve hasırları ile caminin haricindeki bütün saçaklar tamire muhtaçtı. Ayrıca caminin minaresi tamamen harap olmuş, bazı taşları düşmüş ve üzerinde ezan okunamaz bir hale gelmişti. Minare caminin üzerine doğru meyilli olduğundan rüzgar ile caminin üzerine düşme ve camiyi tamamen yıkmaya ihtimali meydana gelmişti. Bu nedenle minarenin tamamen yıkılıp yeni baştan yapılması gerekmektedir (BOA. C.EV 27838).

1762'de topların konduğu mahzen, Kandıye içinde akan tatlı suyun bazı mahalleri, cephanelerin kapı ve bacaları, kale duvarı üstünde bulunan mehterhane, büyük cephane çatısının bazı kısımları ile çatıdaki büyük oluk, kale kapılarından Hanya Kapısı ve su yolu köprüsü tamir edilmiştir (BOA. D.AMH.d 25150: 2).

1762'den 1770 tarihine kadar Osmanlı yöneticileri tarafından Kandıye'de genel bir tamir yapılmadı. 1170 tarihine gelindiğinde ise binalar zamanla yıkılmaya yüz tutmuştu. Buna ilaveten bir de deprem olması sebebiyle şehirdeki yapıların büyük bir kısmı harap olmuştu. Gerek depremin etkisi gerekse uzun süredir tamir yapılmamasından dolayı yıkılan ve eskiyen yerlerin tamir edilmesi ve yeniden yapılması gündeme geldi. Harap olan yerlerin tamiri için Şaban 1184/Kasım 1770 tarihinde Kandıye Muhafızı ve Girit Seraskeri Vezir Hüseyin Paşa nezaretinde Girit Defterdarı Osman Efendi, Kandıye Dizdarı Hüseyin Ağa, Hassa Mimar Halifesi İsmail Ağa, vilayet ayanları, ağaları ve zabitleri tarafından yeni bir keşif defteri düzenlendi. Bu deftere göre; Liman Kapısı yakınındaki eski kasaphanenin duvarı, Parmak Kapı'nın denize bakan kısımları, Sultan İbrahim Han Camisi karşısında deniz tarafında yıkılan bazı mahaller, Kızıl Tabya'nın hisar peçeleri, Liman Kapısı'ndan Büyük Kule'ye kadar olan ve yıkılmaya meyilli bulunan duvarlar ile Büyük Kule içinde bulunan karakolhane,

Taşlı Tabya içindeki nefer odaları ile bazı mahaller, Liman Kapısı'nda yıkılan yeniçeri kışlağı ve sair mahzenler yeniden inşa ve tamir edilmesi gereken yerlerdi. Yukarıda isimleri zikredilen yerlerin tamiri için yapılan masraf 31 yük 17730 akçe/25981 kuruş 3 paradır (BOA. D.AMH.d 25184: 2-3). Bu yerlerin keşif ve muayene defterine göre tamirinin yapıp yapılmadığının bildirilmesi için bir keşif defteri hazırlanıp İstanbul'a bildirilmesi için Hassa Mimarı Abdi tarafından tamirde görevli Hassa Mimar Halifesi İsmail'e 16 Şaban 1184/5 Aralık 1170 tarihinde bir emir gönderilmiştir (BOA. D.AMH.d 25184: 3).

1773'te şehirdeki bazı yapıların tamiri için bir keşif defterinin hazırlandığı anlaşılmaktadır. Fakat Topkapı ve Osmanlı Arşivi'nde 1173 tarihine ait bir keşif defteri tespit edemedik. Ancak Girit Valisi İbrahim Paşa ve Girit Defterdarı Osman Efendi tarafından yaptırılan bu tamir 7375 kuruş tutmuştur (BOA. C.AS 21261).

1776'ya gelindiğinde ise Kandıye'de büyük bir tamire ihtiyaç duyuldu. 25 Cemaziyülevvel 1190/12 Temmuz 1776 tarihinde Girit Defterdarı ve Kandıye Bina Emini Mehmed Emin tarafından bir keşif defteri hazırlattırıldı (BOA. C.AS 33160; BOA. C.AS 51218). Buna göre Kandıye'deki Küçük Kule'nin aşağısında deniz tarafındaki limanın yıkılmasından dolayı 60 zira' ölçüsünde yeniden bir liman yapılması gündeme geldi (BOA. C.AS 33160). Ancak bu limanın yapılması için yetenekli ustaların bulunmaması ve yapıların taş ya da tuğladan yapılmamasından dolayı sık sık tamir ve yeniden inşa edilmeye ihtiyaç duyulmuştur. Limanın yanında Büyük Kule'den Kum Kapı'ya ve Küçük Kule'den kale bedenine kadar olan yerlerin beden duvarları tamir edilmesi gerekmektedir. Tamirin Kandıye'deki imkânlarla yapılamayacağından anlaşıldığından tamir için gerekli olan çeşitli boyutlarda karaağaç tahtası, taban darağacı, tunç ve tahta makaralar, çeşitli ebatlarda halat ve çivi gibi malzemeler Hassa Mimarbaşı Hafız İbrahim tarafından İstanbul'dan satın alınarak ve liman tamiri içinde bir kalfa ile yedi amele gönderilmesi emredildi (BOA. C.AS 51218; BOA. C.AS 33160). 1776 tarihinde yapılacak tamirin masrafı 57510 kuruş olarak hesaplandı. Ancak 29 Zilhicce 1190/8 Şubat 1777 tarihli keşif defterinde keşif ve muayenesi bir sene öncesinde yapılmış olmasına rağmen tamir ve bakımının yapılmasının mümkün

olmadığı anlaşıldı. Bundan dolayı tamirin yapılması için daha önce İstanbul'dan gönderilmesi istenen usta ve amele ile birlikte malzemelerin mimarbaşısı tarafından satın alınıp Kandıye'ye gönderilmesi için tekrar emir gönderildi (BOA. AE.SABH.I 3576). Bunun üzerine talep edilen malzemeler ile bir usta ve yedi amele İstanbul'dan Girit'e gönderildi (BOA. C.AS 33932). 19 Zilhicce 1190/8 Şubat 1777 tarihli keşif defterine göre tamir ve bakım için toplam masraf 7843200 akçe yani 65360 kuruş olarak hesaplanmıştı (BOA. AE.SABH.I 3576). Ancak 19 Ş. 1191/22 Eylül 1777 tarihli bir belgeden, yapılan tamirin ve liman temizliğinin yeterli olmadığından Kandıye Muhafızı Vezir Mehmed Emin Paşa ve Girit Defterdarı ve Kandıye Kalesi Bina Emmini Mehmed Emin'e selefi Veysi Efendi zamanında yarım kalan tamir işlerinin bitirilmesi için emir verildi (BOA. C.AS 33932).

1777'den 1783'e kadar Kandıye'de herhangi bir yerin tamiri gündeme gelmedi. 1783 tarihinde ise Kandıye Kalesi'nin beden duvarları ve top mazgallarının bazı yerleri yıkıldığından acil tamir edilmeye ihtiyaç duyuldu. Bunun üzerine Girit Seraskeri Vezir Melek Mahmud Paşa'nın emriyle tamire ihtiyaç duyulan yerler yerli yeniçeri kethüdası el-Hac Emin Ağa, Şer'i Mahkeme Kâtibi Arif Mehmet ve baş mimar tarafından tespit edilerek 17 Şaban 1197/18 Temmuz 1783 tarihli bir keşif defteri hazırlandı. Bu keşif defterinde acil olarak tamir edilmesi gereken yerler arasında Sultan İbrahim Camisi yakınlarındaki beden duvarı derzi ve mazgallarının yanında Yahudi Mahallesi, Kum Kapı, Hendek Kapı, Taşlı Yahya, Gönüllüler Tabyası, Fıçılı Tabya, Yeni Kapı'daki Bıyıklı Tabya ve Parmak Kapı'da bulunan hendek, beden duvarı, mazgal ve top kundakları vardır (BOA.D.BŞM.BNE.d 16028). 1783'te hazırlanan bu keşif defterinde tamir edilecek yerlerin uzunluk ve yükseklikleri ve ne kadar alanın tamir edilmesi gerektiği ayrıntılı olarak belirlendi. Buna göre Kandıye Kalesi'nin içinde ve dışında tamir edilecek yerlerin zira' ölçüsü üzerinden hesaplandığı görülür. Yapılması planlanan tamirde toplam uzunluk 1188 zira', boy 63 zira', en 115,5 zira' ve metre kare olarak da 3023 zira' olarak hesaplanmıştır. Ancak tamirde kullanılacak malzemelerin cinsi ve miktarı ile işçi ücretleri belirtilmemiştir. Sadece Yerapetra ve İspirlanka kaleleri için İstiye ve Resmo sancaklarından kesilen meşe ve çınar ağaçlarından 346 adet top

kundağı ve tekerlek kullanılmıştır. Top kundağı ve tekerlek için gerekli ağaç ve bunların nakliye ve işçi ücretleri ise 4666 kuruş 21 paradır. Kandıye'nin tamiri için gerekli toplam masraf ise 174064 sağ akçedir. Bu rakam para hesabı üzerinde 58021, kuruş olarak da 1450 kuruş 21 paradır. Bu masrafa daha sonra top kundakları ve tekerlekleri için ameliye ve ahşap masrafı olarak 4666 kuruş 21 para daha ilave edilmiş böylece toplam masraf 6117 kuruş 2 para tutmuştur (BOA.D.BŞM.BNE.d 16028: 2-3).

17 Mart 1795 tarihine gelindiğinde ise Kandıye'de birçok yerin harap olması ve kullanılamaz durumda bulunmasından dolayı şehrin tamiri için bir keşif ve muayene defteri hazırlattırıldı (BOA. D.BŞM.BNE.d 16049: 2-4). Bu keşif defterinin kimler tarafından hazırlandığına dair defterde bir bilgi olmayıp sadece dönemin Kandıye kadısı ve Baş Mimar Hafız İbrahim'in isimleri yer almaktadır. 1795 tarihinde tamire muhtaç olan yapılar arasında Fatih Sultan Mehmed Han Camisi'nin çatı, duvar ve şadırvanı, Baruthane'nin çatısı ve mahzeni, Yeniçeri kışlalarının oda, duvar, pencere, baca ve çatısı, Baltalar mevkiindeki humbaracılar mahzeninin döşeme ve çatısı, Ak Tabya'nın doğu, batı ve kuzey duvarları, Hanya Kapısı yakınlarındaki Yüzbir Gedik denilen yerdeki siper duvarları, Kızıl Tabya'daki humbaracılar mahzeninin çatı ve duvarı, Dizdar ocağının çatısı ve duvarları, iç kaledeki kolluk kışlaklarının duvarları, Sultan İbrahim Camii çarşısındaki karakolhane duvarı ile bu çarşının karşısında deniz içinde bulunan duvarlar, Parmak Kapı tarafındaki deniz beden duvarları, Kızıl Tabya'daki deniz içindeki duvarlar ve Yalı Köşkü'ndeki Küçük Kule'nin deniz tarafındaki beden duvarları vardır. Bu yerlerin tamirinde kereste, ağaç, demir çivisi, kum, kireç, horasan harcı, kızıl toprak, kurşun, kuyum gibi metal levhalar, kiremit, çapa, harç iskelesi, taş ve katran kullanılmıştır. Tamirde kullanılan keresteler sütun yapımı amacıyla kullanılıp genellikle kestane, dolap, mana gibi sütunlar kullanılmıştır. Tamirde kullanılan malzemenin cinsine göre ağırlık, adet ve yük kelimeleri ile birlikte zikredilmektedir. Kum ve toprak gibi malzemeler yük ve kayık; çivi, kireç, levha gibi malzemeler kıyye; sütun, kiremit, çapa gibi malzemeler ise adet cinsinden hesaplanmıştır. Bu dönemde Kandıye'nin tamiri için gerekli meblağ tenzil edilmiş şekliyle 11494 kuruş 16 para olarak hesaplanmıştı (BOA. D.BŞM.BNE.d 16049: 4).

1798 yılına gelindiğinde kalenin dört tarafının deniz olması ve o sene kışın şiddetli geçmesinden dolayı kalenin içinde ve dışındaki bazı kısımlar yıkılmış ve bazı binalar ise yıkılmaya mütemayil olduğundan Kandıye Muhafızı Vezir Ferhad Paşa, Kandıye kadısı, Kandıye'nin mimarbaşı, zabitan ve ayanları tarafından tamire ihtiyaç duyulan yerler tespit edilerek bir muayene ve keşif defterinin hazırlandığı anlaşılmaktadır (BOA. C.AS 36740). Kandıye Muhafızı Vezir Ferhad Paşa tarafından İstanbul'a gönderilen tahrirattan 1798 tarihindeki tamir için 21560 kuruş masraf tutacağı belirtilerek tamir için İstanbul'dan izin talep edilmiştir. İstanbul hükümeti bunun üzerine masrafların Girit'ten temin edilerek Girit Defterdarı tarafından tamiratın yapılmasını emretmiştir (BOA. C.AS 36740). Bu tarihteki binaların yanında kale cephanesinde bulunan top kundaklarının zamanla kullanılmayacak derece de eskimiş olduğundan üç, beş ve yedi çapında altı yüz elli adet top kundağı ile birlikte kırk beş ve seksen beş çaplarında havan kundağının yapılması istenmişti (BOA. C.AS 36740).

Kandıye Limanı'nın Temizliği

Kandıye ile ilgili kaynaklara yansıyan önemli bir konu da Kandıye Limanı'nın temizlenmesi ve limanda bulunan su kulesinin tamiri meselesidir. Kandıye Limanı şehrin kuzeydoğusunda yüz adet geminin barınabileceği işlek bir limandı. Limanın biri doğuya diğeri kuzeye açılan iki kapısı vardı. Gemilerin girdiği asıl kapı doğuya açılan kapıydı. Limanda altmış kadar sütun üzerine yapılmış yirmi kemerli ve kubbeli tersane binası bulunuyordu. Tersane binasının etrafında asker odaları vardı. Fetihten sonra buralara bir yeniçeri odası yerleştirilmişti. Limanda ayrıca büyük bir su kulesi, on beş mahzen ve bir kilise yer alıyordu (Gülsoy 2004: 236).

Kandıye Limanı zamanla kum, toprak ve taş gibi maddeler ile dolarak gemilerin giriş çıkışlarına mani olmaktaydı (BOA. C.NF 2/89). Bu nedenle liman belirli aralıklarla temizlenmekteydi. Kandıye'nin fethinden sonra uzun zamandan beri Kandıye Limanı'na donanma uğramadığından limanın temizlenmesi ihmal edilmişti. 1700'e gelindiğinde ise taş, toprak gibi maddelerle limanın dolmasından dolayı gemiler limana

yanaşamıyorlardı. Bunun üzerine Ağustos 1700'de Kandıye Muhafızı Vezir Ali Paşa ile Hanya Muhafızı Vezir Mehmed Paşa'ya birlikte hareket ederek limanların temizlettirmesi emredildi (BOA. A.DVNS.MHM.d 111: 910). Eylül 1700 tarihine kadar liman temizlenmediği için İstanbul'dan tekrar bir emir gönderildi. Bu emirde Ali Paşa'nın yerine tayin olunan Kandıye Muhafızı Yusuf Paşa'ya limanın taş, toprak gibi malzemelerle dolduğundan gemilerin yanaşamadığı bildirilip çektiri ve forsa gemileriyle limanı temizlettirmesi istendi (BOA. A.DVNS.MHM.d 111: 1230).

1700'den 1726'ya kadar liman temizliği dolap sefinesi ve çektiriler sayesinde yapılmaktaydı. Ancak Temmuz 1726 tarihine gelindiğinde limandaki dolap sefinesi artık kullanılmayacak duruma gelmişti. Bu nedenle yeni bir dolap sefinesi inşasına ve limanın temizlenmesi için buraya dolap sefinesine ek olarak bir sal ile iki adet mükemmel çektiri gemisi tahsis edilmesine karar verildi. Ayrıca limanda bulunan su kulesinin deniz tarafı yıkılmaya yüz tuttuğundan burasının tamiri de gündeme geldi (BOA. C.BH 6226). Limanın tamiratına memur edilen Derya beylerinden Deli Mehmed Paşazade Ömer Paşa, Ekim 1726 yılında vefat ettiği için yerine Derya Beyi Mustafa Bey tayin olundu (BOA. C.BH 10237; BOA. D.AMH.d 24895: 2-3).

1738'de Kandıye Kalesi'nin tamiri için hazırlanan keşif defterinde Kandıye Limanı'nın temizlenmesinde kullanılan dolap gemisinin kullanılamaz hale gelmesinden dolayı limanın temizlenmesi için tombaz ve salları kullanılması ve bu amaçla bir adet kayık tombaz inşa edilmesi uygun görüldü (BOA. D.AMH.d 24895: 2-3).

1776'da Kandıye'de yapılan tamir yeterli görülmediği için 1777 tarihinde Kandıye Muhafızı Vezir Mehmed Emin Paşa ve Girit Defterdarı ve Kandıye Kalesi Bina Emni Mehmed Emin tarafından bir keşif defteri hazırlattırıldı. Bu keşif defterinde şehrin tamirinin yanında limanın temizliği de gündeme geldi. Bu tarihte yapılacak tamir ve liman temizliği için ne kadar masraf gerektiği belirtilmemiş ancak masrafların Kandıye Defterdarlığı hazinesinden ödenmesi emredilmişti (BOA. C.AS 33932).

Kandıye Kalesi'nin içindeki binaların tamirinin yanı sıra Kandıye limanının temizlenmesi meselesi her zaman gündeme gelmişti. Bunlardan bir tanesi de 11 Eylül

1784 tarihli bir belgeden anlaşılmaktadır. Buna göre sabık Kandiye muhafızı ve hâlâ Mora muhassılı olan Mehmed Paşa’nın Kandiye’deki binaları tamir ettirildiği ancak Mehmed Paşa’nın Mora’ya tayini çıkması ve başka bir takım sebeplerden dolayı limanın temizliğinin yapılamamasından bahisle 1784 tarihinden sonra bahar mevsiminde temizlenmesi emredildi. Bu temizleme işi için yaklaşık olarak 10 bin kuruş masraf ön görülmüştü. Liman temizliği için Kandiye’de temin edilemeyen malzemeler ile usta ve işçiler mimarbaşı tarafından merkezden temin edilerek gönderildi (BOA. C.AS 52335).

3 Mayıs 1791 tarihinde Esmâ Sultan’ın kethüdası olan Ömer Bey tarafından sunulan bir arzuhalde Kandiye Gümrük İskelesi’nin temizlenmesinde görevli olan dolap ağası ve maiyetindeki yirmi otuz kişilik zimmî hizmetçiler temizlik işlerini yapmak yerine başka işlerle uğraştıkları anlaşılmaktadır. Limanın temizlenmesi işi aksatıldığından liman dolmuş ve tüccar gemileri limana yanaşamaz olmuşlardı. Bundan dolayı limanın acilen temizlenmesi gündeme geldi. Liman temizliğinin yapılabilmesi için masraflarının Kandiye’de yaşayan tüccarlardan karşılanacağı belirtilmişti (BOA. C.NF 2/89).

Sonuç

1645 tarihinde başlayan Girit seferi 1669’da Kandiye’nin Fazıl Ahmed Paşa tarafından fethiyle tamamlandı. Fetihten sonra şehirdeki kiliseler camiye dönüştürülürken kuşatma esnasında yıkılan ve zarar gören yapılar Fazıl Ahmed Paşa tarafından 1670’te tamir ettirildi. 18. yüzyıla gelindiğinde ise şehrin içinde ve dışında bulunan yapılar gerek iklim şartlarından ve gerekse deprem gibi doğal afetlerden olumsuz etkilenmişti. 18. yüzyıl boyunca farklı zamanlarda şehirdeki binalar ile kalenin çeşitli yerlerinin tamir edilmesi ya da yıkılıp tekrar yapılması gündeme geldi. Bunun yanında limanın kum gibi maddelerle dolması sebebiyle temizlettirilmesi meselesi de ele alındı. Şehrin tamiri ve limanın temizliği için mahallî yöneticiler ile merkezden gönderilen görevliler tarafından keşif defterleri hazırlandı. Bu defterlerde tamir edilecek

binaların isimleri, inşa ve temizlik esnasında kullanılacak malzemeler ve yapılacak masraflar tespit edilmiştir. Tamir esnasında çalışacak usta ve işçiler ile birlikte tamirde kullanılacak malzemelerin bir kısmı da mimarbaşı tarafından merkezden temin edilerek Kandıye’ye gönderilmiştir. Tamir bittikten sonra ise yeniden muayene defterinin hazırlanıp gönderilmesi istenmiştir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

- BOA. A.DVNS.MHM. d 111.
BOA. AE.SABH.I 3576.
BOA. C.AS 509-21261.
BOA. C.AS 783-33160.
BOA. C.AS 800-33932.
BOA. C.AS. 858-36740.
BOA. C.AS 1152-51218.
BOA. C.AS 1175-52335.
BOA. C.BH. 128-6226.
BOA. C.BH. 220-10237.
BOA. C.EV. 551-27838.
BOA. C.NF. 2-89.
BOA. D.AMH.d. 24895.
BOA. D.AMH.d. 25184.
BOA. D.AMH.d. 25250.
BOA. D.BŞM.BNE.d.15910.
BOA. D.BŞM.BNE.d. 16028.
BOA. D.BŞM.BNE.d. 16049.
BOA. MAD.d. 1106.
BOA. MAD.d.1317.
TMSA. d. 6073.

AKYILDIZ, Ali (2007). “Para”, İstanbul: *DİA*, 34: 163-166.

AYDIN, Meltem (2016). *Mustafa bin Musa Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandıye (Fazıl Ahmet Paşa'nın Girit Seferi ve Kandıye'nin Fethi 1666-1669)*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

GÜLSOY, Ersin (2004). *Girit'in Fethi ve Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, İstanbul: TATAV Yayınları.

GÜLSOY, Ersin (2001). “Kandıye”, İstanbul: *DİA*, 24: 302-305.

DAĞLI, Yücel ve Seyit Ali KAHRAMAN (2003). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit*, 2(1), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KAHRAMAN, Seyit Ali, DAĞLI, Yücel ve Robert DANKOFF (2003). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 8. Kitap, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KARAÇAY TÜRKAL, Nazire (2012). *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065-22 Ca.1106/1654-7 Şubat 1695)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.

TUKİN, Cemal (1996). "Girit", İstanbul: *DİA*, 14: 85-93.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (2003). *Osmanlı Tarihi*, 3(1), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Makale Geliş | Received: 02.07.2017
Makale Kabul | Accepted: 02.08.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.356641

Mehmet Yunus AKREP

Arş. Gör. | Res. Assist.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of History, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0003-3977-6300
m.yunusakrep@gumushane.edu.tr

Sümer Ekonomisinde Tapınak Faktörü

Öz

Sümer tapınakları ekonomi içerisinde etkin bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda Sümerlilerde tapınak ekonomisi modeli öne sürülmüştür. Bilim adamları buna dayanak olarak, tapınakların bir banka gibi çalışmasını göstermiştir. Dini bir mekân gibi görünen tapınaklar, halkın ihtiyacı olan ürün ya da gümüşü yüksek faiz oranları ile kendilerine vermiştir. Geri ödemeyi ise hasadın olmadığı zamanlara denk getirerek onları köleleştirme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla belli dönemlerde devlet yönetimi ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılaşmalarbazen çatışmalara dönüşmüştür. Sümer İmparatorluğu'nun yıkılmasında her ne kadar Akad etkisi olsa da tapınakların devlet mekanizmasını zayıflatması da göz ardı edilemeyecek bir unsurdur.

Anahtar Kelimeler: Sümerler, Tapınak, Sümer Ekonomisi.

Temple Factor in the Sumerian Economy

Abstract

The Sumerian temples played an active role in the economy. Within this context, the temple economy model has been suggested in Sumerians. On the basis of this, Scientists have indicated that temples operates as a bank. Temples that looks like a religious places have given the goods or silver to the people in need with high interest rates. They have resorted to enslave people by timing repayment period to unproductive harvest season. Consequently, they have encountered with government for certain periods. These encounters have resulted in conflicts occasionally. Although Akkadians had an effect on the dissolution of Sumerian Empire, temples' role of weakening state mechanism is a factor that cannot be ignored.

Keywords: Sumerian, Temple, Sumerian Economy.

Giriş

Bu makalede uzun yıllar tartışma konusu olan “Sümer Tapınak Ekonomisi Modeli” çalışılacaktır. Yakın bir zamana kadar özet olarak tapınak merkezli kurulan şehir devletlerinin birleşerek imparatorluk kurduğuna dair tezler kabul görmüştür. Bizim çalışmamızda ise birinci el kaynakların yetersizliği neticesinde hali hazırda Sümerologlar tarafından tasnif edilmiş belgeler ve ağırlıklı olarak modern kaynaklardaki karşı tezler delil gösterilerek, dinin sosyal yaşamdaki etkisi, güçlenen tapınakların devlet üzerinde hak iddia etmesi hususu üzerinde durulacaktır.

Tapınaklar, en ilkel modellerinden en ihtişamlı modellerine doğru gelişim göstermiştir. Sümerlilerdeki tapınaklar ise daha ilk zamanlarından itibaren ön planda tutulmuş ve yönetim mekanizmasında etkin rol üstlenmiştir. Ancak belli dönemlerde geri plana itilmiştir. Burada önemli olan husus Sümerlilerde tapınakların artan dini nüfuzlarının etkisiyle kademeli olarak mı yoksa Sümerlilerin tapınak himayesinde ortaya çıkan bir devlet mi olduğudur. Bu konuda Adam Falkenstein ve P. Anton Deimel, ikinci söylediğimiz yani ‘Sümer Tapınak Kenti’ görüşünde derinlemesine araştırmalar yapmışlardır (Jacq 1999: 10 ve 90).

Tapınak-kent ekonomisi görüşünü savunan Sümerolog Adam Falkenstein, Deimel’in görüşlerine dayanarak ve bu görüşleri biraz değiştirerek *Cahiers d’histoire mondiale* dergisinde, 1954’te uzun bir makale yayımlamıştır Falkenstein 1974: 784. Bu makalede meselenin aslı daha iyi anlaşılın diye “Sümer Tapınak-Kenti” gibi basit ve anlaşılır bir başlık seçmiştir. Bu makalede Sümer şehirlerinin gelişiminin, tapınakların gelişimiyle paralel olduğu görüşünü açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Falkenstein çalışmasında, her bir Sümer şehrinin bir tapınağa odaklanmış olduğunu ve yine her şehrin bir tanrının himayesi altında gelişim gösterdiğini savunmuştur. Falkenstein ayrıca ilk etaplarda toprağın sahipleri konumundaki bu tapınakların, yine bu toprakların mülkiyetini büyük ölçüde ellerinde tutmayı sonuna kadar götürdüklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla şehir yöneticilerinin kullanmış oldukları unvanların, makam ve yetkilerin, dini ve siyasi otoritelerin zamanla birbirlerinden ayrılmasını kanıt olarak göstermektedir. Hatta son Lagaş kralı Nammahani’nin, kendisinden önce kral olanların

tanrılardan ruhani olarak aldıkları yetkileri geri iade etmelerini istemesini de buna bağlamaktadır. Falkenstein ayrıca, sulamanın sistematik bir hale bürünebilmesi için bütün bireylerin tek bir yönetim altında beraber çalışmalarının gerekliliğine vurgu yaparak, bu yönetimin de gücünü dini unsurlardan alan toplum önderleri tarafından kurulup yürütülebileceğini ifade etmiştir (Falkenstein 1974: 798).

Dolayısıyla bu görüşler kralların, tapınakların baskısından aşamalı olarak kopabildiğini ve geçen süre zarfında merkezi yönetimin belli bir ölçüde laik otorite kurduğunu ifade etmektedir. Ancak bu görüşlere karşı çıkan ve meseleyi farklı bir şekilde ele alan Sümerologlarda vardır.

Adam Falkenstein’in bu görüşleri özet olarak tapınak merkezli kurulan bir şehir yapılanmasını bizlere yansıtmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde devletin kendisi zaten tapınaktır dolayısıyla tapınağa karşı kazanılan her zafer aslında ‘devlete yapılmış bir darbedir’ sonucuna götürür ki bu da tarihsel süreç içerisinde başka örneği olmayan bir yapılanmayı işaret eder. Böyle bir yapılanma ise mantıksız görünmektedir.

Falkenstein tarafından ortaya atılan görüş, aslında konu hakkında araştırma yapan uzmanların çoğu tarafından kabul görmüştür. Örneğin René Labat tarafından kaleme alınan “Asur ve Babil Krallığı’nın Dini Karakteri” başlıklı kitaba göre iktisadi yaşam, ilk başlarda toprak ve topraktan yetişen ürünlerin sahibi olan tapınağa bağlı bulunmakta ve Mezopotamya siyasi tarihi, dini sınıf ile krallık arasında kademeli olarak gelişen ayrışma biçiminde özetlenmektedir. Saray ve tapınakların ise üçüncü binyılın sonunda birbirlerinden tamamen ayrıldığını ifade etmektedir (Huot vd. 2000: 75).

Bölge hakkında derin araştırmalar yapan Asur bilimci Thorkild Jacobsen, Sümer tarihinin ilkel demokrasiden mutlakiyet rejimine geçtiğini savunmaktadır. İlk etapta özgür yöneticiler daha sonrasında geçici çatışmalar ya da belli kıtlık dönemlerinde güç zamanlar aşılana kadar otoriteyi kısmen ve süreli olarak özel bir kişiye bıraktıklarını, bu kişilerin ise kıtlığın ve güçlüğün geldiği yer olarak inanılan tanrıların, hizmetkârları olarak görülen tapınak görevlileri olduğunu ifade eder. Bu din görevlileri emanet aldıkları iktidarı sahiplenmeye yönelip, dolayısıyla idari ve hukuki otoriteyi ele

geçirmişlerdir. Devletin en önemli kolu olan iktisadi yapıyı zamanla şehrin ana tapınağının etkisi altında bırakıp, söz konusu şehrin resmi ya da gayri resmi yöneticileri konumuna yükseldiklerini savunmaktadır (Jacobsen 1973: 187, 188).

Henry Frankfort da 1948 tarihli “Krallık ve Tanrılar” adlı eserinde, Jakobsen’in görüşlerine yakın olan Anton Deimel ile Jakobsen’in ortaya çıkarmış olduğu fikirler arasında bir sonuca gitmeye çalışmıştır. Frankfort’a göre Sümer krallığı, içinden çıkılması güç dönemlerde ortaya çıkan bir kurum olup, ilerleyen süreçte bazı yöneticilerin, dini statüye sahip liderlerin veya valilerin, ilkel demokrasi sistemini ortadan kaldırarak şehir devletlerinin başına geçmesi olarak yorumlanmıştır (Frankford 1978: 221).

Sümer Mezopotamya’sı hakkında bir önceki satırlarda tasvir ettiğimiz gelişim modeli bilim dünyasının büyük bir bölümünde ılımlı karşılanmıştır. Karl Wittfogel, “Doğu Despotizmi” başlıklı eserinde Deimel ve Falkestein’in görüşlerini göz önünde tutarak, Mezopotamya’daki güçlü merkezi yönetimlerin kaynağı olarak sulama olgusunu görmüştür. Wittfogel, Sümerologların öncü fikirlerine dayanarak, “Sümer tapınak-şehri modelindeki tapınaklara ait geniş toprakların, tapınak personellerinin çoğunluğunu oluşturan köylü askerlerce idare edildiğini söylemektedir. Wittfogel, bu görüşlerinden ötürü Sümer tapınak-şehirlerinin yönetim modelini teokrasi olarak tasvir etmektedir (Wittfogel 1967: 253).

Özellikle Bava tapınağından elde edilen bilgiler ile genellemelere ulaşan bu düşünceler, 1952’li yıllarda Sovyet bilim adamı Diyakonov tarafından da gündeme getirilmiştir. Diyakonov, toprakların tamamının tanrılara ve bu sayede de tapınaklara ait olduğu düşüncesine biraz daha temkinli yaklaşmıştır. 1969’da İgnace J. Gelb’de benzer bir şekilde, diğerleriyle birlikte tanrılara ait toprakların da var olduğunu ancak Deimel ve Falkenstein’in öne sürdükleri teorilerin tek başlarına geçerli olamayacaklarını ifade etmiştir. Ayrıca Bava tapınağının topraklarının da ilk ortaya çıkışından beri tanrıçaya ait olduğunun kesin olmadığını da sözlerine eklemiştir. Bu toprakların sahibinin ilk etapta kraliçe olması ilerleyen süreçte tanrıçaya devredilmesi düşüncesini akla getiren başka unsurlar da bulunmaktaydı. Bu unsur ise tapınak arşivlerinin aslında özel bir mülke ait

olması hususudur. Bu durumda tapınak devlet modeli hakkındaki tezler boşa çıkacaktır (Pollock 2004: 118-120).

Fransız asıllı İspanyol tarihçi Georges Roux ise Sümerlerin sosyo-ekonomik oluşumlarının genel bir tablosunu çizmenin pek sağlıklı olmayacağını, tahıl yetiştirilen arazinin büyük işletmeler halinde bölündüğünü söylemektedir. Ayrıca Sümer toplumuna mensup insanların, saygınlığına ve verdiği hizmete göre üründen pay almasını sağlayan, sistemli ya da süreç içerisinde sistematik hale gelen bir dağıtım mekanizmalarının olduğunu ifade etmektedir. Delil olarak Sümerlilere ait kâtip, ustabaşı, kâhya, müfettiş, denetleyici gibi işçi listelerine benzer belgeler bulunmasını göstermektedir. Dolayısıyla böylesine karmaşık, çeşitliliği bol, hiyerarşik ve hakkında halen çok az şey bilinen bir toplumu MÖ üçüncü binyıl meselelerine bakarak bir kalıba sokmanın yanlış olacağını belirtmektedir (Michaeli 1969: 14). George Roux’un bu görüşleri Deimel ve Falkenstein’in ortaya atmış oldukları teze nazaran daha sağlıklı görünmektedir.

Tapınakların Ekonomi Üzerindeki Etkileri

Çalışmamızın bu bölümünde tapınakların sosyal yaşamdaki etkisi, yapım aşamaları, Sümer tapınaklarının Sümer ekonomisi ve halkı üzerindeki nüfuzu incelenecek, gelişim süreci de göz önünde bulundurularak devlet üzerindeki etkisi ortaya konulacak ve klasik “Tapınak Ekonomisi” modeli hakkındaki tezlerin neden sağlıksız görüldüğü tespit edilmeye çalışılacaktır.

Modern literatürdeki tapınak ya da Latin dilindeki ‘templum’ kelimesi Eski Mezopotamya’da Akadca ‘ekallu’ olarak geçmektedir. Bu kelimenin kökeninde, Sümerce ‘büyük ev’ (tanrılara ait ev saray) anlamına gelen ‘É.GAL’ kelimesi yer almaktadır. İbranice tapınak manasına gelen ‘HEKAL’ sözcüğü de buradan türemiştir (Haran 1995: 13; Stevens 2006: 6).

Sümerlilere gelecek olursak tapınaklar sosyal yaşamın merkezi konumundadır. Her şehrin koruyucu bir tanrısı vardır. Buradaki din görevlileri¹ ilk etapta tanrılar adına artı ürünün tapınağa getirilmesi fikrini halka benimsetmiştir. Yine bu din adamları olağanüstü bazı olumsuz durumları, sunulan bağışların sayısının azlığına bağlayarak kâhinlik konusunda kendi otoritelerini arttırma yoluna gitmişlerdir. Tapınak yönetimlerinin güçlenmesi ile bu durum daha hafif ancak zorunlu bir hal almış ve haraç usulüne çevrilmiştir. Şehir sayısının artması ile tapınakların sayısı da artmıştır (Erkızan, 2009: 20, 21; Mccall 2011: 37-41).

Tapınaklar bir tesadüf neticesinde değil ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıkmış kutsal yapılardır. Sümerlilerin çok tanrılı bir inanca sahip olmalarından ötürü III. Ur sülalesinin kurucusu Ur-Nammu zamanında (MÖ 2112-2095) tapınak yapımı zirveye ulaşmıştır. Sümerliler Totemizm ve buna benzer dini inançları benimsememiş bunların yerine natürizm denilen doğadaki her olguyu tanrılaştırma yoluna gitmişlerdir. Bu nedenle kendilerine 1500 kadar tanrı edinmişlerdir. Sümerliler tanrıları hayali olarak algılamamışlar onlara yeryüzünde ikamet edebilmeleri için evler yani tapınaklar inşa etmişlerdir. İbadetlerini ise öteki dünyaya hazırlık olması için değil, yaşadıkları dünyadan beklentileri sebebiyle gerçekleştirmişlerdir. Bundan ötürü tanrılara sunulan kurbanlara karşılık hastalıklardan kurtulma, zenginlik ve uzun yaşamak gibi taleplerde bulunmuşlardır. Sümer tanrıları belli zamanlarda azalmış bunların yerine yenileri eklenmiştir (Cooper 2006: 40-45).

Sümerologlar tarafından tasnif edilen çivi yazılı tabletlerin verdiği bilgiler doğrultusunda Sümer tapınaklarının yapım planları hakkındaki bilgilerin büyük bir kısmı, Geç Uruk Dönemi’ndeki (MÖ 3500-3100) Uruk koloni şehirlerinde gerçekleştirilen kazılar sayesinde açığa çıkmıştır. Bu kazılarda bize en fazla bilgiyi veren Geç Uruk koloni şehirleri ise Habuba Kabira, Hassek Höyük ve Arslantepe’dir.

¹ Tapınakların en üst düzey din görevlileri Başrahip, ona bağlı rahipler ve rahibelerdir. Bunların dışında tapınakların gündelik ihtiyaçlarını gören daha alt memurlar da vardır. Çivi yazılı tabletlerde önem sırasına göre “EN, EN.Sİ, LU.GAL” olarak geçen ifadeler ise hakim olunan toprağın büyüklüğü ve ihtişamı neticesinde şehir yöneticilerine tapınak tarafından verilmiş rahip-kral unvanlarıdır. Çivi yazılı tabletlerde geçen “SAN.GA, KA.LU, AB.GAL, ZA.Mİ, MAŞ.MAŞ, A.Si.PU” gibi görevli isimleri önceki satırda ifade ettiğimiz tapınağın gündelik ya da önemli günlerdeki ihtiyaçlarını giderecek alt sınıf memurlardır.

Sümerlilerin yoğun olarak ham madde temin ettikleri Arslantepe, Urfa’daki Hacınebi ve Surtepe, Gaziantep’deki Şaraga Höyük ve Adıyaman yakınlarındaki Samsat ve Lidar Höyük gibi Sümer koloni şehirlerinin ticari merkez olmaları, bu kazı yerlerinde, Sümerlilerin, kültürel etkilerini yoğun bir şekilde hissettirmiştir. Habuba Kabira Sümerlilerin ilk kent planları hakkında kayda değer bilgiler verdiği gibi Malatya’nın 7 kilometre kuzeydoğusundaki Arslantepe Höyüğü’nün VI. A tabakasındaki teraslar üzerine inşa edilen Tapınak-Saray yapısı da yine Sümer mimarisi hakkında çok değerli bilgiler vermektedir. Erken dönem tapınaklarına ait bilgiler ise yine söz konusu geç döneme tarihlendirilen çivi yazılı tabletler neticesinde anlaşılmaktadır (Crawford 2010: 63; Erkızan 2009: 30, 31).

Sümerliler hakkında araştırma yapan bazı Sümerologlar ve tarihçiler, tanrı hükümdarlığından yola çıkarak, Sümer topraklarının, daha ilk zamanlarından itibaren tanrılar adına zapt edildiğini ve teokratik bir düzenin var olduğunu kabul ederler. Bu hipotezi, Urukagina’ya ait bir kitabede geçen, buradaki şehrin üç kısma bölünerek, birinci kısmın tanrıya ikinci kısmın tanrı eşine, üçüncü kısmın tanrı çocuklarına ait olduğu ifadeleri ile desteklemeye çalışmışlardır. Ancak daha önceki kısımlarda bahsettiğimiz gibi bu gelişim belli bir sırayı takip ederek akabinde tapınak üstünlüğündeki bir yönetim anlayışına dönüşmeye başlamıştır. Bu durum tapınak çalışanlarının ya da daha doğru tabir ile tapınağa resmi olarak bağlı olan kişilerin nüfuzunun da aynı orantıda artmasını sağlamıştır (Foster 1981: 225-231; Landsberger 1945:143).

Tapınak-kent modelindeki ilk toprak sahipleri olan tapınaklar, merkezi yönetimin temsilcisi sıfatıyla nüfuzu altındaki işgücünü istediği gibi kullanmakta, araziyi işletebilmekte, sulu tarım altyapısının bakımını sağlamakta ve askeri gücü kontrol edebilmekteydi. Tapınağa ait topraklar dışarıdan gelebilecek müdahalelere açık vaziyetteydi. Zira Sümer şehirleri arasında sürekli olarak çatışmalar baş göstermekte ve tapınaklarında olası müdahaleye karşı kendisini güvence altına alması şarttı. Ülke sınırları içerisinde söz konusu meselenin figürleri olan en önemli şehirler güneyde Ur, Uruk, Umma, Lagaş; merkezde Nippur, Şuruppak, Adab; kuzeyde Kiş ve Akşak’tır. Bu

sayılanlara daha sakin bir evre geçiren Eridu, Sippar, Bat-tibira ve Larsa da ilave edilebilir. Özel bir statüye sahip olan Nippur dışındaki şehirler arasında sürekli olarak hâkimiyet mücadeleleri göze çarpmaktadır. Bunlar içerisinde bizim en iyi bildiğimiz, önemi tam olarak bilinmeyen bir tarım arazisi ve kanal yapımı meselesinden ortaya çıkan uzunca bir süre devam eden Umma ve Lagaş arasındaki anlaşmazlıktır. Belgelere göre tam da bu noktada tapınakların arabulucuk üstlendiği anlaşılmaktadır (Postgate 1996: 26-28).

Sümerli rahipler, Sümerlilerin daha ilk zamanlardan itibaren çok önemli bir rol üstlenmiştir. Din kavramının toplum içerisinde hâkim unsur olması, tanrılara ulaşma, onlarla konuşma ve emirlerini dinleme konusunda din adamlarının aracı rolü üstlenmesi onların önemini açık bir şekilde arttırmıştır. Bu nüfuz ilerleyen bazı dönemlerde Tapınak-Devlet savaşına dönüşmüştür (Schmökel 1971: 197). Nitekim Ningirsu tapınağının başrahibi, Lagaş krallığı unvanını eline geçirerek devleti resmi şekilde yönetmeye kadar gitmiştir. Saltanatı gasp eden başrahipler bununla da yetinmemiş kendi şahsi çıkarları doğrultusunda kanun değişikliğine kadar gitmişlerdir (Günaltay 1987: 266, 267).

Sümerli rahipler toplumsal hayatta da yüksek statü ile etkin bir konumdadır. Bunun altında yatan en temel sebep halkın inandığı tanrı ile aynı çatı altında olmaları gösterilebilir. Bir başka neden ise rahiplerin tanrıların neye kızıp neye sevineceklerini bilmeleri ve bunları insanlara söylemeleridir. Doğada bizce normal ancak Sümerliler zamanında anormal olan bazı durumların tanrıların siniri ile bağdaştırılmaya çalışılması ve çözüm olarak yine din görevlilerinin ortaya atılması onların halk nazarında statüsü yüksek kişiler olmasını sağlamıştır. Dinsel şarkılar, bunların nasıl okunacağı, kutsal törenlerde yürüyüşün nasıl yapılacağı rahiplerin görevlerindendi. Sümerli rahipler sürekli tekrar edilen şeylerle de idare etmemiş kendi çıkarları doğrultusunda yeni öğretiler de oluşturmuşlardır. Bu öğreti tanrıların dünyayı nasıl yönettiği ile ilgilidir (Foster 1981: 235-237; Günaltay 1987: 485-493).

Sümerli din adamlarının idareyi ellerine geçirebilmelerini sağlayan en önemli etken ise küçük mülklere sahip köylülerin ve toprağa bağlı tabanın sınıf bilincinden

yoksun olmaları gösterilebilir. Aynı zamanda bu kişilerin ulusal birlik düşüncesinden yoksun olmalarının da bir başka etken olması mümkündür. Bu durum tapınağa resmi olarak bağlı din görevlilerinin halk üzerindeki etkisini oldukça arttırmıştır. Tapınak rahipleri birinci *Eannatum*'dan itibaren (MÖ yaklaşık XXV. Yy) nüfuzlarını çok yoğun şekilde arttırmışlardır. Söz konusu dönemde *Ur-Habub* isimli bir rahip Lagaş'tan ele geçen çivi yazılı bir metinde adını hükümdarın yanına yazdırmıştır. Ruhban sınıf öylesine güçlenmiştir ki Nimmar tapınağı rahibi *Lüenna*, Lagaş topraklarına saldırıda bulunan 600 kadar Elam askerini geri püskürtmüş ve bu hadiseyi hükümdara söyleme gereğinde bile bulunmamıştır. *Lüenna*, bu meselenin aslını yalnızca Ningirsu'nun baş papazı olan *Enetarzi*'ye bildirmiştir (Huot vd. 2000: 80).

Görüldüğü üzere böylesine etkin bir gücü kendilerinde gören ruhban sınıfının kendi ekonomik ayrıcalıklarının oluşturması, maddi açıdan kendilerini denetlemek isteyecek farklı bir otoriteye karşı dış bilemesi ve mücadele etme yoluna gitmesi mümkündür.

Sümerlilerde her tapınak bir rahip tarafından yönetilmekteydi. Örneğin bunlar içerisinde Bava tapınağı, 4400 hektarlık bir alana sahiptir. Bu alanın 4'te 1'i dini ihtiyaçlara, kalan alan ise personel giderlerinin karşılanması için kiraya verilecek arazi olarak ayrılmaktaydı. Bu tapınakta 1200 kişi çalışmaktaydı. Lagaş'ta bulunan ve kendi aralarında hiyerarşik bir düzen içindeki 20 kadar tapınağın tamamı, şehir hükümdarlarının yönetiminde bulunan şehrin tanrısına adanmış merkez tapınağın denetimindeydi. Hükümdar ise şehri tanrı adına yöneten en yüksek yetkili konumundaydı. Bu yüzden Lagaş tam manasıyla bir din devleti konumundadır. Dine dayalı bu örgütlenme ancak MÖ III. Ur hanedanlığı (MÖ 2112-2004) ile ortadan kalkmıştır (Huot vd. 2000: 73).

Daha teknik açıdan incelemek gerekirse, Sümer şehirlerinde devletin sınırları içerisindeki topraklar üç kısma ayrılmıştır. Bunlar tapınağa ait olanlar, kralın toprakları ve çalıştırılması için köylere verilmiş topraklardır. Son söylediğimiz aynı zamanda devlete ait işletilmesi gereken toprakların ortakları kabul edilen sistem olarak da düşünülebilir. Kraliyet ailesi ve tapınak yönetimine mensup olmayan Sümerliler

kendilerine tahsis edilen tarla, bağ ve bahçelerin bakımlarından sorumluydu. Bu kişiler hasat ettiği ürünlerden ya da yine bu toprakların yardımıyla yetiştirdikleri hayvansal gıdalardan, kendi ailesinin ihtiyacı kadar aldıktan sonra, geri kalanını tapınağa teslim etmek zorunda idi. Zira Sümer yasalarına göre elde ettikleri fazla ürünleri satamazlar, bu ürünler karşılığında herhangi bir şey alamazlardı (Kinal 1983: 173; Kramer 2002: 108).

Sümer tapınakları artan güçleri neticesinde işlenebilir topraklarını sürekli olarak arttırmışlardır. Bunların haricinde bağış, savaş ganimetleri, evlenme boşanma ya da gündelik hayatta oluşabilecek durumların ya da problemlerin çözümüne yönelik kendilerine düşen görevleri icra ettiklerinde tapınak için belli oranda ücret almışlardır. Bu durumu ise halka tanrıları mutlu etme gerekliliği olarak açıklamışlardır. İfade edilmesi gereken bir başka önemli husus tapınakların zaten hali hazırda halktan belli oranda vergi toplaması ve devletten de yine belli bir oranda ödenek almasıdır (Günaltay 1987: 334-336; Kramer 2002: 110-111).

Tapınaklara ait tarım arazilerinde süreklilik ve verim esastı. Bundan ötürü tapınaklar kendileri adına işlenmesi için tahsis edilen toprakları sürekli olarak denetlemişlerdir. Bu topraklarda çoğunlukla buğdayın dört tipi (düşük kaliteli buğday, kıvıllı buğday, sert buğday ve ekmeleklik buğday), arpanın iki tipi, mercimek, bezelye ve nohut yetiştirilmekteydi. Sümer tapınak arazilerinin hepsinde karşımıza çıkmamasına rağmen çoğunluğu oluşturan grup bunlardır diyebiliriz. Diğer üç bitki fava fasulyesi, acı bakla ve çim bezelyesidir. Elyaf için kullanılan bir ketenin, yağlı tohumlarının, ekimini de yapmaktaydılar. Bir önceki paragrafta tapınak görevlilerinin çiftçileri denetlemesi meselesi tam da bu noktada dikkat çekmektedir. Muhtemelen ürünlerin kaliteli ve kullanılabilir olması için çaba sarf ediliyordu. Zira elde edilen ürünün fazlası Sümerli halka satılacağından ürünün kaliteli olması esastı (Renfrew 1993: 191).

Sümerliler tarımsal alanların işlenmesi sürecinde toprağın en etkili biçimde nasıl kullanılabileceğini de düşünmüşlerdir. Bu bağlamda topraktan alınabilecek verimi arttırmada en fazla çaba sarf eden kişilerden birisi de tapınak rahipleridir. Tapınak görevlileri topraktan en iyi verimi alma çabasıyla aslında Sümerlilere en büyük hizmeti

belki de farkında olmadan sağlamıştır. Bu çaba yalnızca bakliyat üretimi ile kalmamış meyve yetiştiriciliğinde de kendisini göstermişlerdir. Eski Mezopotamya’da kutsal nitelik taşıyan ve övünç kaynağı olan meyve ağaçları içinde aynı çaba sarf edilmiş ve Sümerli tapınakların teşvikiyle bahçe gölgeleme tekniği geliştirilmiştir (Renfrew 1993: 192-194).

Ticaretin gelişmesine paralel olarak Sümerlilerin çok eski dönemlerinden itibaren toplum yaşamında faizli veya faizsiz borç/ödünç mal verilmiş, borçlunun borcunu ödeyememesi durumlarında, bu durumu yasal bir zemine oturtma ihtiyacı doğmuş ve hukuksal düzenlemeler yapılmıştır. Yazının kullanılmasından sonraki yasal düzenlemeler, daha geç dönemden günümüze ulaşan belgelerden bilinmektedir. Ancak tarih öncesi dönemde de sözlü bir hukuk vardı ve bu tür durumlar için bazı yaptırımlar konulmuş olmalıdır (Hudson 2000: 139; Kınal 1983: 141).

Eski Sümer Dönemi’nde faiz oranları genellikle arpada % 33, gümüşte ise % 20’idi. Bu faiz oranlarının ana parayı aşmaması gerekiyordu. Burada belirtilen faiz oranları ilerleyen süreçte Anadolu’ya kadar uzanmıştır. Daha da açmak gerekirse Güney Mezopotamya’da Sümerlilerin kabul etmiş olduğu faiz oranları civar devletlerde de kabul görmüş hatta kendilerinden sonra tarih sahnesine çıkacak olan devletlere kadar ulaşarak aynı şekilde devam ettirilmiştir (Hudson 2000: 133; Özgüç 2005: 19; Steinkeller 1981: 126).

Sümerlilerde yüksek vergiler ve yüksek faizler nedeniyle zorlanan halk sık sık borçlanarak kredi alma ihtiyacı duymuştur. Bundan dolayı tapınakların halkı yoksullaştırdığı ve kendisine bağımlı hale getirdiği dönemlerde tefecilik çok cazip bir meslek olarak ortaya çıkmıştır. Sümerlilerde tefecilik, ipotek altına alınmış mülklere karşılık kredi veriyordu. Bu borçların geri ödenmesi özellikle hasat zamanı harici başka bir döneme denk getirilerek halk zor durumda bırakılıyordu. Dolayısıyla tefeciler herhangi bir çaba sarf etmeden ve zor durumdaki halkın, zaten sınırlı olan mülklerini kolaylıkla ele geçirmiş oluyorlardı (Hudson 2000: 140-143; Uhlig 2006: 169).

Sümerlilere ait çivi yazılı metinlerde sıkça karşımıza çıkan gümüş ile borçlanma tapınakların bir banka vazifesi gördüğünü de bizlere anımsatmaktadır. Zor duruma düşen halkın tapınağa giderek belli bir vade ve faiz karşılığında ya da yetiştirdiği ürünlerine karşılık tapınaktan aldığı gümüşler ile başka bir ihtiyacını gördüğüne dair çivi yazılı tabletler de arşivlerde mevcuttur. Bir önceki satırlarda ifade ettiğimiz tefecilik tam da bu noktada büyük bir gelişim göstermiştir. Zira tapınakların koymuş olduğu faiz oranlarının daha aşağısı ile halkı kendilerine çekmeye çalışmışlardır (Klengel 2001: 100).

Sümerlilere ait çivi yazılı tabletlerin borçlar kısmında sürekli olarak sabit faiz ifadeleri geçmektedir. Yasal sabit faiz oranına rağmen döneme ait belgelerde, gümüş borcu için istenen faiz resmi olarak % 5 ile % 28 arasında değişmekteydi. Ancak çoğu zaman %20 ile %25 arasında faiz oranları ile alışveriş yapılmaktaydı. Muhtemelen faiz oranları borcun koşullarına göre değişiklik göstermekteydi. MÖ 18. yy.da Hammurabi kanunları Sümerlilerin oranlarını aynı şekilde takip ederken MÖ 18. yy. başlarında kaleme alınan Eşnunna Yasaları küçük değişiklikler ile tapınaklara karşı halkı biraz daha koruma yoluna gitmiştir. Örneğin 1 şekel gümüşe 1/6 şekel artı 6 habbe, yani %20 verilecektir; arpada ise bir kora karşılık bir kile artı 4, yani % 33 faiz uygulanacaktır. Arpa borcu ise hasattan önce geri istenmeyecektir maddeleri konularak, tapınakların usulsüz kazançlarına kolaylık sağlayan durumların önü kesilmiştir (Klengel 2001: 140-144).

Sümer devlet otoritesi özellikle daha geç dönemlerde tapınakların halkı zor duruma düşüren eylemlerine karşı yasal düzenlemeler getirmiştir. Hatta tapınaklara rakip denilebilecek derecede halkı devletten borç almaya teşvik etmiştir. Bu sayede tapınakların daha da artacak olan gücünü engellemeye çalışmıştır.

Yaklaşık olarak MÖ 2350 yıllarında hüküm sürmüş olan Sümer kralı Urukagina, yapmış olduğu kanunlarda borçlar hukukuna da açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu kanunlarda ödeyemedikleri borçtan ötürü hapis cezasına mahkûm edilen Lagaşlıların arpa borçlarından bahsedilir. Kral Urukagina, yapmış olduğu kanunlar ile hapiste olanları affeder. Bu durum Kinal’a göre o dönemde borcunu ödemeyenlerin hapis

cezasına çarptırıldığına bir kural olduğunu gösterir (Kınal, 1983: 141). Bununla ilgili ifadeler şu şekildedir:

- | | |
|------------------------------|--|
| 1. Lipiš-bi | 1. Zorlamayacaktır (Urukagina emretti) |
| 2. Na-na-tag-gi | 2. Ödemedikleri borçtan dolayı |
| 3. Í-du ₁₁ | 3. Hapis olan |
| 4. Dumu-lagaša ^{ki} | 4. Lagaş’lıları |
| 5. Har-ra-ti-la | 5. (Borçlu oldukları) arpadan |
| 6. Gur-gub-ba | 6. Hırsızlıktan |
| 7. Nig-zuh-a | 7. Öldürmeden dolayı hapis olan Lagaş’lıları |
| 8. Sag-giš-ra-a | 8. Memnun etti |
| 9. É-hun-bi | 9. Yıkadı (Affetti) |
| 10. E-luh | 10. Özgürlüklerini koydu (Verdi) |
- (Tosun ve Yalvaç 2002: 23-28).

Sonuç ve Değerlendirme

Sümer ekonomisinde tapınaklar önemli bir konumdadır. Bu bağlamda eldeki bulgular, tapınak merkezli bir devlet görüntüsü tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Ancak mesele daha detaylı incelendiğinde tapınakların ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıktığı, ilkel modellerinde yalnızca dini vazifelerin yerine getirildiği, ilerleyen dönemlerde mali açıdan güçlenen tapınakların devlet yönetiminde söz sahibi olmaya çalıştığı, Sümerli kralları (EN, EN.Sİ, LU.GAL) etkilemeye çalıştıkları görülmektedir. Sümer tapınakları bu sayede ekonomi içerisinde etkin bir rol üstlenmiştir. Devlet içerisinde kendi mali sistemini oluşturarak zor durumda olan halkın ihtiyaçlarını ve sıkıntılarını gidermiştir. Bu faaliyetlerini gerçekleştirirken ise halkı kendilerine karşı borçlandırarak onları tapınağa bağımlı hale getirmiştir. Halktan bazı kimseleri ise köleleştirme yoluna dahi gitmiştir.

Bu açıdan bakıldığında Sümerlilerde tapınaklar devlet içerisinde devlet rolü bürünmüştür. Bütün bunların “tapınak-kenti” modelini karşılayıp karşılamadığı ise bizce pekte sağlıklı olmayıp yine de tartışmaya açık bir konu ve muammadır.

Her ne kadar Sümer tapınaklarının resmîyette ekonomiye dair bir vazifesi olmasa da devletin yedek stok deposu, finans kaynağı ve meclisi rolünü kendinde bulmuştur. Sümerlilerin oluşturduğu bu sistem ilerleyen süreçte küçük değişiklikler ile

Anadolu’ya ve batı dünyasına kaymıştır. Eski Yunan’dan Roma’ya kadar tapınaklar Sümerlilerdeki sisteme benzer bir mekanizma oluşturmuşlardır. Eranos ve Deniz kredileri gibi borç verme şekilleri Sümerlilerden öğrenildiği gibi tefecilik, sarraflık, mezatçılık, bankerlik, noterlik ve bankacılık gibi buna benzer mesleklerin en ilkel modelleri daha doğru bir ifade ile ilk çıkış yeri Sümerlilere dayanmaktadır. Walter Burkert’in “Yunan Kültürü’nde Yakınoğu Etkileri” isimli çalışmasında ısrarla belirttiği gibi gelişmiş batı aslında doğunun yansımasıdır. Batıda karşılaşılan bir sistemin ya da teknolojinin kaynağı en ilkel şekli ile doğuda aranmalıdır.

KAYNAKÇA

- COOPER, Jerrold S. (2006). Genre, Gender and The Sumerian Lamentation, *Journal of Cuneiform Studies*, 58(2): 39-47.
- CRAWFORD, Harriet (2010). *Sümer ve Sümerler*, çev. Nihal Uzan, İkinci Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- ERKIZAN, Tayfun (2009). *Tapınak*, Birinci Baskı, İzmir: Şenocak Yayınları.
- FALKENSTEIN, Adam (1974). "The Sumerian Temple City", *Monographs in History: Ancient Near East* 1(1): 784-814.
- FOSTER, Benjamin (1981). "A New Look at the Sumerian Temple State", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24(3): 225-241.
- FRANKFORT, Henri (1978). *Kingship and the Gods*, Chicago: First Phoenix Edition.
- GÜNALTAY, Şemsettin (1987). *Yakın Şark: Elam ve Mezopotamya*, Ankara: TTK Yayınları.
- HARAN, Menahem (1995). *Temples and Temple-Service in Ancient İsrail*, Eisenbrauns: Second Reprint.
- HUDSON, Michael (2000). "How Interest Rates Were Set, 2500 BC-1000 AD: Mas, tokos and foenus as Metaphors for Interest Accruals", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 43(2): 132-161.
- HUOT, Jean Louis, THALMANN, Jean Paul & Dominique VALBELLE (2000). *Kentlerin Doğuşu*, çev. Ali Bektaş Girgin, Birinci Baskı, Ankara: İmge Yayınları.
- JACQ, Christian (1999) *Ramses: Milyonlarca Yılın Tapınağı*, çev. Rıza Yalt, Birinci Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- JACOBSEN, Thorkild (1973). *The Sumerian King List*, Assyriological Studies, London: The University of Chicago First Press.
- KINAL, Füzuan (1983). *Eski Mezopotamya Tarihi*, Ankara: AÜDTCF Yayınları.
- KLENGEL, Horst (2001). *Kral Hammurabi ve Babil Günlüğü*, çev. Nesrin Oral, Birinci Baskı, İstanbul: Telos Yayınları.
- KÖROĞLU, Kemalettin (2012). *Eski Mezopotamya Başlangıcından Perslere Kadar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KRAMER, Samuel Noah (2001). *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- LANDSBERGER, Benno (1945). "Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları", *AÜDTCF Dergisi*, 2(3): 137-158.

MCCALL, Henrietta (2011). *Mezopotamya Mitleri*, çev. Bircan Baykara, Ankara: Phoenix Yayınları.

MICHAELI, Moshe (1969). “War and Society in Ancient Sumer, McGill University Department of History Master’s Thesis, Montreal.

POLLOCK, Susan (2004). *Ancient Mesopotamia*, United Kingdom.

POSTGATE, J. N. (1996). *Early Mesopotamia: Society and Economy at The Dawn of History*, New York.

RENFREW, Jane M. (1993). “Vegetables in the Ancient Near Eastern Diet”, *Civilization of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sason, , pp. 191-202, British Institute of Archaeology at Ankara.

SCHMÖKEL, Harmuth (1971). “Sümer Dini”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mehmet Turhan Özdemir, 19(1): 197-217.

STEWENS, Marty (2006). *Temples, Tithes and Taxes: The Temple and Economic Life of Ancient Israil*, New York.

TOSUN, Mebrure ve Kadriye YALVAÇ (2002). *Sümer, Babil, Asur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı*, Üçüncü Baskı, Ankara: TTK Yayınları.

UHLIG, Helmut (2006). *Tarih Başlangıcında Bir Halk Sümerliler*, çev. Nilgün Ersoy, Birinci Baskı, İstanbul: Telos Yayınları.

ÜSTÜNER, Ali Cengiz (2008). *Mezopotamya’da Sümer Uygarlığı*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

WITTFOGEL, Karl (1967). *Oriental Despotism*, London.

Makale Geliş | Received: 20.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 16.09.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.356653

Meriç AYBAR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Erzincan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Erzincan-Türkiye
Erzincan University, Faculty of Science and Literature, Department of History, Erzincan-Turkey
orcid.org/0000-0002-6541-6416
maybar@erzincan.edu.tr

Osmanlı Devletinde Kıtık ve İç Göç: 1870-1900 Arası İç Anadolu Örneği

Öz

İlk insanlarla başlayan göç olayı günümüze kadar hız kesmeden varlığını hissettirmeye devam etmiştir. Tarihte göç kavramı farklı nedenlerden dolayı ortaya çıkmıştır. Bazen bir yiyecek bulma isteği tıpkı ilk insanlarda olduğu gibi, bazen de yeni yurtlar keşfetme isteği ilk Türk devletlerinde olduğu gibi. Ya da bir deprem, bir salgın, savaş ya da aşırı nüfus artışı beraberinde göçü tetiklemiştir. Her ne sebeple olursa olsun göç faktörü kitleleri yerinden etmiş hem terk edilen yerlerde hem de yeni gidilen yerlerde kalıcı etkiler meydana getirmiştir. Göç olgusu sadece tarihi yönden değil, sosyolojik, psikolojik, coğrafi ya da daha sayılabilecek birçok alanda incelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada biz bu geniş konu içerisinde Osmanlı'nın 19. yüzyılının sonlarında kıtlıklara bağlı göç olgusunu inceleyeceğiz. Bu çalışmayı yaparken hem arşiv kaynaklarından hem de bilimsel kaynaklardan faydalanacağız.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Göç, Kıtık, İç Göç.

The Ottoman Empire Famine and Internal Migration: The Case of Internal Anatolian between 1870-1900

Abstract

Starting with the first human migration event presence felt unabated to the present day. The concept of immigration in history have emerged for different reasons. Sometimes a food find request just like as in the first person, sometimes discovering new dormitories, as well as the first Turkish State request. Or an earthquake, epidemic, war or overpopulation triggered migration in together. For whatever reason he and migration factor audiences over abandoned places affects both the new permanent places to be navigated. Migration phenomenon is not only historical way, sociological, psychological, geological examination is required in many areas to count or more. In this study, we in this large Ottoman 19th century will examine the phenomenon of migration connected to famines. While this work and archive sources and scientific sources we use.

Keywords: Ottoman, Migration, Famine, Internal Migration.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren göç faktörü kendisini hissettirmiştir. Oğuzların Kayı boyuna mensup olan bu Türkmen Devleti, kurulduğu yere yani Söğüt ve Domaniç dolaylarına gelirken çeşitli göç yollarını geçerek bu bölgeye ulaşmıştır (Gündüz 2012: 14) Osmanlı tarihi boyunca da göç kavramı ile iç içe yaşamıştır. Kuruluş döneminde fethedilen yerlere Anadolu'dan Türkmenler iskân siyasetine bağlı olarak göç ettirilirken (Uzunçarşılı 1998: 157), bu siyaset sayesinde hem devlet Anadolu'daki konar-göçer grupları yerleşik hale getirmiş hem de fethedilen yerlerde kalıcı olmayı hedeflemiştir.

Osmanlı Devleti'nde göç son dönemlere kadar genellikle kendisini iç göç olarak hissettirmiştir. Bu duruma savaşlar, isyanlar, ekonomik koşullar, vergi şartları ve eğitim gibi faktörler neden olmuştur. Duraklama döneminde Celali isyanları olarak adlandırılan ve taşrada yoğun göçe neden olan bu faktör iç göç olgusuna en güzel örneklerdendir. Sadece bu dönemlerde iç göç tabii ki etkili olmamıştır. Osmanlı Devleti güçlü bir devlet olmasının etkisini zaman zaman ülkeye gelen sığınmacılar ile yoğun bir şekilde hissetmiştir. Bu duruma örnek verecek olursak; kuruluş döneminde Timur tehdidine bağlı olarak Osmanlı'dan yardım isteyen Türkmen boyları Osmanlı'ya sığınmıştır. Ya da gerileme döneminde Rusya tehdidinden kaçan İsveç Kralı Demirbaş Şarl'ın Osmanlıya sığınması ve Rus tehdidinden kaçarak Osmanlı'ya sığınan Macar mültecileri dış göç olgusuna iyi bir örnek olsa gerektir. Osmanlı'nın son dönemi ise felaket yılları olacak, dört koldan saldırılara maruz kalan devlet aynı zamanda bu saldırılar sonucu kaybedilen topraklardan yoğun bir göç akınının yaşanmasına maruz kalacaktır. Aslında devletin kurulduğu coğrafyanın hareketli bir coğrafya olması bu göç olaylarını daha da tetiklemektedir. Aslında bugün Türkiye'nin içinde bulunduğu durumda bu hareketli coğrafyanın bir sonucu olsa gerektir. Osmanlı'nın 19. yüzyılda yaşadığı göçleri sadece toprak kayıplarına bağlamak tabii ki yanlış olacaktır. Depremler, seller, salgınlar, kuraklıklar, kıtlıklar, çekirge felaketleri, aşırı vergi artışları, iç çatışmalar, arazi yetersizlikleri ve eğitim gibi faktörlerde iç göç olgusunun son dönemde fazlası ile

yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmanın sınırları ise kıtlığa bağlı yaşanan göçler ve özellikle İç Anadolu bölgesinde alınan tedbirler oluşturmaktadır.

Kıtlık Kavramı ve İç Göç

İlk önce kıtlık kavramının tanımını yaparak başlamak istiyorum. Kavram olarak kıtlık ihtiyaç duyulan hayati mamullerin bir şekilde ortadan kalkması ve ulaşılamamasını ihtiva etmektedir. Kıtlık kavramı coğrafi koşulların yanında siyasi ve sosyal nedenlere bağlı olarak da yaşana bilmektedir. Ama bu durumun ana nedeni coğrafi faktörlerdir. Kuraklıklar, aşırı sıcaklık ya da soğukluklar, çekirge istilaları, yangınlar, depremler bu kavramın ortaya çıkışını tetiklemektedir. Ancak bunun yanında savaşlar, isyanlar, eşkıyalık gibi sosyal ve siyasal faktörlerde bu durumun ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bütün bu nedenlere bakacak olursak bu olayı bir afet olarak tanımlaya biliriz (Gül 2009: 145-158).

Osmanlı Devleti’nde kıtlık olaylarını sadece 19. yüzyıl ile sınırlamak doğru değildir. Daha önceki dönemlerde de bu olaylar sık sık yaşanmıştır. Osmanlı devletinde 16. yüzyıl ve sonrasında görülen bazı kuraklık ve kıtlık olayları şöyle sıralanabilir. 1564 Anadolu’da kıtlık yaşanmış bu nedenle 1565-67 yıllarında Osmanlı Buğday ihracatını yasaklamış, 1586 Çorum’da açlıkla karşılaşmış, 1588 İstanbul’da kıtlık, 1660 İstanbul ve Anadolu’da kıtlık görülmüştür (Tekin 2015: 330).

Kıtlık olaylarının sadece doğal yollardan olduğu da iddia edilemez. İmparatorluğun kapitülasyonlardan sonra kaderini etkileyen en önemli anlaşma olan Balta Limanı Ticaret Anlaşması İngiltere ve daha sonra hemen hemen benzer maddelerle tüm Avrupa Ülkelerine verilmiştir. Bu anlaşma ile yapılan düzenlemeler beraberinde kıtlığı getirmiştir. Görüldüğü üzere ekonominin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan bir takım olumsuzluklar da kıtlığın sebepleri arasındadır (Oğuz 2016: 530-537)

Hicri 1290-1305 (1873-1887) yılları arasında İç Anadolu bölgesinin kıtlıkla boğuştuğu bu dönemdeki yazışmalardan anlaşılmaktadır. İç Anadolu’da özellikle

Ankara başta olmak üzere Çorum, Kırşehir, Kayseri, Yozgat ve Konya’da bu kıtlıktan olumsuz etkilenmiştir. Bu durum arşiv belgelerinden de açıkça anlaşılmaktadır.

1290 (1873) tarihli Ankara Vilayetine Telgrafname ve Maliye Nezareti Celilesine Tezkire başlıklı telgrafta 1289 (1872) tarihli kıtlık nedeniyle Ankara ahalisinin içinde bulunduğu durum izah edilmekte ve Ankara ahalisine erzak tahsisi hususunda uyarılar yapılmaktadır. Ayrıca maliye nezaretinden bu konuda tedbir alınması istenmektedir (BOA, MKT, MHM 463/81, 1290.)

Kıtlık gerçekten de büyük bir afettir. İnsan aç kaldığında yapmayacağı şey yoktur. İç Anadolu’da meydana gelen bu kıtlık nedeniyle mevcut ambarlar halk tarafından yağmalanmaya başlanmış ve bu durum devleti askeri noktada bazı tedbirler alma yoluna itmiştir. Bu hadiselerin yaşandığı illerden biriside Yozgat ili olmuştur. Yozgat’ta halk açlık nedeniyle ambarlara saldırmaya başlamıştır. Bu konu arşiv belgelerinde de yer almaktadır. 1290 tarihinde Çorum Redif miralaylığına ve Büyük Asker Zabitine yazılan telgrafname suretidir başlıklı yazıda Yozgat’ta zahire azlığından bazı karyelerde ambarların yağmalanmaya başladığı haberlerinin geldiğini ve buna tedbir olarak Çorum’daki neferat-ı ihtiyatıyeden bir bölük piyadenin gönderilmesi için Seraskerlikten Çorum Redif Miralaylığına mezuniyet verilmesi istenmektedir (BOA, MKT, MHM 466/62, 1290). Aynı yazının bir nevi devamı niteliğinde olan bir başka yazıda da; Ankara Vilayet-i Celilesine başlıklı telgrafname de Ankara’da meydana gelen kıtlık ve pahalılık nedeniyle alınan tedabirin sert bir şekilde uygulanmaya devam edilmesi, ayrıca Yozgat’ta meydana gelen yağma hadiselerinin halledildiği bu nedenle halkın suhulet içerisinde tutulması gerekliliği bildirilmektedir (BOA, MKT, MHM 468/83, 1290).

Devlet Ankara dolaylarında baş gösteren kıtlıkta halkın ihtiyaçlarını gidermek için civar vilayetlerden zahire nakliyesi yapılmasına karar vermiştir. Özellikle Yozgat’ta baş gösteren hadiseler nedeniyle burada nakliye zor olsa da, yine de Yozgat başta olmak üzere İzmit ve Sivas’tan Ankara’ya zahire nakli yapılması Maliye Bakanlığına gönderilen bir tezkire ile istenmektedir (BOA, MKT, MHM 469/30, 1290).

Kuraklık nedeniyle güçleşen yaşam şartları, kuraklık sahası içerisinde yer alan halkın, kitleler halinde ve düzensiz bir şekilde göç etmeye başlamasına da neden olmuştur. Kıtık ortamının neden olduğu açlık ve gıda yetersizliği gibi yaşamı güçleştiren unsurların, ilk önce köyleri etkilediği ve kırsal kesimde bulunan insanları, şehir ve kasaba merkezlerine doğru göç etmeye mecbur bıraktığı belirlenmiştir. Göç eden halkın, gittikleri yerlerdeki sınırlı gıda ortamını tüketerek açlığın yayılma alanını arttıracığı ve güvenliği zedeleyeceği endişesiyle hükümetin, kuraklık sahasındaki göçü tasvip etmediği anlaşılmaktadır (Erlar 2012: 176). Bu durumu 1304 (1886) tarihli gönderilen bir telgrafnameden anlaşılmaktadır. Bu telgrafnamede Adana, Konya ve Ankara vilayetlerindeki kuraklık ve kıtlık dolayısıyla mevcut durum sorgulanmakta gerekli tedbirlerin alınması tembih edilmekte ve vilayetlerle yapılan haberleşme ile göçün engellenmesi hususları üzerinde durulmaktadır (BOA, DH.MKT 1432/56, 1304).

Kıtık sonucu yaşanan göçler ilk önce şehirlerin köylerinden ya da kasabalarından mevcut şehir merkezlerine doğru yapılmaktaydı. Ankara’da, Yozgat’ta, Çorum’da, Konya’da, Adana’da halk büyük ümitlerle taşradan şehir merkezlerine doğru yoğun göçler gerçekleştirmekteydiler. Ancak bu göçler hem göç eden kişilere beklediği yararı sağlayamıyor hem de mevcut merkezlerdeki ahaliyi de olumsuz etkiliyordu. Özellikle Ankara yöresinde kırsal alanlardan şehir ve kasaba merkezlerine yönelik göçler neticesinde umduğunu bulamayan halk, bu defa civar vilayetlere, buralarda da umduğunu bulamayanlar İstanbul’a doğru göç etmeye başlamıştır. Kuraklık sahasından kıtlık nedeniyle kaçanlar, bir dizi sorunu da beraberlerinde taşıdılar. Güvenliğin zedelenmesi, tahıl kıtlığının diğer piyasalarda belirginleşmesi, salgın hastalıklar ve en önemlisi de devletin vatandaşlarına sahip çıkamaması nedeniyle kamuoyu nezdinde saygınlığını yitirmesi gibi problemler bu suretle ortaya çıkmıştır (Erlar 2012: 176).

Kamuoyu nezdinde saygınlığını yitirmek istemeyen devlet ise özellikle İstanbul’a doğru yapılan göçleri engellemek için büyük çaba harcamaktaydı. Bu durum 1304 yılında gönderilen bir telgrafta şu şekilde vurgulanmaktadır. Bu telgrafta kıtlık sebebiyle İstanbul’a gitmek üzere Ankara’dan yola çıkan ve İzmit’e gelen üç yüz kadar kişinin burada misafir edilmesi iskân ve iaşelerinin sağlanması aynı şekilde

Hüdavendigâr ve Kastamonu dolaylarına gidenlerin de bu şekilde ağırlanması ve bunların dahi İstanbul’a gitmelerine izin verilmemesi istenmektedir (BOA, DH.MKT 1433/104, 1304).

Kıtıktan etkilenen yerlerden birinin de Kırşehir olduğu arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Kırşehir sancağı ve karyelerinde baş gösteren kıtlık ve buna bağlı olarak ortaya çıkan zahire yetersizliği üzerine Maliye Nezareti Celilesine başlıklı bir telgrafta kıtlık sebebiyle zor durumda kalan Kırşehir’in ihtiyacının giderilmesi için Yozgat ambarlarında bulunan zahirenin bir miktarının gönderilmesi istenmektedir (BOA, MKT, MHM 471/76, 1290).

Kıtlık afeti ortaya çıktığı yerlerde özellikle yaşlılar ve çocuklar üzerinde daha fazla etkisini hissettirmektedir bu durumda devletin bir nevi imece yöntemine başvurarak ihtiyaçların zenginler ve belediyelerce giderilmesi yolunu seçmesine neden olmaktadır. Bu durumun izahı ile ilgili 1304 tarihli bir telgrafta kıtlık çeken ve yardım talebinde bulunan bölgeler ahalisinden çocuk ve yaşlıların belediye ve zenginlerce ihtiyaçlarının karşılanması; çalışabilecek durumda olanların Göynük, Akçaşehir ve Bartın şose inşaatı amele-i mükellefiyesinde, ekonomik açıdan belli bir seviyenin üzerinde bulunanlardan muafiyet karşılığı alınacak yevmiyelerle çalıştırılması hususunda görüş istenmektedir (BOA, DH.MKT 1436/38, 1304).

Ankara vilayetinden göç eden şahıslardan Tokat yöresinde de barındırılanların olduğu hususu tespit edilerek hükümete bildirilmiştir. Konya vilayetine bağlı bulunan Mandıra, Göstenkil, Aktaş, Öyük, Palazkilikapu’dan halkın, yardım alamadığı ve gönderilen hükümet yardımına da mahallin ileri gelenleri tarafından el konulduğu için göç etmek zorunda kaldıkları bildirilmiştir. Ayrıca Kuraklık sahasından geçerek, İstanbul, Adana, Hüdavendigâr, Sivas, Erzurum vilayetleri ile Canik ve İzmit sancaklarında ve diğer bölgelerde bulunan vatandaşların, 20-30.000 civarında olduğunu tespit etmek mümkün olmuştu (Erler 2012: 181).

İstanbul’da Ankara yöresinden kuraklık nedeniyle şehre gelenlerin olduğu, bunun engellenmesi için yerel idareden gerekli tedbirlerin alması istenmekte, ayrıca

kıtık nedeniyle İstanbul'a gelenlerin sayımı yapılmaktaydı. Bu sayım sonucu bu rakamın 2.000 kişiye ulaştığı tespit edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla İstanbul gıda problemini çözemeyen insanların son ümit kapısıydı. Ama İstanbul göçmenlerini gıda sıkıntısının yanında yeni sıkıntılarda beklemekteydi. Bu sıkıntılarının başında ise barınma ihtiyacı gelmekteydi. Hükümetin göçmenler için tahsis ettiği açık cezaevi bölgesinin yanında göçmenler Yeni Cami'de mermer merdivenler ile harabe binalarda kalmaktaydı. Göçmen halkın salgın hastalık taşıması endişesinden yerel halk bu göçmenleri evlerine almakta tereddüt etmekte idi (Erlor 2012: 180).

Köylerden ve Kasabalardan vilayet merkezlerine toplanma genel eğilimiyle beraber, kent merkezinde yokluğu, yoksulluğu, açlığı ve kıtlığı dayanılmaz bir noktaya taşıyordu. Binlerce insan kıtlıktan kaçmak amacıyla (İstanbul'a kadar) uzak yerlere göç etti. Anadolu'da gittikleri yerlere salgın hastalıkları ve umutsuzlukları taşıyorlar, zahire stokları kişi başı hesaplandığı için bu yerlerde de kıtlığa neden oluyorlardı. Örneğin Adana'ya gitmek için Tarsus'tan geçenler Tarsus'u viraneye çevirdi; Tarsus halkı yaylalara kaçtı (Bayer 2013: 54).

Devlet bir taraftan göçü engellemeye çalışıyor bir taraftan da göç eden kişilerin istihdamı konusunda yeni olanaklar araştırıyordu. 1304 (1886) tarihinde sadarete gönderilen bir telgrafta, kıtlık sebebiyle Ankara'dan İstanbul'a gelen ve yevmiye ile yol yapımında çalıştırılmak üzere İzmit'e iadeleri istenen göçmenlerin sayısının aileleri ile birlikte yüz seksen kişiyi buldukları ancak bunların içerisinde çalışabilecek durumda olanların sayısının sadece altmış sekiz olduğu belirtilmekte ve bu kişilerinin ailelerinin doyurulması, ihtiyaçlarının giderilmesi hususu, gerekirse bunların İzmit'e iadesi hususunda İstanbul'dan görüş istenmektedir (BOA, DH.MKT 1433/115, 1304).

İç Anadolu bölgesinde yaşanan bu kıtlıkta gıda ve zahire ihtiyacının karşılanmasında büyük yük iki vilayetin üzerinde idi. Bu vilayetler Konya ve Adana'dır. Bu vilayetlere zahire talebinin fazla olması nedeniyle devlet buradan alımları yasaklamış daha sonra da bir kararla bu yasaktan vazgeçmiştir. Bu durumla ilgili arşiv kaynaklarında Yaver-i Ekrem hazreti padişahi devletlü Derviş Paşa hazretlerine başlıklı yazıda dile getirilerek; Konya ve Adana vilayetlerinden başka yerlere zahire ithaline

uygulanan yasağın kaldırıldığı ve durumun gazetelerde ilan edilmesi isteği yer almaktadır (BOA, DH.MKT 1518/73, 1305).

Bu duruma buğday fiyatlarında yaşanan fiyat artışlarının sebep olduğu da kaçınılmaz bir gerçektir. Arşiv kaynakları incelendiğinde devletin aşırı fiyat artışlarını kontrol altına almak için yukarıda söylediğimiz tedbirin yanında farklı tedbirler aldığı tüccarlarla fiyat pazarlığına girdiğini görmekteyiz. 1303 (1885) yılında Dahiliye Nezaretine başlıklı bir telgrafta Ankara sancağındaki kıtlık sebebi ile Buğday fiyatlarının artması üzerine Ankara valisinin riyasetinde buğday tüccarları ile yapılan antlaşma sonucu buğday fiyatlarının altı kuruşa kadar indirildiği ve tedabir-i müessireye devam edilmesi istenmektedir (BOA, DH.ŞFR 133/2, 1303).

Kıtlığın biraz hafiflemesi üzerine göç edenlerin geri gönderilmesi meselesi ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Ankara sancağından İstanbul’a göç edenlerin geri iadelerinin sağlanması ve tutuklu bulunanlarında iadeleri sırasında gerekli tedbirin alınmasına özellikle dikkat edilmiştir (BOA, DH.MKT 1515/61, 1305). Kuraklık sahalarından göç eden halkın, memleketlerine iadeleri esnasında da bazı zorluklarla karşılaşmıştır. Kıtlık etkisini tam olarak yitirmediğinden geri göç ettirilenlerin yeniden göçe başlaması tehlikesi bulunmaktaydı. Bun- durumun en güzel örneği Ankara’da yaşanmaktaydı. Keskin Kazası ve Karaburun Köyü ahalisi gıda sıkıntısı yaşamaya devam ettikleri için yeniden göçe kalkışmışlardır. Bunun üzerine devlet bazı tedabir almak zorunda kalmış öncelikle bu ahaliye çift hayvanı ve hububat tedarik edilmeye çalışılmıştır (BOA, DH.MKT 1515/61, 1305).

Göçmenlerin iadeleri için gerekli mevsim şartları oluştuğunda yeni bir problemin baş gösterdiği tespit edilmiştir. Göçmenlerin iadesini üstlenen askeri birliklerin ve göçmenlerin yolculuk boyunca tüketecekleri gıda malzemelerinin masraflarının karşılanması güçlüğü, yerel idarelerin de yardımıyla çözülmeye çalışılmıştır. Sadece İplikhane de bulunan göçmenlerin iadesi için harcanan nakliyat masraflarının miktarı 8.835 kuruşa ulaşmıştır (BOA, DH.MKT 1515/61, 1305).

Göçmenler için bedava yolculuk imkânı, beraberinde bazı yolsuzluk olaylarına da zemin hazırlamıştır. Örneğin İnebolu kazasına bağlı Hoşalay Köy’ünden olup İstanbul’da bulunan Fatma Hatun adlı bir kadın, kuraklık nedeniyle İstanbul’a göç ettiğini ve İnebolu iskelesine kadar bedava nakledilmesini talep etmiş ancak yapılan tahkikat neticesinde şahsın, yanlış beyanda bulunduğu tespit edilmiştir (Erler 2012: 188).

Sonuç

19. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde meydana gelen kıtlık ülke genelinde büyük sıkıntı meydana getirmiştir. Bu sıkıntının İç Anadolu için etkisi de büyük olmuştur. Kıtlık sonucu gıda sıkıntısı yaşayan halk yerlerini, topraklarını terk ederek bir bilinmez peşinden gitmiştir. Umut için çıktıkları bu yolculuklarda umduklarını bulamamışlardır. Hem göç ederken hem de devletin tedbirleri ile geri döndürülürken büyük sıkıntılar yaşamışlardır. Geçmişimizde yaşanan bu sıkıntılar günümüzde yaşanan aynı hadiseler için birer örnek teşkil etmektedir. Geçmişini iyi anlamak ve analiz etmek bugün yaşanan ve ya yaşanma ihtimali olan benzer olaylar için tedbir almayı kolaylaştıracaktır. Ülkemiz içinde bulunduğu coğrafi konumun etkisini her dönem hissedecektir. Tarihimizde yaşadığımız bu iç göç olayları günümüzde de devam etmektedir ve devam edecektir. Bizlere düşen bugün yaşanan olayların çözümüne odaklanmak ve geçmişte yaşanan acıların benzerlerinin yaşanmasının önüne geçmektir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

BOA, MKT.MHM, 463/81-466/62, 468/83, 469/30, 471/76, 12908/

BOA, DH.MKT, 1432/56, 1433/104, 1433/115, 1434/6, 1436/38, 1515/61,
1518/73, 1533/67

BOA, DH. ŞFR, 133/2, 1303

Araştırma Eserleri

BAYAR, Yener (2013). *1873-1875 Orta Anadolu Kıtığı*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

ERLER, Mehmet Yavuz (2012). *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık Olayları*, İstanbul: Libra Yayınevi.

GÜL, Abdülkadir (2009). “Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık Erzurum Örneği”, *Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(9): 145-158.

GÜNDÜZ, Tufan (ed.) (2012). *Osmanlı Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

OĞUZ, Ahmet (2016). “19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Yozgat'ta Açlık Kıtık ve Zahire Ticareti”, *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu*, ss. 530-537.

TEKİN, Saadet (2015). “19. Yüzyılın Sonu 20. Yüzyılın Başlarında Batı Anadolu'da Yaşanan Kuraklık Olayları”, *International Journal of Social Science*, 33: 329-341.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı (1998). *Osmanlı Tarihi*, I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

وزاره امور	سوریه	سوریه	سوریه
۵۲۵	صحت	۱۱	مکتوبه
مضامین خفته در اینجه			
عمر بنو	تیمور		
۱۱	۱۱		

قطره خیره انچه در رکبیه کلکده اردو مهاجرت نکالده و قیامده خفت
بسیارده نه مهاجرت اهنم اولنه انچه درین اوله وافر بایزده جهه انانیزه
صورت نقاشی و نقیصه خفت بینه سینه نه جنت ابع اناصلت سید بزرگده
ادقصر و مع مایه ایینه مایه نه جمره خفت بینه ایضا تیفینه اولده بیه

در بواج بیه بیدر انادر زنده در بیه در بیه در بیه

قسنه و دلائل کونیه بیه
الرحم بیه بیاثر مفعله دله دغل ابرم
له حاله انقای نفضیه منلا ابرو و نفع
اهبیتنه خدو اخیلا اولده ملادین بولنه
ادینه اطلال

OSMANLI ARŞİVİ
DH. MKT
1434 | 6 |

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

اوردو نومبر ۱۸۷۰	سوری اسی	نسوبه نامی	عمر نومبر	تیمور نامی	عمر نومبر
۵۲۵	صحت	۱۱	مورخ	۱۸۷۰	۱۱
موضوعات وقتہ در تہجہ					
قطرہ خیر، انقہ نہ رکیبہ کلمہ اولہ ماہجینک سفالہہ وقارہہ صنف بعینہ نہ ماہجہ اھم اولن انقہ ویزو اولہ واقف بایزیرہ مہلہ انفاہنقہ مورہ نقارہہ و تقیرہ صنف ہنک سیکہ فدجرت ایچ اخاصل شدہ ذیلہ صنف ادھور و مع ماہ ایچہ صنف نہ ہجرہ صنف بایزیرہ ایضاً سفالہہ دیوایت بصرہ بیدیر اخازر زوسہ در بایزیرہ قلمہ دولایک کوسویدی بایزیرہ الجرم بدہ بایزیرہ صنف دلہ دھن اہم لکھالہ ایضاً صنف صولا امور صنف ماہیت نہ خدو اخازر اولہہ مدارق بولہ ادینہ اصحاب					
OSMANLI ARSIVI DH. MKT 1434 6					

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

اداره نوری	سودی آبی	سویقه نوری	نصفه نوری	عمود نوری
۵۸۴	هفت	کوتلر	صفه نوری	نصفه نوری
۲۱				

فقط زده ادره عدد اهل سینه در تمام اسخاص عتد و موزیدد و حق نوری النجا
 کدرک استعانه ایلک اولدورنه نانی نوزک ایش دیکور اقدار نوزک صیانه
 در عتد نانی و موزیدد ایشا موقیدد اعتر و نفاذیه نانی نانی
 در عتد نانی در دست ان ادره کونیک و قیسه در بابله نوری نانی نانی
 و بیوز غرضه نیاچ اقسام رکن و بینه اقسام اصحابه و سویه اع غرضه نیاچ
 عفا و بیوز نوری غرضه نیاچ نیاچ نیاچ و بیوز اع غرضه نیاچ ایلک و رکنی
 و بیکری کیدر نیاچ عتد و بینه ص قده ادره عتد تکلفه نوری ایلک موز
 اهل جقدی بیوز نانی نانی نانی نانی و بینه نوری نانی نانی
 در دست ان ادره کونیک و قیسه در بابله نوری نانی نانی نانی
 اعصای بن نانی نانی نانی نانی و بینه نوری نانی نانی نانی
 تخیف اصحابه یک بون ماری اهل صف نانی نانی نانی نانی نانی
 ایلک ایبینه و نانی نانی نانی نانی نانی نانی نانی نانی نانی
 نانی و صوره موز نانی نانی نانی نانی نانی نانی نانی نانی

OSMANLI ARŞİVİ
DH. MKT
1436 38 1-1

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

اداره منتهی	سوی همی	سوی طبعی	با در اکریم خلیفه در شاهی دولت و در دولت شاه خلیفه	صاحب	رجوع	تیمی ناچی	محمد مهدی
۵۷۴	سقا	بکوش		سینه		۶ شنبه	۶ شنبه

خط زده که نویسنده در پهلوی ذیل از عورده خلیف قصر فیاض علی پو در بلوچستان اوستان
زارک عور اجرتیه منتهی بولده نسبت و انبار اولیفته عید اولیج بعد افادیه
و ده نواز حاکم انقا ولایت حیدر سنده جویا انقا نمانده لقا صوب علی
صبر باره ایسای فتنه اوضه مانه نظر اقتضای انقا و انبا
علیه داور باره اولیج

OSMANLI ARŞİVİ
DH. MKT
1533 67

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

سنة في ١٨٨٥ م Le 1888 م في سنة
 وصول نومروسي ٢٠٦١ N° d'arrivé
 دقيقة ساعت h. m. du
 ارسال ١٢ ٥٠
 Réexpédié à
 مأمورك امضایی
 Signature de l'employé
 L'Etat n'accepte aucune responsabilité à
 raison du service de la télégraphie.
 Signature de l'employé
 De Pour الى عن انق

محل نومروسي	عدد كلمات	غروب	محل تاريخي	ساعت	دقيقة	روز وياشب	طريق	اشارات مخصوصه
No du dépôt	Nombre de mots	Group	Date du dépôt	Heure	Minutes	Matin ou soir	Voies	Indications non taxées
١٨١	٢٥١	٢٦٦	٢٥	٩	٠	م	.	سما

راخونق ره جلیسته

توا واقفونه	کویونه	بوشنه و لوتیه	شهر صیغ
٢٤٤٢٧٧٦٦٩	٢٥٦١١	٢٤٤٢١١٦٥١	٦٨٦٩٨
از هانه	اندره	طبروز	معاذ الله طار ایشا
١٦٢٤٦	٢٤٣٥١	٢٤٢٦٩	١٦٩٦١
اولاده	مدرسه	٢٤٢٦٩	خط و خط
١٩٦٤٦	٢٤١٨٧	٢٤٢٦٩	کونیندی و مایلیخ
انق نومه	بوسه نبار اخطیه اجلیسته زوم	٢٤٢٦٩	توقله تقصیر عصر اولدی بو حوالی
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	باغچه بقده
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	ارنق
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	اصد لریه
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	یا رطف
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	دقتنه
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	نور سینه
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	بوزق فور سینه جمل لریه تحت ریش
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	اوله ره انق قوناننده ارطه ولایتی و مجرایه مملکته و کس بر مجری عمومی عقد
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	اوله ره مذکره عقیده اجلیسته ملک بالانجار و بللاره قار و حین اول باول
٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	٢٤٢٦٩	یازیرنه نطقه بولنامه

OSMANLI ARŞIVI
 DH.ŞFR
 133 2 1-1

2722

Makale Geliş | Received: 10.07.2017
Makale Kabul | Accepted: 15.08.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351357

Seda ÖZSOY

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0002-2473-4258
sedazsy@yahoo.com.tr

Hitit Döneminde İnşa Edilen Su Yapılarının Bilimin Tarihsel Gelişimi Açısından Değerlendirilmesi

Öz

Su, tüm canlılar için vazgeçilemez ve ikame edilemez olması itibarıyla büyük bir öneme sahiptir. Mezkûr vazgeçilmezlik dolayımında medeniyetlerin ilk kurulduğu yerlerin su kenarlarında bulunması dikkate değerdir. Kadim felsefe geleneğinde de evrenin ilk ilkesinin su şeklinde kabul edilmesi, suyun, içinde her şeyin hayat bulduğu bir yapıya sahip olduğunun benimsenmesinden ileri gelir. İnsanlık tarihi boyunca suya yaşamsal niteliği haiz olmasının yanında manevi anlamda kutsallık atfedilmiştir. Bu çalışmada, Hitit döneminde inşa edilen su yapılarının salt mimari ve dini açılarından değil, aynı zamanda bilim ve teknoloji tarihi açısından da ne ölçüde önemli görüldüğü ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Su, Hititler, Su Yapıları.

Evaluation of Water Bodies which Constructed in Hitit Period in Terms of Historical Development of Science

Abstract

Water is essential and unsubstitutional for all living creatures. For that reason it is remarkable that the places where the civilizations were first established are also on the water's edge. In the tradition of old philosophy was accepted the first instance of the universe as water because everything energize in the water. Throughout human history people attributed holiness to the water. In this study, it is evaluated that water bodies which were constructed in Hittites term, are very important not only from architectural and religious but also scientific and technological aspects.

Keywords: Water, Hittites, Water Constructions.

1. Giriş

İnsanın tarih öncesi dönemlerden başlayıp günümüze kadar uzanan serüveninin belirgin yönünü, doğayı tanıma ve onu kontrol altına alma güdüsü oluşturmaktadır. Bu güdüyle şekillenen davranışları ekseninde insan, uygarlaşmanın da ilk adımlarını atmıştır. Uygarlaşmanın başlangıcının ise insanın gereksinimlerine bağlı olarak büyük nehirlerin kıyısında gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bütün canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için en temel gereksinim maddesi olan su, insanların yerleşme yerleri olarak seçtikleri coğrafyanın karakteristiğini meydana getirmiştir. Asya’da İndus ve Ganj, Afrika’da Nil, Kuzey Amerika’da Mississippi, Güney Amerika’da Amazon ve diğer birkaç büyük nehir, uygarlığın başlatıldığı ve devam ettirildiği alanlar olarak tarihte yerlerini almışlardır. Buna koşut olarak insan yaşamı için en elverişli yerleşim bölgelerinden biri de Anadolu olmuştur. Farklı coğrafyalardan göç alan ve “uygarlığın beşiği” olarak nitelenen Anadolu; Hitit, Urartu, Frig ve Lidya Uygarlıklarına ev sahipliği yapmıştır.

Bilindiği üzere Anadolu topraklarının gelişmesine katkı sağlayan önemli yerleşimcilerden biri Hititlerdir. MÖ 2000 dolaylarında Anadolu’da yaşam alanları kurmaya başlayan Hititler, tarım ve hayvancılığa dayanan ekonomileriyle gelişmiş bir siyasi yapı oluşturmayı başarmışlardır. Siyasal iktidarın dinsel unsurlar üzerine temellendiği bir düzeni temsil eden Hititler, kentlerini ve tapınaklarını salt yaşamsal önemi dolayısıyla değil, aynı zamanda dini açıdan da değer arz eden su kaynaklarının yakınlarına kurmuşlardır. Bu doğrultuda Hititler, Anadolu’da karşımıza çıkan ilk su yapılarını meydana getirmişlerdir çünkü su, yaşamın olduğu kadar arınmanın da ilk şartıdır. Bu çalışmada, Anadolu’da önemli bir konuma sahip olan Hitit Uygarlığının kurmayı başardığı baraj, su toplama havuzu ve su anıtları gibi su yapıları incelenmeye çalışılacaktır. Buradaki temel amaç, Hititlerin yaşadıkları koşullar ekseninde bilim, teknoloji ve mühendislik alanlarında hangi düzeyde olduklarının, böylece Anadolu’nun farklı kültürler aracılığıyla nasıl şekillendiğinin ve bu coğrafyada yaşamış olan toplulukların bıraktığı mirasın neler olduğunun ortaya konmasıdır.

2. Hitit Uygarlığı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme

Konunun bağlamı açısından Anadolu'nun o yıllardaki durumunun ve Hitit Devleti'nin başlangıcından itibaren nasıl yapılandığının kısaca serimlenmesi faydalı olacaktır. Tarihsel gelişim seyri açısından konuya yaklaşıldığında Antik Dönem boyunca Anadolu'nun pek çok farklı coğrafyadan göç alan bir bölge olduğu belirginlik kazanır. Akad kaynaklarına Anadolu'nun *Hatti Ülkesi* olarak geçmesinde etken olan ve MÖ 2500 ile 1700 yılları arasında burada yaşayan Hattiler, MÖ 3000 yılının sonlarında buraya yerleşen Hurriler, MÖ 2300 civarında Balkanlardan gelen Luviler, yine aynı dönemde Kuzey Anadolu'ya yerleşen Palalar ve Sinop yakınlarında yaşadıkları dışında haklarında detaylı bilgi olmayan Kaşkalar bölgenin ilk yerleşimcileridir. Hititlerin yazılı metinlerinden elde edilen bilgilere göre MÖ 2000 yılında Anadolu'da, bu topluluklar dışında varlık gösteren başkaları da mevcuttur. Bunlar; Arzawa, Willusa, Mira-Kuwaliya, Appawiya, Walma, Zippasla-Hariati, Karsika, Lukka, Masa, Ahhiyawa ve Seha Nehri ülkeleridir.¹ Bu nedenle MÖ 2000 dolaylarında buraya gelen Hititlerin, bölgede daha önce yaşamaya başlayan bu topluluklarla karşılaştığı ve bunlarla kaynaşarak bir uygarlık oluşturduğu söylenebilir. Anadolu'ya nereden göç ettikleri tam olarak bilinmeyen Hititlerin, Hint-Avrupa kökenli bir kavim olduğu ileri sürülmektedir. Burada henüz yazı kullanılmadığından konuya ilişkin üretilen tezler, arkeolojik bulgulara dayanmaktadır. Ancak bu halkın, Anadolu'ya ticari faaliyetler aracılığıyla yazı dâhil birçok kültürel unsurun aktarılmasında etkin olan Asur Ticaret Kolonileri döneminde burada yaşadığı kabul edilmektedir. Kızılırmak'ın güneyinde Kaniş ya da Neşa adı verilen bölgede ilk yerleşimlerini kuran Hititler, Hatti topraklarını ele geçirerek yayılmaya çalışmışlardır. Kaniş'te yapılan kazılarda, Asur kolonileri dönemindeki Anadolu'nun mimari yapısını yansıtan ve *karum* adı verilen ticaret merkezleri ile *vabartum* olarak bilinen kervansaraylar bulunmuştur. Böylece ticari faaliyetler ve kültürel etkileşim ekseninde şekillenen coğrafyada, Çorum ilinin

¹ Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: KINAL, Füzuran (1991). *Eski Anadolu Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

güneyinde yer alan *Hattuşaş*'ı başkent olarak belirleyen beylikler tarafından Hitit Devleti'nin temelleri atılmıştır (Akurgal 2005: 53; De Martino 2003: 31-76).²

Anadolu'nun çok parçalı yapısının içinde Hititlerden önce de siyasi birliği sağlama ve merkezi bir devlet oluşturma girişimleri olmuştur. Kuşşara kralı Pithana (MÖ yaklaşık 18. yüzyıl) ve oğlu Anitta, Orta Anadolu'daki şehirleri ele geçirerek Kaniş'i başkent yapmıştır. Pithana hakkındaki bilgiler kendisinden sonra kral olan oğlu Anitta'nın kaleme aldığı metinlerde yer almıştır. Başarılarından dolayı *Rubaum Rabum* (Krallar Kralı) olarak bilinen Anitta, birçok isyanı bastırması ve giderek güçlenmiştir (Alp 2001: 58). Hititlerin ataları olarak gördükleri Anitta ve Kuşşaralılardan sonra başkenti Hattuşaş'a taşıyan Hattuşili I, MÖ 1650 ile 1620 yılları arasında devletin kralı olmuştur. Hattuşili I, ülke topraklarının genişletilmesinin yanında kültürel olarak gelişmenin de önünü açmıştır. Böylece koloni dönemindeki kültürel unsurlarla diğer Anadolu toplumlarının kültürünün bir sentezi olarak şekillenen Hitit kültürü; çoktanrılı dini yapısı, anıtsal mimari tarzı, çiviyazısı ve hiyeroglif yazısıyla dönemin özgün örneklerinden biri haline gelmiştir. Bu dönemin koşulları hakkındaki bilgiler ise Hattuşili I'in vasiyetnamesinde ve Eski Krallık Dönemi'ni anlatan *Telepinus Fermanı*'nda aktarılmıştır. Hattuşili I'in ölümünden sonra yerine torunu Murşili I geçmiş ve MÖ 1620 ile 1590 arasındaki dönemde devleti yönetmiştir. Kuzey Suriye'deki Halep Krallığı'nı yıkan Murşili I, o zamanların en önemli kültür merkezleri olan Mari ve Babil'i zapt ederek MÖ 1550'de I. Babil Sülalesine son vermiş ancak bir suikast sonucu hayatını kaybetmiştir. Kralın ölümünün ardından MÖ 1590 ile 1525 yılları arasında taht kavgalarıyla geçen bir kaos dönemi yaşanmıştır. Burada belirtilmesi gereken diğer bir önemli nokta da *tavananna* (ana kraliçe) adı verilen kraliçelerin ülke yönetiminde etkili olduğudur. Kral olmadığı zamanlarda onun yerine vekâlet eden, kralların mühürlerine adları yazılan ve kralın başrahip olmasından dolayı kendisi de başrahibe olan tavanannalar da taht kavgalarına müdahil olmuştur (Akurgal 2005: 118).

² Ayrıca konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: MACQUEEN, J. G. (2001). *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*, çev. Esra Davutoğlu, Ankara: Arkadaş Yayıncılık, ss. 39-57; GURNEY, Oliver Robert (2001). *Hititler*, çev. Pınar Arpaçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, ss. 25-56.

Eski Krallık Dönemi'nin MÖ 1525 ile 1510 arasındaki son kralı, Telepinus'tur. Telepinus Fermanı ile tanınan kral, yönetimi devralacakların soy esasına dayalı olarak seçilmesini öngören veraset yasalarını hazırlamış, taht mücadelelerine son vermeye ve ülke sınırlarını güvence altına almaya çalışmıştır. Ölümünün ardından ise yine taht kavgaları devam etmiş ve siyasi karışıklıklar artmıştır. Bu yıllarda yaşananlar ve Tuthaliya I'nın MÖ 1400'lerde tahta çıktığı zamana kadarki sürece ilişkin bilgiler oldukça sınırlıdır ancak bu kralla birlikte Hitit Devleti'nin yeni bir döneme girdiği söylenebilir (Ponting 2011: 149). Bu yüzyılda Tuthaliya II, Arnuwanda I ve Tuthaliya III'ün mensup olduğu hanedan yönetiminde etkin oluncaya kadar devlet, önemli ölçüde güç kaybetmiş durumdadır. Hitit'in etkisinin azalmasından faydalanan Hurriler, Mitanni Devleti'ni kurmuştur. Takip eden yıllarda hanedanın yönetiminde Hititler, yeniden canlanmaya ve kaybettikleri toprakları geri almaya başlamıştır. Tuthaliya II (MÖ 1460-1440), ülkenin yakın doğudaki çıkarlarını korumayı başarmış ve yazılı kaynaklarda Hattuşili I, Murşili I ve Şuppiluliuma I gibi en önemli dört Hitit kralından biri olarak yer almıştır. Tuthaliya II'den sonra Hurrilerle iyi ilişkiler kurmaya çalışan Arnuwanda I (MÖ 1440-1420) ve kuzeyde Kaşka, güneyde Arzawa ile güneydoğuda Halep krallıklarına karşı ülkesini savunan Tuthaliya III (MÖ 1400-1381) krallık yapmıştır. Ardından Hititlerin en güçlü ordu komutanı ve en başarılı devlet adamı olarak kabul edilen Şuppiluliuma I (MÖ 1380-1345) göreve gelmiştir. Kargamış ve Halep'i ele geçirerek oğullarının yönetimine veren kral, Mitanni ve Amurrular ile dostluk kurmuş ve sonunda Hurri ülkesini yenmiştir (Akurgal 2005: 69-80). Şuppiluliuma I'in veba salgınında ölmesinden sonra sırayla Arnuwanda II (MÖ 1346-1345), Murşili II (MÖ 1345-1315), Mutavalli (MÖ 1315-1282), Murşili III (MÖ 1282-1275), Hattuşili III (MÖ 1275-1250), Tuthaliya IV (MÖ 1250-1220), Arnuwanda III (MÖ 1220-1200) ve Şuppiluliuma II (MÖ 1200-1190) kral olmuştur.

Hitit tarihinin en önemli olaylarından biri olan *Kadeş Savaşı*, bu krallardan Mutavalli döneminde yaşanmıştır. Hititlerin hüküm sürdüğü yıllarda mücadele etmek zorunda kaldıkları sorunların başında Kaşkalar ve Mısırlılar ile yaşadıkları dış ilişkiler gelir. Kaşkalar, sürekli olarak Hitit topraklarına saldırmışlar, Mısırlılar ise Hitit

Devleti'nin egemenliğinde bulunan Suriye'yi ele geçirmek istemişlerdir. Başkenti Hattuşaş'tan Adana civarındaki Dattaşa'ya taşıyarak mücadele stratejisi geliştiren Mutavalli, MÖ 1285 dolaylarında Mısır ile Kadeş Savaşı'na girmiştir. Mısır hükümdarı Ramses II'nin (MÖ 1290-1224) komutasındaki orduyla karşılaşan Hitit ordusu arasında yaşanan savaş, iki taraf için de ağır kayıplara neden olmuştur. Bunların üstesinden gelebilmek için krallığı zamanında Hattuşili III ise Mısır ile o güne kadar geciken *Kadeş Antlaşması*'ni imzalamıştır. İnsanlık tarihinin ilk yazılı antlaşması şeklinde kayıtlara geçen antlaşma ile iki ülke arasında savaş yapılmaması ve yardımlaşmaya dayalı iyi ilişkiler geliştirilmesi yönünde kararlar alınmıştır. Yaşanan sürecin ardından kral Şuppiluliuma II döneminde, Hitit Devleti sonuna yaklaşmıştır. MÖ 1200'lerde *Ege Göçleri* adıyla bilinen göç dalgası, Anadolu topraklarının büyük ölçüde tahrip edilmesine neden olmuş ve Anadolu'da güçlü bir yönetim kuran Hititlerin çöküşünü getirmiştir. Ancak MÖ 1200'den 650 yılına kadar Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Mezopotamya'da Hitit kültürünü sürdüren küçük krallıklar (Geç Hitit Devletleri) oluşturulmuştur (Akurgal 2005: 195; Ponting 2011: 150-151).

Hint-Avrupa dil grubunun çeşitli lehçelerinin konuşulduğu Hitit Uygarlığı, tarım ve hayvancılığa dayanan ekonomisiyle gelişmiş bir siyasi yapı kurmayı başarmış ve *tabarna* unvanı alan kralların, *tavannana* olarak bilinen kraliçelerin ve soylulardan oluşan *Pankuş* (ya da Panku) meclisinin yönetiminde feodal bir devlet olarak hüküm sürmüştür. Ülke topraklarının geniş olması nedeniyle var olan farklı dini inançlara karşı oldukça hoşgörülü bir ortam oluşmuş ve daha sonra Helen ile Roma Uygarlıklarında karşılaşacağımız *sinkretik* yani birçok dinin kaynaşmasıyla şekillenen çoktanrılı bir inanç sistemi meydana getirilmiştir. Diğer uygarlıklar tarafından devam ettirilen bu sistem dolayısıyla Anadolu toprakları *Bin Tanrı İli* olarak anılmıştır. Hititler, dinin yanı sıra Hatti, Hurri ve Mezopotamya etkisi görülen bir mitolojiye de sahiptir ve bu mitolojik unsurlar ekseninde *kyklop* adı verilen, çok büyük taşlardan oluşan mimari eserler inşa etmişler, sanatsal açıdan önemli olan tanrı ve tanrıça heykelleri yapmışlardır. Bu dinsel ve mitolojik esinlemeler, kültürel unsurlar kadar mimari çalışmaların da şekillenmesinde etkili olmuş ve pek çok yapı, dini referanslar

çerçevesinde inşa edilmiştir. Benzer bir yaklaşım tarzı suyla ilgili yapıların meydana getirilmesi noktasında da karşımıza çıkmaktadır.

3. Hitit Uygarlığında Su Yapıları ve Bunların Bilim Tarihi Açısından Önemi

Hititler açısından su, salt fiziksel gereksinimlerin giderilmesi için değil, aynı zamanda dini ritüellerin de önemli bir parçası olarak kullanılmıştır. Çoktanrılı inanç sistemi ekseninde, her bir tanrıyı sunulan kurbanlar ve dinsel şöenlerle memnun etmenin yanı sıra tanrıların gazabından korunmak için arınmanın sağlanması da değer arz etmiştir. Arınmanın ön koşulu ise tanrıların huzuruna çıkarken bedensel yönden temizlenmiş olmaktır. Su kültü bağlamında bedenin, yaşanılan yerin, kullanılan eşyaların temizlenmesi için başat unsur olan su, kutsal olarak kabul edilmiş ve buna koşutlukla tapınakların yanına kutsal havuzlar inşa edilmiştir. Sadece yaşam alanları değil, tapınaklar da kutsal kabul edilen nehirlerin yanına kurulmuştur. Ayrıca her coğrafyada görülen kıtlık ve kuraklık tehlikesine karşı günlük kullanımın ve dini amaçların dışında suyun saklanması sağlayacak depolar, havuzlar, sarnıçlar, kanallar, pınar odaları ve barajlar yapılmıştır. Böylece suyun, hem Hititlerin yaşadığı bölgenin şekillenmesi adına işlev üstlendiğini hem de uygarlığın değerler sistemi içinde önemli bir konumda bulunduğunu söylemek mümkündür. Örf ve adetler, hukuk ve din anlayışı suyun değerine ilişkin hükümlerle tesis edilmiştir.

Bunun en belirgin örneklerinden biri su ordalidir. Hititlerden önce de Anadolu ve Mezopotamya’da geçerliliğini koruyan prosedürlerden biri olan su ordali, bir tür yargılama tarzına işaret eder. Kişinin işlediği suçun tespitiyle gerekli görülen cezanın uygulanması aşamasında suçlunun suya atılarak infazın gerçekleştirildiği bir yöntem söz konusudur. Eğer suya atılan bir kişi, sudan çıkmayı başarırsa suçsuzluğunu kanıtlamış olur ancak bunu başaramazsa tanrıların onu aldığı kabul edilirdi. Hitit hukukunda yer alan “Kral bir konuda kızdırılırsa bütün mutfak personeli nehre girecek. Kim suçsuz ise kralın görevinde kalacaktır. Fakat kim suçlu bulunursa ben, büyük kral onu

istemeyeceğim. O eşi, karısı ve çocuklarıyla ölüm cezasına çarptırılacak.” (Süel 2012: 311) şeklindeki hüküm, cezanın nasıl uygulandığı ile ilgili veriler sunar. Aslen hukuk kurallarının yazılı hale getirilmesinden önce teamül doğrultusunda işletilen bu yapı, suçlunun tüm ailesiyle birlikte cezalandırılacağını da karara bağlamıştır. Diğer yandan tanrılar tarafından cezalandırılmamak için arınmanın sağlanması adına kullanılan su, inanç sisteminin de bileşenlerinden biridir. Su kültü bağlamında ağız temizleme, tövbe etme, bedensel ve ruhsal arınma gibi unsurların Hititlerin önemli yerleşim merkezlerinden olan Şapinuva (Ortaköy-Çorum) kökenli olduğu bilinmektedir. Şapinuva’da ortaya çıkan ve buradan tüm Hitit Uygarlığına yayılan ritüeller, *itkalzi* ve *itkahi* kutsal metinlerinin okunmasıyla başlar, ardından tanrılar için kurban sunulur ve kurban sunan kişi, rahipler tarafından yıkanır (Murat 2012: 127-128). Böylece ruh ve beden arındırılır ve kutsallık atfedilen su, önemli bir işlevi yerine getirmiş olur.

Su ordali ve su kültü, Hitit Uygarlığı için hukuki ve dini açılardan suyun nasıl değerli olduğunu ispatlayan ritüelleri ve normları kapsar. Bunlar, toplumsal yaşamın düzenlenmesinde rol üstlendikleri kadar gündelik hayata yönelik gereksinimlerin karşılanmasına yardımcı olan baraj, su toplama havuzu, kanallar ve su anıtları gibi su yapılarının meydana getirilmesini sağlamışlardır. Bu ekseninde bilimin gelişim seyri içinde ele alındığında su yapılarının bu toplumun ilerleme düzeyi hakkında önemli veriler barındırdığı daha görünür olacaktır. Bunun en belirgin nedeni, talebi süreklilik arz eden suyun, yaşamın her alanında mevcut öneminin yanında bilim ve teknolojinin gündelik pratikler üzerinden nasıl yapılandığını da ortaya koymasından ileri gelmektedir. Esasen su yapılarında gözlemlenen ileri düzey -tarihsel koşullar bağlamında değerlendirildiğinde dönemin su yapılarının mühendislik bilgisi bakımından oldukça ileri bir düzeye işaret ettiği açıktır-, edinilen bilgilerin bilimsel ve teknolojik olarak nasıl sistemleştirildiğinin göstergesidir. Bu doğrultuda Hitit kentlerinde suyun kullanılması ve saklanması yönünde oluşturulan yapıların, su yönetimi konusunda ortaya çıkan gelişmelerin bir ürünü olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Kentlerde, kayalıkların içine fiçi biçiminde oyulmuş sarnıçlar, yağmur sularının toplanmasını ve dağıtılmasını sağlamıştır. Genellikle tapınak kenarlarına inşa edildiği görülen havuzlar

da suyun toplanması ve aynı zamanda dini törenlerin gerçekleştirilmesi işlevlerini yerine getirmişlerdir. Tapınaklara ve evlere su tedarikiyle ilişkilendirilen pınar odaları ve pis suları atıp temiz suları biriktiren su tekneleri dikkate değer yapılardır.

Yapılan kazılar sonucunda ulaşılan tabletlerden edinilen bilgiler ışığında, Hititlerin suyla ilgili yapılar inşa etme konusunda başarılı oldukları belirginlik kazanmaktadır. Bu bölgede -özellikle Çorum iline bağlı Alaca Höyük civarında- 1930’lu yıllardan itibaren Prof. Dr. Remzi Oğuz Arık, Prof. Dr. Aykut Çınaroğlu, Dr. Hamit Zübeyr Koşay ve Mahmut Akok yönetiminde gerçekleştirilen kazılarda, bu yapılar hakkında önemli bulgulara ulaşılmıştır. Bölge ve iklim şartlarına uygun olarak oluşturulan bu yapılar, Hititlerin altyapı çalışmalarını önemsediklerini göstermektedir. Suyu saklamak amacıyla yapılan depoların yanında, buralardan yaşam alanlarına suyu taşımak için kullanılan kanallar da dikkate değerdir. Depolardan alınan suyu pişmiş topraktan yapılmış silindir şeklindeki borularla evlere taşıyan kanallar, o dönemin bilim ve teknolojisi hakkında veriler sunmaktadır. Ayrıca buraların pisliklerden korunması, yılda en az bir kez temizlenmesi, sulama sisteminin bozulmasına sebep olanların cezalandırılması gibi konularla ilgili çeşitli belgelerden edinilen bilgiler, Hititler için su sisteminin önemini göstermektedir (İnal 2009: 17).

Bu yapıların en güzel örneklerinden biri olan barajlar, günümüze kadar sağlam kalabilmiştir. Bunlar; Çorum Alaca Höyük’teki Gölpınar, Kayseri Pınarbaşı yakınlarındaki Karakuyu, Konya Kadınhanı’ndaki Köylütolu, Beyşehir’deki Eflatunpınar ve Yalburt Yaylası civarındaki barajlardır. Ancak Eflatunpınar ve Yalburt örnekleri, barajdan çok su toplama işlevini yerine getiren birer havuz olarak da kabul edilmektedir. Bunlardan en bilineni olan ve Hitit kralı Tuthaliya IV zamanında inşa edildiği belirlenen Alaca Höyük Gölpınar Hitit Barajı’nın taş dolgu setinin yüzeyden yüksekliği yaklaşık 2 m’dir ve bendin taşları yumruk büyüklüğündedir. Alt kısımlarındaki taşları daha büyük olan baraj, killi toprakla takviye edilmiş ve böylece geçirgenliği önlenmiştir. Taşlarının arasında harç bulunmayan ve kille desteklenen barajın doğu batı yönündeki genişliği 15 m’dir. Barajın iki yanında bugün halen birinin işlevini sürdürdüğü iki adet savak bulunmaktadır. Savaşın içinden gelen su, setin

üzerinde 1 m seviye farkı ile iki ayrı kanala girmektedir. Uzunluğu yaklaşık 130 m olan taş setin ortasında bir depolama havuzu vardır. Tabanı kille kaplı olan bu havuzun genişliği ise 8 m civarındadır (Çınaroğlu & Genç 2005: 265-276; Çınaroğlu & Çelik 2006: 1-6). Yaklaşık 3250 yıllık olduğu tahmin edilen Alaca Höyük Gölpınar Hitit Barajı, bugün yeniden kullanıma açılmıştır.

Hitit döneminde yapılan Kayseri Pınarbaşı civarındaki Karakuyu Barajı ise Seyhan nehrinin bir kolu olan Zamantı nehrini oluşturan küçük bir dere üzerinde bulunmakta ve bu barajın, yine Hitit kralı Tuthaliya IV tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir. Dikdörtgen göl alanı üzerindeki baraj U şeklindedir. Dolu olan savağı kuzeyinde yer alan barajın inşa edilmiş biçiminin bugünkü mühendislik prensiplerine uyduğu belirtilmiştir. Barajın kuzey kısmında bir dip savak izine rastlanmamış, su çıkışı üst savaktan yapılmış, bu da kanalın başında bulunan ahşap kondivi (su iletimini sağlayan dairesel yapı) bir sistemle çıkışın sağlandığı görüşlerini gündeme getirmiştir (Bildirici 2008: 21-28). Görüldüğü üzere bugün halen kullanımı sürdürülen örnekleriyle Hitit döneminde inşa edilen su yapıları, bilimsel ve teknolojik anlamda elde edilen gelişmişlik düzeyini ortaya çıkarmaktadır.

Benzer şekilde Konya ili Kadınhanı-Ilgın karayolunun ortalarındaki Köylütolu köyünde Hitit dönemine ait bir su toplama yapısının kalıntıları tespit edilmiştir. Mevsimlik yağışlar ve Mahmuthisar deresinden taşan sularla dolan bu baraj, Anadolu'nun en eski ve büyük barajlarından biridir (Bildirici 2008: 23-24). Bu coğrafyadaki ilk su yapıları olma özelliğini taşıyan bu barajların dışında pek çok yapı bulunmuştur. Konya iline bağlı Beyşehir ilçesinde karşımıza çıkan Eflatunpınar Hitit Su Anıtı bunlardan biridir. Birbirine uygun taş blokların birleştirilmesiyle meydana getirilen yapı, özgün taş işçiliği ve kayaları üzerindeki kabartmalarıyla bir açık hava tapınağı görünümündedir. Dikdörtgen olarak tasarlanmış havuzu ve onun içindeki su kanalları ile bu anıt, Hititlerin sanatsal unsurları da kullandıkları mimari anlayışlarını ve bugün bile sağlığını koruması dolayısıyla teknoloji ve mühendislik bilgilerini gözler önüne sermektedir.

Bu örneklerden biri de Yalburt Hitit Havuzu'dur. Konya'da bir pınarın suyunu toplamak için 105,40 m² boyutunda inşa edilen bu havuzun dinsel ritüelleri gerçekleştirmek amacıyla tasarlandığı tahmin edilmektedir. Üzerinde hiyeroglif yazılar bulunan 22 taş bloktan oluşan havuzda, Tuthaliya IV'ün adının yazılı olduğu ve kanatlı güneş simgesinin resmedildiği bloklar olmasından dolayı bunun Tuthaliya IV zamanında yapıldığı kabul görmektedir (Bildirici 2008: 24). Bu civarda yüksek hacimde fışkıran bir kaynak bulunması nedeniyle havuzun buraya inşa edildiği ve bu doğrultuda buranın bir kaynak tapınağı olduğu görüşleri yaygınlaşmıştır. Konya ilinde bulunan bir başka anıt da Hatip Su Anıtı'dır. Burada tespit edilen kaya kabartmasında Kurunta adının geçmesinden dolayı Kurunta Anıtı olarak da bilinen bu yapı, bir su kaynağının üzerine inşa edilmiştir. Konya'nın Ereğli ilçesinde de büyük bir kaynağın yanına konumlandırılmış bir anıta rastlanmıştır. Buradaki İvriz Su Anıtı'nda karşımıza çıkan kabartmalarda tanrı Tarhunza ve kral Warpalawa'nın adları geçmektedir. Bu da bu anıtın aynı zamanda bir tapınak olduğunu göstermektedir. Bu yapılardan başka Fraktin, İmamkulu, Taşçı, Hanyeri, Sirkeli ve Hemite su anıtları da önemli örneklerdir.

4. Sonuç

Evrenin ya da olguların tamamını veya bir kısmını kendisine araştırma nesnesi olarak seçen ve uyguladığı yöntem ve tekniklerle yasalara ulaşmaya çalışan sistemli bir bilgi kümesi şeklinde tarif edebileceğimiz bilim, insanlık tarihi boyunca büyük aşamalar kaydetmiştir. Toplumsal hayatın bir ürünü olan bilim, hem insanların edimleriyle şekillenen hem de bir arada yaşamayla birlikte toplumları dönüştüren bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda belirli bir alana yönelerek elde edilen tutarlı, geçerli ve düzenli bilgi topluluğu, uygarlığın ilerleme düzeyinin de önemli göstergelerinden biridir. Benzer bir durum, öznenin herhangi bir nesneyi pratik amaçları için değiştirmesini içeren teknik bilginin gelişimi için de geçerlidir. Buna koşut olarak Hititlerin de bir uygarlığın tesisi noktasında inşa ettikleri su yapılarıyla yüksek bir seviyeye ulaştıklarını vurgulamak yerinde olacaktır.

Mezkûr bilgiler ışığında Anadolu'nun ilk yerleşimcilerinden olan Hititlerin mimari ve mühendislik alanlarında önemli bir düzeye ulaştıklarını ve günümüzde bile kullanılan yapılar oluşturmayı başardıklarını söylemek mümkün gözükmektedir. Hititler, günlük gereksinimlerinin yanında dini inançları çerçevesinde su yapılarını kurmuşlar ve baraj, havuz, anıt gibi birçok örneği bulunan bu yapılar birer tapınak olarak da işlev üstlenmiştir. Burada dikkat çekici bir unsur da suyun toplandığı bu yerlerden yaşam alanlarına doğru iletiminin sağlandığı kanallardır. Yapılan kazılarda pişmiş topraktan üretilmiş ve iç içe geçirilerek kullanılmış olan silindir boruların tespit edilmesi Hititlerin sahip olduğu bilgi birikimini de ortaya çıkarmaktadır. Hititler, oldukça başarılı bir su sistemi kurmuşlar ve Anadolu coğrafyasının şekillenmesine katkı sağlamışlardır.

KAYNAKÇA

- AKURGAL, Ekrem (2005). *Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- ALP, Sedat (2001). *Hitit Çağında Anadolu/Çiviyazılı ve Hiyeroglif Yazılı Kaynaklar*, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- BİLDİRİCİ, Mehmet (2008). “Hitit Öncesi ve Hititler Dönemi Tarihi Su Yapıları”, *Beşinci Dünya Su Forumu Bölgesel Hazırlık Süreci Türkiye Bölgesel Su Toplantıları Tarihi Su Yapıları Konferansı*, ss. 21-28, İzmir: Çevre ve Orman Bakanlığı Yayınları.
- ÇINAROĞLU, Aykut ve Duygu ÇELİK (2006). “2004 Yılı Alaca Höyük ve Alaca Höyük Hitit Barajı Kazıları”, *27. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Cilt I, ss. 1-6, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÇINAROĞLU, Aykut ve Elif GENÇ (2005). “2003 Yılı Alaca Höyük ve Alaca Höyük Hitit Barajı Kazıları”, *26. Kazı Sonuçları Toplantısı*, Cilt I, ss. 265-276, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- DE MARTINO, Stefano (2003). *Hititler*, çev. Erendiz Özbayoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- GURNEY, Oliver Robert (2001). *Hititler*, çev. Pınar Arpaçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- İNAL, İnci (2009). *MÖ 1250’den Günümüze Hitit Barajı*, Ankara: DSİ Genel Müdürlüğü Yayınları.
- KINAL, Füzun (1991). *Eski Anadolu Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MACQUEEN, J. G. (2001). *Hititler ve Hitit Çağında Anadolu*, çev. Esra Davutoğlu, Ankara: Arkadaş Yayıncılık.
- MURAT, Leyla (2012). “Hititlerde Su Kültü”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt XXXI, 51: 125-158.
- SÜEL, Aygül (2012). “Hititlerde Ceza Hukuku”, *Ömer Çapar’a Armağan*, yay. haz. T. Yiğit, M. A. Kaya ve A. Sina, Ankara: Hel Yayıncılık.
- PONTING, Clive (2011). *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, çev. Eşref Bengi Özbilen, İstanbul: Alfa Yayınları.

Makale Geliş | Received: 25.10.2017
Makale Kabul | Accepted: 30.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.351355

Emre Arda ERDENK

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Karaman-Türkiye
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman-Turkey
orcid.org/0000-0003-1532-9936
erdenk@kmu.edu.tr

Kişinin Devamlılığının Psikolojik Analizi ile Zamansal Devamlılık Görüşünün Bağdaşmazlığı

Öz

Bu makalede, Trenton Merricks'e (1999) ait olan ve psikolojik süreklilik ile kişinin devamlılığının sağlandığına dair herhangi bir görüşün uzamsal devamlılık görüşüyle bağdaşmaz olduğuna dair argümana odaklanacağım. Bu argümana Rea ve Silver (2000) tarafından yöneltilen bir itiraz olan; aynı argümanın, paralel bir argüman ile zamansal devamlılık görüşüne karşı da ortaya konabileceğine ve özgün argümanda ortaya konan nümerik eşitlik bağıntısının kapsayıcı (*generic*) bir bağıntı olmamasının gösterilmediği için argümanın geçersiz olduğuna dair iddiayı ele alacağım. Merricks'e (2000) göre paralel argümanın geçerli olabilmesi için ortaya koyduğu ortak-parça (*co-part*) bağıntısı yerine ortak-kişi-parçası (*co-person-part*) bağıntısına ihtiyacı vardır ve bu bağıntının kapsayıcı olmadığı gösterilmemiştir. Bu nedenle Merricks'e göre özgün argüman geçersiz ise paralel argüman da geçersizdir. Ben burada Merricks'in ortaya koyduğu ortak-kişi-parçası bağıntısının kapsayıcı bir bağıntı olmadığını göstererek paralel argümanın geçerli olduğunu iddia edeceğim. Bunu ortaya koyabilmek için herhangi bir zamansal devamlılık görüşünün arka planını oluşturması gereken dört-boyutçuluk ve uzam-zaman görüşlerinden yararlanacağım. En nihayetinde, Merricks'in uzamsal devamlılık görüşüne dair itirazı geçerli olsun ya da olmasın benim ortaya koyacağım argüman münhasır bir biçimde zamansal devamlılığın hiçbir biçimde kişinin devamlılığına dair psikolojik süreklilik kriteri ile bağdaşmaz olduğunu ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Lewis, Parfit, Merricks, Dört Boyutçuluk.

The Inconsistency of Perdurantism with Psychological Continuity Analyses of Personal Identity

Abstract

In this paper, I am going to evaluate Trenton Merricks's (1999) original argument claiming that any account of personal identity with psychological continuity is inconsistent with endurantism. Secondly, I will focus on the parallel argument proposed by Rea and Silver (2000) which claims that the same argument can be constructed against perdurantism as well. Additionally, they claim that the original argument is invalid because Merricks does not argue against the possibility that the numerical identity relation is a generic relation. According to Merricks (2000) co-part relation that the parallel argument proposes for perdurantism should be instead co-person-part relation and the parallel argument does not show that such a relation is not generic as well. For this reason, according to Merricks, if his original argument is invalid, then the parallel argument is also invalid. Here, I am going to argue that the co-person-part relation is not a generic relation and for this reason the parallel argument validly shows the inconsistency between the psychological continuity analyses of personal identity and perdurantism. By means of this I will use four-dimensionalism and spacetime accounts which must be the background assumptions of any account of perdurantism. Ultimately, whether Merricks's argument against endurantism is valid or not my argument about co-person-part relation will exclusively show that in no way perdurantism and the psychological continuity analyses can be consistent.

Keywords: Metaphysics, Lewis, Parfit, Merricks, Four Dimensionalism.

1. Giriş

Kişinin devamlılığı meselesi ile ilgili çalışmalar genellikle kişinin devamlılığının belli bir t anı ile diğer bir t anı arasında nasıl sağlanacağına dair ölçütler ile ilgili tartışmalara odaklanır. Bu ölçütler, bir tarafta bedensel devamlılık, diğer tarafta psikolojik devamlılık koşullarına yoğunlaşır. Bu yazıda, ben, kişinin devamlılığı tartışmalarında çoğu zaman ötelenen bir problem diyebileceğimiz başka bir önemli meseleye değineceğim: Kişinin zamanda sürekliliğinde kişinin devamlılık durumu nedir? Salt özdeklerin sürekliliği için dayanaklılık (*endurance*) ve diremesellik (*perdurance*) koşulları öne sürülebilir.¹ Bu nedenle kişinin devamlılığının zamanda sürekliliği için bir görüş ortaya konulmak istendiğinde, kişileri uzamsal devamlı nesnelere olarak mı yoksa zamansal devamlı nesnelere olarak mı ele alacağımız konusunda açık bir görüşe sahip olmamız gerekir. Bu durumda ortaya konulacak kişinin devamlılığına dair açıklamaların bu iki süreklilik koşulundan biriyle tutarlı olduğunun gösterilmesi gerekir.

Bu makalede, Trenton Merricks’e (1999) ait olan ve psikolojik süreklilik ile kişinin devamlılığının sağlandığına dair herhangi bir görüşün uzamsal devamlılık görüşüyle bağdaşmaz olduğuna dair argümana odaklanacağım. Bu argümana Rea ve Silver (2000) tarafından yöneltilen bir itiraz olan; aynı argümanın, paralel bir argüman ile zamansal devamlılık görüşüne karşı da ortaya konabileceğine ve özgün argümanda ortaya konan nümerik eşitlik bağıntısının kapsayıcı (*generic*) bir bağıntı olmamasının gösterilmediği için argümanın geçersiz olduğuna dair iddiayı ele alacağım. Merricks’e (2000) göre paralel argümanın geçerli olabilmesi için ortaya konan ortak-parça (*co-part*) bağıntısı yerine ortak-kişi-parçası (*co-person-part*) bağıntısına ihtiyacı vardır ve bu

¹ Bu iki kavramın da ilgili kavramların felsefi mahiyetini karşılamaktan uzak olduğunu düşünüyorum. *Endurantism* görüşü, maddesel nesnelere zamansal devamlılıklarını, her bir t anında üç boyutlu bağımsız birer obje olarak bulunmasıyla sağladığını iddia eder. *Perdurantism* ise bir nesnenin varlığını, her bir t anında bağımsız zamansal parçalara sahip olarak sürdürdüğünü ortaya koyar. Bu durumda bu kavramları ilki için uzamsal devamlılık, ikincisi için ise zamansal devamlılık kavramları ile karşılayacağım. (Bu görüşleri tam kavramak adına iyi bir giriş için bakınız Donnelly 2011). Zamanda süreklilik kavramını ise ‘*persistence through time*’ kalıbını karşılayacak şekilde kullanacağımdan zamansal devamlılık ve zamanda süreklilik kavramlarının karıştırılmaması okuyucu açısından önem arz etmektedir. Zira zamanda süreklilik hem zamansal hem de uzamsal devamlılık üzerinden sağlanıyor olabilir.

bağıntının kapsayıcı olmadığı gösterilmemiştir. Bu nedenle Merricks’e göre paralel argüman da geçersizdir. Ben burada Merricks’in ortaya koyduğu ortak-kişi-parçası bağıntısının kapsayıcı bir bağıntı olmadığını göstererek paralel argümanın geçerli olduğunu iddia edeceğim. Bunu ortaya koyabilmek için herhangi bir zamansal devamlılık görüşünün arka planını oluşturması gereken dört-boyutçuluk ve uzam-zaman görüşlerinden yararlanacağım. En nihayetinde, Merricks’in uzamsal devamlılık görüşüne dair itirazı geçerli olsun ya da olmasın benim ortaya koyacağım argüman münhasır bir biçimde zamansal devamlılığın hiçbir biçimde kişinin devamlılığına dair psikolojik süreklilik kriteri ile bağdaşmaz olduğunu ortaya koyacaktır.

2. Trenton Merricks’in Özgün Argümanı

Trenton Merricks, “Endurance, Psychological Continuity, and the Importance of Personal Identity” (1999) adlı makalesinde psikolojik süreklilik kriterine dair ortaya konacak herhangi bir görüşün uzamsal devamlılık anlayışını dışlaması gerektiğini savunur. Bunun yerine bu tip görüşler kişinin zamansal devamlılığa sahip olduğunu çıkarırsar. Uzamsal devamlılıkçı, bir nesnenin uzamsal devamlılığa sahip olmasının, onun var olduğu her bir an için bütünüyle temsil edilmesi demek olduğunu iddia eder. Bunun aksine, zamansal devamlılıkçı ise bir nesnenin zamansal devamlılığa sahip olmasının, onun var olduğu her bir an için kısmi temsile sahip olması demek olduğunu ortaya koyar.

Bu durumda, bir kişinin uzamsal devamlılığa sahip olması; ancak ve ancak kişinin her bir t anı için bütünüyle temsil edilmesi; zamansal devamlılığa sahip olması ise ancak ve ancak her bir t anı için kısmi temsile sahip olması anlamına gelecektir. Uzamsal devamlı kişi üç boyutlu bir nesne iken zamansal devamlı kişi, var olduğu her bir an için zamansal parçaları (kişi-safhaları) olan dört boyutlu olaysal (*event-like*) bir oluşumdur.² Benzeşimsel olarak zamansal devamlı bir nesneyi solucan şeklinde çok parçalı bir boru gibi düşünebiliriz. Öyleyse zamansal devamlılıkçıya göre kişinin

² Bazı dört-boyutçular (Whitehead 1920) zamansal sürekliliği olan nesnelerin üç boyutlu zamansal parçaları olduğunu yadsırlar.

devamlılığı şu şekilde anlaşılacaktır: “Zaman süresince kişinin devamlılığı, bir kişi evresinin varlığının bir an için bütünüyle temsili ve bir diğer evrenin bütünüyle başka bir an için temsili ve bu evrelerin aynı kişi için uygun parçalar teşkil edecek biçimde ilişkili olması durumudur” (Merricks 1999: 986). Uzamsal devamlılıkçı için ise: “Zaman süresince kişinin devamlılığı, bir zaman için bir kişinin varlığının bütünüyle temsili ve bir başka zaman için bir kişinin varlığının bütünüyle temsili ve birinci anda temsil edilen kişinin ikinci anda temsil edilen kişiyle aynı -özdeş- olması durumudur” (A. g. e.). Bundan böyle makalenin geri kalanında bu devamlılık tanımlarını takip edeceğim.

Merricks’in argümanını özetleyerek başlayalım. O’na göre uzamsal devamlılıkçı görüşün kişinin devamlılığı için ortaya koyduğu bağıntı, t1 anındaki bir kişi ve t2 anındaki bir kişinin nümerik eşitlik ilişkisi ile ilişkilendirilmesidir. Bu durumda kişinin zamana göre devamlılığı, “bir anda varoluşu bütünüyle temsil olan bir *kişi* ile başka bir anda bütünüyle temsil olan bir *kişi* arasında bulunan nümerik eşitliktir” (A. g. e.: 987). Buna göre argümanın ilk öncülü şu şekildedir:

(1) Eğer uzamsal devamlılık doğruysa kişinin devamlılığı için gerekli bağıntı, kişiler arasında sağlanan nümerik eşitliktir.

İkinci olarak, Merricks, Parfit’in psikolojik süreklilik görüşünü, kişinin devamlılığının psikolojik süreklilikle çözümlenmesi görüşlerinin temsilcisi olarak kabul eder. Parfit (1984), psikolojik sürekliliği psikolojik bağlılık olarak tanımlar. Bu görüşe göre, psikolojik bağlılık, doğrudan hafıza-benzeri bağlantılar ve yönelim-eylem bağlantıları gibi belirli doğrudan psikolojik bağlantılar arasında gerçekleşir (Parfit 1984: 206-207). Öyleyse bağlantı kişinin farklı zamanlarda sahip olduğu farklı psikolojik durumları arasındadır. Bunu göz önünde bulundurarak Merricks ikinci öncülü şu şekilde ifade eder:

(2) Nümerik eşitlik ve psikolojik süreklilik özdeş olamaz.

O’na göre nümerik eşitlik birbirinden ayrı iki şeyi birbiriyle ilişkilendiremez. Ancak psikolojik süreklilik görüşü, farklı kişi safhalarının bağlantısını ortaya koymaktadır. Merricks’in üçüncü öncülü şu şekildedir:

(3) “Nümerik eşitlik bağıntısı kendinden daha basit bağıntı türlerinin (Örn., kaya bağıntısı, ağaç bağıntısı, kişinin devamlılığı, vb.) tikel evetlenmesi formuna indirgenemez” (Rea ve Silver 2000: 187).³

Bu da kişinin devamlılığının belirli bir nümerik eşitlik bağıntısı olduğunu ve nümerik eşitliğin, kişinin devamlılığı tek başına ele alınarak analiz edilemeyeceğini düpedüz ileri sürer. Dördüncü ve son olarak, Merricks, psikolojik sürekliliğin kişiler arası nümerik eşitlik için zorunlu ve yeterli olduğunu söylemenin makul görüldüğünü tartışır. Fakat:

(4) Zorunlu ve yeterli koşullar tek başlarına bir analiz oluşturmazlar.

Merricks’e göre ruh ya da “Kartezyen ego” gibi şeyler için psikolojik kriterler zorunlu ve yeterli gibi gözükse de bu ruh ya da “Kartezyen ego” gibi şeylerin analiz edilebilecek eşsiz bir psikolojisinin olmadığına dair kapsamlı bir metafizik iddiamız bulunmaktadır. Buna ek olarak, Parfitçi görüş indirgemeci olduğundan yani kişinin devamlılığını psikolojik sürekliliğe indirgediğinden bu tip bir indirgemenin uygunluğundan sadece psikolojik sürekliliğin zorunlu ve yeterli olması ortaya konularak bahsedilemez. Bu durumda, bu görüşün ayrıca kapsamlı bir kişi ontolojisi argümanına ihtiyacı olacaktır (Merricks 1999: 989-991, not 14). Bu öncülleri takiben Merricks’e göre sonuç olarak:

(5) Kişiler arası sağlanan nümerik eşitliğin psikolojik süreklilik ile analiz edilebilmesi mümkün değildir.

O halde 1-5’ten; uzamsal devamlılık görüşü ile kişi devamlılığının psikolojik süreklilik analizinin bağdaşmaz olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Merricks’in ortaya koyduğu haliyle argümanın geçerli olduğu görünmektedir. Burada amacım bu argümanın geçerliliğinin analizini yapmak olmadığından, öncülleri tek tek kapsamlı bir

³ İddiannın özgün hali için bakınız Merricks 1999: 987; not 10.

değerlendirmeye tabi tutmadım. Bu tip bir inceleme ayrıca değerli olabilir fakat bu makalede temel alınan mesele aynı argümanın zamansal devamlılık için de paralel bir argüman ile gösterilip gösterilemeyeceği olduğundan özgün argümanın tanıtılması burada yeterli olacaktır.

3. Zamansal Devamlılık için Paralel Argüman

Yukarıda değinildiği gibi, Rea ve Silver, Merricks’in özgün argümanına getirilebilecek paralel bir argüman olduğunu iddia ederler. Buna göre zamansal devamlılık ve psikolojik süreklilik görüşleri de bağdaşmazdır. Bu kısımda bu paralel argümanı ortaya koyduktan sonra paralel argümanın ilk öncülünü düzeltmek için Merricks’in bu argümana yönelttiği cevaba değineceğim.

İlk olarak, Rea ve Silver’e göre zamansal ve zamansal devamlılık arasındaki fark; zamansal devamlılık görüşüne göre kişinin farklı zamanlardaki farklı dilimlerinin nümerik olarak eşit olmasına karşın zamansal devamlılığa göre kişi, tüm bu dilimlerin parça-ilkesel (*mereological*) toplamıdır (Rea ve Silver 2000: 189). Zamansal devamlılıkla ilgili ortaya koydukları tanım David Lewis’in kişinin devamlılığına dair zamansal devamlılık görüşünden ileri gelmektedir. Lewis’e göre (1983), zamansal devamlı kişinin zamansal safhalarının ortak-kişisel (*co-personal*) olması, bir x safhasının y’ye bir I-bağıntısı ihtiva etmesi ile olur. O zaman, Rea ve Silver’in düşündüğüne benzer bir biçimde Lewis için de kişi safhasının zamansal devamlı kişiyle bağıntısı bir parça bütün ilişkisidir (kişi, kişi safhalarının parça-ilkesel toplamıdır).

Bu yönde ortaya konan kişinin devamlılığına dair bir zamansal devamlılık kavrayışı ile zamansal devamlılıkçılar, nümerik eşitliği reddederek belirli bir eşitlik koşulu olan “ortak-parçalık” (*co-parthood*) ilkesini takip etmesi gerektiğini iddia ederler (Rea ve Silver 2000: 189). Ortak-parçalık bağıntısına dair tanım şu şekilde verilebilir: x ve y ortak-parçalardır ancak ve ancak öyle p’ler vardır ki; (i) p’ler bir şey oluşturur ve (ii) x ve y bu p’lerin arasındadır (A. g. e.: not 6; İtalik tarafıma haizdir). Bu ortak-parça

bağıntısı açısından Merricks’in özgün argümanını zamansal devamlılıkçı duruşa uygun olarak yeniden ortaya koyarlar. Paralel argüman şu şekildedir:

- (1) Eğer zamansal devamlılık koşulu doğruysa, kişinin devamlılığına dair bağıntı kişi safhaları arasında gerçekleşen ortak-parça bağıntısı ile analiz edilir.
- (2) Psikolojik süreklilik ortak-parça bağıntısına özdeş değildir.
- (3) Ortak-parça bağıntısı, daha basit ortak-parça bağıntılarının çoklu tikel evetlenmesine indirgenemez (ör., kayalar için ortak-parçalık, ağaçlar için ortak-parçalık, vb.).
- (4) Kişi safhalarında ortak-parçalık durumları için psikolojik süreklilik koşulu zorunlu ve yeterli olsa da sadece zorunlu ve yeterli koşullar bir analiz oluşturmak için yeterli değildir.
- (5) O halde: ortak-parça bağıntısı psikolojik süreklilik koşulu ile analiz edilemez.
- (6) O halde: Eğer zamansal süreklilik görüşü doğruysa, kişinin devamlılığı psikolojik süreklilik üzerinden analiz edilemez. (1, 2, 3).
- (7) O halde: Zamansal devamlılık herhangi bir psikolojik süreklilik görüşüyle bağdaşmaz olacaktır. (4, 5, 6) (A. g. e.: 190).

Bu argümanın geçerliliğinin ve öncüllerinin gerekçelerinin nedenleri Merricks’in özgün argümanı ile aynıdır. Bu nedenden ötürü bu argümanın geçerliliğine dair bir tartışmaya girmeyeceğim. Bu durumda eğer her iki argüman da geçerli ise psikolojik devamlılık görüşünün kişinin devamlılığı için uygun görüş olduğunu savunmak için hiçbir zemin kalmadığı anlaşılmaktadır.

Buna rağmen Rea ve Silver her iki argümanın da 2-4’ten 5’e yaptığı çıkarsamanın hatalı olduğunu iddia etmektedir. O halde her iki argümanın da eksik olduğunu söylememiz gerekir. Onlara göre Merricks’in argümanı şu varsayımın reddine dayanmaktadır:

- (α) Veleve ki K’ler arasında bulunan R1 bağıntısı K’ler arasındaki R2 bağıntısı ile analiz edilir olsun. Eğer bu böyleyse; (i) koşulsuz R1 koşulsuz R2’ye özdeşdir,

- (ii) R1 kendinden daha yalın bağıntıların tikel evetlenmesine indirgenebilir veya
(iii) daha fazla zorunlu ve yeterli koşullar bir analiz oluşturabilir (A. g. e.: 191).⁴

Merricks (i)'den (iii)'e koşulların tamamını reddettiğinden ve paralel argüman da aynı gerekçelere dayandığından, paralel argümanın da α 'yı yadsıdığını söyleyebiliriz. Ancak Rea ve Silver α 'nın münhasıran tamamlanmış olmadığını iddia etmektedir. Onlara göre kullanılabilir başka bir varsayım daha olabilir: (iv) R1 -nümerik eşitlik-, “çeşitli türleri altında ihtiva eden tikel evetlenmiş bir liste ile tüketilebilecek bir içeriğe sahip olmayan kapsayıcı (*generic*) bir bağıntıdır” (A. g. e.: 192).⁵ Bu durumda (ii) ve (iv) arasındaki farklılık (iv)'ün sadece nümerik eşitliğin indirgenemezliğini ortaya koyuyor olması değil aynı zamanda daha yalın bağıntılar listesi olarak tüketilebileceğine dair itirazıdır. Bir başka deyişle bu tip bir liste nihai olarak nümerik eşitlik fikrini yakalayamaz.

Bunun sonucu olarak Rea ve Silver, (iv) varsayımının takınılabilecek makul bir varsayım olması hasebiyle Merricks'in argümanının, iv'ün yanlış olduğunu gösterene kadar geçerli olamayacağını iddia etmektedir. O halde şu an için Rea ve Silver'a göre özgün argümanın uygun olmayan bu çıkarsamasından dolayı geçersiz olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda paralel argüman için de ortak-parça bağıntısının kapsayıcı bir bağıntı olmadığına gösterilmesi gerekecektir. Bunun sonucu olarak paralel argümanın geçerliliği açısından da iv'ün yanlış olduğunu gösteren kapsamlı bir argümana ihtiyaç olacaktır. Bir sonraki kısımda bunu hedefleyen bir argümanı ortaya koyacağım. Ancak bu bölümü bitirmeden Merricks'in paralel argümana yönelttiği itirazı ele almak önem arz etmektedir.

Rea ve Silver'a cevap olarak yazdığı makalesinde Merricks (2000), zamansal devamlılık görüşüne uygun bir itiraz olabilmesi için paralel argümanın ilk öncülünün

⁴ Burada R1'i nümerik eşitlik ile, R2'yi psikolojik süreklilik ile ve K'yi kişi ile dağıtabiliriz.

⁵ Kapsayıcı bağıntı kavramı ile kastedilen fikri daha anlaşılır kılmak adına okuyucu, Aristoteles'in varlık kavramını düşünebilir. *Varlık* kavramı kapsayıcı bir bağıntı olarak altında daha yalın kavramlar olan canlı, cansız, bitki, hayvan, insan, at, eşek gibi kavramları alır fakat bu kavramların bir tikel evetlenmesi olarak listelenemez zira varlık kavramının kaplamı sınırsız ya da daha doğru bir tabirle belirsizdir. Tabi bu örnekte de yukarıdaki gibi herhangi bir bağıntının tikel evetlenerek tüketilip tüketilemeyeceği tartışması ontolojik bir sorun olarak karşımıza çıkacaktır. Bu problemle ilgili çoklu gerçekleştirilme problemi için bakınız Fodor 1974; Putnam 1967.

düzenlenmesi gerektiğini söyler. O’na göre birçok zamansal devamlılıkçı (Quine 1960: 171; Lewis 1986: 212-213) kısıtsız yapı (*unrestricted composition*) görüşünü benimser ve iddialarına göre “herhangi iki safha ortak-parça bağıntısı ile ilişkilendirilebilir” (Merricks 2000: 196). Buna göre bir kayanın zamansal safhası ile bir ağacın zamansal safhası birlikte dört-boyutlu bir nesne teşkil edebilir. Ancak hiçbir zamansal devamlılıkçı benim şu anki zamansal safham ile Merricks’in 1999 yılındaki zamansal safhasının birlikte tek bir kişi teşkil edeceğini savunmayacaktır. O halde ilk öncülün tamir edilmesi zorunludur. En nihayetinde, Merricks, paralel argüman için en uygun öncülün şu şekilde olacağını söyler:

(1’) Eğer zamansal devamlılıkçılık doğruysa, zamana bağlı kişinin devamlılığı, farklı zamanlarda var olan kişi safhaları arasında gerçekleşen ortak-kişi-parçası bağıntısı ile analiz edilir (A. g. e.: 197).⁶

Bu yeni öncül kısıtsız yapı görüşünden kaynaklanacak problemlerden kaçınmak için tavsiye edilmektedir. Bu durumda ortak-kişi-parçası bağıntısı şu şekilde olacaktır: “kişi safhaları; ancak ve ancak birbirlerine, çatallanmayan bir psikolojik süreklilik ile bağlılarsa bir ve aynı kişiyi oluşturur” (A. g. e.). Bu bağıntı, zamansal devamlılık görüşü ile herhangi bir psikolojik süreklilik analizinin bağdaşır olması gerektiğini ima etmektedir. Merricks cevabında bu düzenleme sonucunda özgün argümanın ortaya konulan problemden mustarip olduğu sonucuna varılsa bile paralel argümanın böyle bir sorundan etkilenmeyeceği sonucuna varır. Bu da o zaman, ortak-kişi-parçası bağıntısının kapsayıcı bir bağıntı olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak durum bu ise, bu iddiayı gerekçelendirecek kapsamlı bir argümana ihtiyacımız olacaktır. Son kısımda bu iddiayı gerekçelendirecek bir argümanı ortaya koyacağım. Bu durumda eğer ortak-kişi-parçası bağıntısı kapsayıcı bir bağıntı değilse paralel argüman kişi devamlılığının psikolojik sürekliliğinin zamansal devamlılık ile analiz edilemez olduğunu gösterebilecektir.

⁶ Merricks, bu öneriyi Rea’nın yaptığını ifade etmektedir. Bu nedenle bu öncülü paralel argümanın ilk öncülü olarak almakta bir sakınca görmüyorum.

4. Ortak-Kişi-Parçası Kapsayıcı Bir Bağıntı Değildir

Zamansal devamlılık için ortaya konulacak bağıntının kapsayıcı bir bağıntı olmadığını gösterilmesi gerektiğini iddia etmiştim. Bu gösterimi yapabilmek için ilk olarak zamansal devamlılık görüşünün arka planında dayandığı ön kabullerini ele almamız gerekir. Zamansal devamlılığının ilk olarak; *eğer bir nesne zamansal sürekli ise bunu zamansal devamlılık göstererek sağlar* diye ifade edilebilecek zamansal süreklilik koşuluna sadık kalması zorunludur. O zaman bana göre oldukça basit bir biçimde açıktır ki bu görüşe göre hiçbir şekilde bazı nesnelere zamansal bazı nesnelere ise zamansal süreklilik gösterir denilemez.⁷ O halde, zamansal devamlılığının sadık kalacağı görüş zamansal devamlılık için bir tür zorunlulukçuluk (*necessitarianism*) olmak zorundadır. O zaman iddia şu şekilde olur: *Zorunlu olarak*, herhangi bir zamansal sürekli O nesnesi için, O zamansal devamlıdır. Bu sayede her iki devamlılık görüşünün birden doğru olabilme ihtimali ortadan kalkacaktır.

İkinci olarak, eğer zamansal devamlılıkçı, deneyselci yönelime sahip bir metafizikçi ise doğa kanunları açısından da zorunlulukçu olması gerekir⁸. Devamlılık ve yasalarla ilgili bu iki zorunluluk birleştirilirse, zamansal devamlılıkçı, *a posteriori* keşfin belirli bir (zamansal) süreklilik görüşünün *zorunlu* olarak doğru olacağını gösterebileceğine imkân sağlamalıdır.

Bu ön kabullerin ışığında, özel görelilik ve Minkowski uzam-zaman anlayışına dayalı dört-boyutçuluk görüşünün doğru görüş olduğu tartışılabilir.⁹ Buna ek olarak dört-boyutçular genellikle şunu tartışır: “zamansal devamlı insan hayvanları (*human animals*) zamansal devamlı kişilerle çakışır ki ikincisi (gerçek dünyada) ilkinin uygun

⁷ Bu durumda özdekler zamansal ancak kişi, ruh, Tanrı gibi kavramlar zamansal devamlılığa sahiptir denilemez. Burada devamlılık koşulunun bütün varlıklar için eş tutulması gerektiğini iddia ediyorum.

⁸ Burada kastedilen deneyselcilik ile ada deneyciliği karıştırılmamalıdır. Doğanın düzenliliğine dair bir zorunluluk iddia etmek elbette ki Hume'cu (1739/2009: 1.3.14) bir nedensellik anlayışı ile bağdaşmaz. Ancak buradaki tartışmanın bağlamı bu kadim tartışmanın ekseninde değildir. Ayrıca yanlışlanabilirlik gereği doğa yasalarının zorunlu olamayacağına dair bir itiraz doğru olacaktır ancak ilgili olmayacaktır. Burada kastedilen, doğa yasasının doğruluğunun zorunluluğu değil, doğa yasalarının varlığının zorunluluğudur.

⁹ Bakınız Balashov 2000a; 2000b; Sider 2001; Hales ve Johnson 2003.

zamansal parçası olur” (Miller 2010).¹⁰ Zamansal devamlı kişiler insan hayvanları için uygun zamansal parçalar ise, o zaman bu, insan hayvanlarının kişi olmayan zamansal parçalarının olabileceği anlamına gelmektedir. Bu durumda, bu görüş ancak burada ortaya konulan dört-boyutçuluğun dayandığı bilimsel arka plan ile doğrulanabilir.

Özel göreliliğe göre mutlak eşzamanlılık diye bir şey yoktur. Bu durumda gözleyenler, farklı referans çerçevelerine göre farklı olay kümelerini eş zamanlı olarak görebilir. O halde herhangi bir nesne, referans çerçevesi göreliliği olarak farklı zamansal parçalardan oluşabilir. Eğer Einstein-Minkowski uzam-zaman görüşünü kabul edecek olursak diyebiliriz ki, örneğin zamansal devamlı bir kare dört-boyutlu bir bölge olarak küboittir.¹¹ Bu küboiti belirli bir referans çerçevesine göre üç-boyutlu dilimlere ayırırsak her bir dilim belirli bir an için bir kare olacaktır. Bu noktada Miller, küboiti farklı referans çerçevelerine göre dilimleyebileceğimizin ve böylelikle zamansal parçalarının kare oluşturamayabileceğinin altını çizer. Her ne kadar bunlar kare olmasa da halen küboit-parçalarıdır ve dört-boyutlu küboiti oluştururlar: “Birçok referans çerçevesinden kare, kare olarak görünmez” (Miller 2010: 587). Nihayetinde, burada ifade edilen dört-boyutçuluk görüşüne göre nesnenin bizim tarafımızdan aşına olunan zamansal parçalarına hiçbir benzerliği olmayan zamansal parçaları da bulunur. Buna rağmen bu parçalar aynı nesnenin oluşturucu parçalarıdır. Bu durum insan hayvanları için de geçerlidir. Buna göre insan hayvanlarının “kişi-biçim (*personaform*) özelliklerini” göstermekten uzak zamansal parçaları vardır ve bu parçalar aynı insan hayvanını oluşturur (A.g.e.: 588). Bu iddiaların tamamı düşünüldüğünde ortak-kişi-parçası bağıntısının kapsayıcı olmadığına dair kapsamlı argüman şu şekildedir:

(1) İnsan hayvanının bütün zamansal parçaları kişi-parçası değildir.

(2) Bir zamansal parça kişi-parçasıdır ancak ve ancak belirli bir açı ile dilimlenmişse.¹²

¹⁰ Bakınız Lewis 1983.

¹¹ Burada neden Minkowski anlayışının seçildiği sorgulanabilir. Farklı matematiksel modellemelere dair görüşlerin bu tartışmaya dahil edilmesi oldukça çekici bir fikirdir ancak bu makalenin sınırlarını aşacaktır.

¹² Dilimlemek burada dört-boyutçuluk anlatısı uyarınca benzeşimsel olarak kullanılmıştır.

(3) Ortak-kişi-parçası bağıntısı şayet zamansal parçalar, kişi parçalarıysa ve bu parçalar bir referans çerçevesi R için eş zamanlı (ayrık olarak) değillerse oluşur. Başka deyişle aralarında nedensel bir sinyal seyahat edebilmelidir.¹³

(4) O halde, ortak-kişi-parçası bağıntısı çerçeve-görelî bir bağıntıdır.

(5) O halde, farklı iki kişi parçası, aralarında nedensel bir bağ olduğu takdirde ortak-kişisel olabilir.

(6) O halde, ortak-kişi-parçası bağıntısı kapsayıcı bir bağıntı olamaz. (1-5).

(1-3) arası öncüller az önce bahsettiğim açıklamaları takip etmektedir. O zaman (6) çıkarımının neden geçerli olduğunu görmemiz gerekiyor. 6'nın gerekçelendirilmesi şu şekildedir. Prensipde bir insan hayvanını oluşturan kişi-parçalarının alanını, kişi-parçasını belirleyen uygun referans çerçevesini ve açısını tespit ederek belirleyebiliriz. Böylelikle bir referans çerçevesine görelî kişi-parçalarına dair teferruatlı bir liste oluşturabiliriz. Bu durumda nümerik eşitliğe benzer bir biçimde ortak-kişi-parçası bağıntısı kavramı kapsayıcı bir bağıntı değildir. Ortak-kişi-parçası bağıntısı ancak daha genel bir bağıntının (ör., ortak-parça bağıntısı) alt kümesi olabilir. Sonuç olarak referans çerçevesine bağımlılık ve kişi parçalarına dair açısız kısıtlılıklar düşünüldüğünde (Rea ve Silver'in kapsayıcı bağıntı tanımına sadık kalarak) ortak-parça-bağıntısının kapsayıcı bir bağıntı olmadığı nihai olarak söylenebilir. Bu sonuca göre α varsayımının (özellikle de (iv) numaralı koşulun) yadsınmasıyla zamansal devamlılığa dair paralel argüman geçerli olacaktır. Buna göre paralel argüman, kişinin eşitliğinin psikolojik süreklilik analizi ile zamansal devamlılık görüşünün bağdaşmaz olduğunu gösterir.

5. Sonuç

Bu makalede zamansal devamlılığa karşı paralel argümanın burada öne sürdüğüm kapsamlı argüman ile savunulabileceğini gösterdim. Bu iddianın sonucu, kişinin devamlılığının psikolojik süreklilik analizi üzerinden yapılamayacağı değildir.

¹³ Bu koşul ortak-kişi-parçası bağıntısının çatalanmayan süreklilik durumları için geçerli olduğunu belirtmek için gereklidir. Burada bahsedilen eş-zamansızlık görüşü Einstein-Minkowski uzam-zaman görüşü ile gerekçelendirilebilir fakat bu makalenin bağlamı dışında bir meseledir. Bu konu ile ilgili detaylı bilgi için bakınız Peterson ve Silberstein 2010.

Rea ve Silver tarafından özgün argümana yöneltilen itirazlara karşı bir savunma oluşturmadım. Bu nedenle nümerik eşitlik bağıntısının kapsayıcı bir bağıntı olamayacağına gösterilmesi mümkün olduğundan özgün argümanın geçerliliği, bu iddianın buradakine benzer kapsamlı bir argüman ile desteklenmesi ile sağlanabilir. Ancak bu iş, bu makalenin ödevi değildir. Nihayetinde Einstein-Minkowski uzam-zaman görüşüne dayanan arka planın ve paralel argümanın, zamansal devamlılık ile psikolojik süreklilik görüşlerinin bağdaşmaz olduğunu göstermek için yeterli olduğunu iddia ediyorum.

Bu bağlamda, Merricks’in (iv) ile ilgili oluşturduğu kendi itirazı da düşünüldüğünde; şayet nümerik eşitlik bağıntısının kapsayıcı olmadığı gösterilirse, uzamsal devamlılık görüşünün de psikolojik süreklilik görüşüyle bağdaşmaz olduğu söylenebilir. Bu durumda topyekûn bir yadsıma için bu makaleye ek olarak nümerik eşitlik bağıntısının kapsayıcı bir bağıntı olamayacağı gösterilmelidir.¹⁴ Eğer bu yapılırsa, bu, metafizik tartışmalarda özellikle Locke (1690/1975) ve Parfit (1984) ile anılan psikolojik eşitlik koşulunun iyi bir koşul olamayacağını gösterecektir. Zira kişinin devamlılığı ya uzamsal ya da zamansal devamlılık (ya da her ikisini de) göstermelidir ki bu, kişinin devamlılığının hangi koşul üzerinden gösterileceği analiz edilebilir. Bu da bu durumda, oldukça desteğe sahip bu görüş için çok ciddi bir sorun anlamına gelir. Kapsayıcı başka bir bağıntı bulunamazsa -ya da α 'nın i-iii koşullarından biri doğrulanamazsa- bunun gerçekleşmesi oldukça zor görünmektedir. Nitekim psikolojik eşitlik koşulu eldeki tek alternatif olmadığından (Williams 1991) vari bedensel eşitlik ya da Dainton/Bayne (2005) vari görüngüsel eşitlik koşulları birer alternatiftir) bana göre burada ortaya konulan argümanlar bu koşuldan vazgeçmek için oldukça tatmin edici gerekçelerdir.

¹⁴ Nümerik eşitliğin, kuantum-mekanik belirsizlik bağıntılarının makro seviyede gerçekleşen özel durumları olduğu iddia edilebilir. Bu durumda nümerik eşitlik kapsayıcı bir bağıntı olarak kabul edilemez. Ancak bu makalede böyle bir fikri ne savunuyorum ne de yadsıyorum.

KAYNAKÇA

- BALASHOV, Yuri (2000a). “Relativity and Persistence”, *Philosophy of Science*, 67: 549-562.
- BALASHOV, Yuri (2000b). “Enduring and Perduring Objects in Minkowski Space-Time”, *Philosophical Studies*, 99: 129-166.
- DAINTON, Barry ve Tim, BAYNE (2005). “Consciousness as a Guide to Personal Persistence”, *The Australasian Journal of Philosophy*, 83: 549-571.
- DONNELLY, Maureen (2011). “Endurantist and Perdurantist Accounts of Persistence”, *Philosophical Studies*, 154(1): 27-51.
- FODOR, Jerry (1974). “Special Sciences: Or the Disunity of Science as a Working Hypothesis”, *Synthese*, 28: 97–115.
- HALES, D. S. Ve T. A. JOHNSON (2003). “Endurantism, Perdurantism and Special Relativity”, *Philosophical Quarterly*, 53: 213-224.
- HUME, David (1739/1978). *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, David (1983). “Survival and Identity”, *Philosophical Papers Vol. 1*, pp. 55-77, Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, John (1690/1999). “Of Identity and Diversity”, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 311-332, A.B.D., Penn: The Pennsylvania State University Press.
- MERRICKS, Trenton (1999). “Endurance, Psychological Continuity, and the Importance of Personal Identity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 59: 983-997.
- MERRICKS, Trenton (2000). “Perdurance and Psychological Continuity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 61: 195-198.
- MILLER, Kristie (2010). “Persons as *Sui Generis* Ontological Kinds: Advice to Exceptionists”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 81: 567-593.
- PARFIT, Derek (1984). *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- PETERSON, Daniel & Michael SILBERSTEIN (2010). “Relativity of Simultaneity and Eternalism: In Defense of the Block Universe”, *Space, Time, and Spacetime: Physical and Philosophical Implications of Minkowski's Unification of Space and Time*, derl. Vesselin Petkov, pp. 209-237, Berlin: Springer-Verlag.
- PUTNAM, Hilary (1967). “Psychological Predicates”, *Art, Mind, and Religion*, derl. W. H. Capitan ve D. D. Merrill, pp. 37–48, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- QUINE, W. V. Orman (1960). *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.

REA, M. C. & D. SILVER (2000). “Personal Identity and Psychological Continuity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 61: 185-193.

SIDER, Theodore (2001). *Four-dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Oxford University Press.

WHITEHEAD, A. NORTH (1920). *The Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

WILLIAMS, Bernard (1991). “The Self and the Future”, *Self & Identity: Contemporary Philosophical Issues*, derl. Daniel Kolak ve Raymond Martin, pp. 181-192, New York: MacMillan Pub. Company.

Makale Geliş | Received: 21.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 05.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.356788

M. Ahmet TÜZEN

Arş. Gör. | Res. Assist.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0001-8358-0140
atuzen@gumushane.edu.tr

Liberal Öğretinin Komüniteryan Eleştirisi

Öz

Liberalizmin Batılı demokratik toplumlar üzerindeki artan etkisinden dolayı tarihin sona erdiği ve bundan sonra daha iyi alternatif bir teorinin geliştirilemeyeceği fikri yaygınlık kazanmıştır. Ancak liberalizmin doğuşundan günümüze kadar ana unsurunu oluşturan birey kavrayışı, özellikle 20. yüzyılda önemli eleştirilerin hedefi haline gelmiştir. Bu eleştirel yaklaşımlardan en önemlilerinden biri olan komüniteryanizm, liberalizmle benzer şekilde Batılı toplumların düşünsel zemininden hareket eden bir öğretilerdir. Bu bağlamda liberalizmin tarih dışı, soyut özne tasavvurunun toplumdaki gerçek kişilere tekabül etmediğini kabul eden komüniteryanizm, benliğin kurucu unsuru olarak gördüğü cemaatin ortak kavrayışlarına yer veren bir düşüncedir. Bu makalenin amacı bireyci bir düşünce olan liberalizme karşı cemaatin değerini ve asli önemini savunan komüniteryan öğretinin eleştirel yaklaşımını analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Komüniteryanizm, Liberalizm, Birey, Cemaat.

The Communitarian Critique of Liberal Doctrine

Abstract

Due to increasing effect of liberalism on Western democratic societies, the idea of end of history and the opinion that a better alternative theory cannot be developed from now on gain wide currency. However notion of individual which is the key element of liberalism from birth to now had come in for some stick in the twentieth century. Communitarianism, one of the most important critical approaches, is a doctrine which is developed out of intellectual basis of Western societies in analogy to liberalism. Communitarianism includes common understandings of community which is regarded as constituent element of individualism by it. So communitarianism criticizes ahistorical and notional subject of liberalism and it asserts that it does not correspond to real people in society. Objective of this article is to analyze critical approach of communitarian doctrine which defends significance and essential importance of community against liberalism that is an individualistic thought.

Keywords: Communitarianism, Liberalism, Individual, Community.

Bireyci bir nosyona sahip olan liberalizme karşıt cemaate önem veren bir yaklaşımın siyasi düşüncede yer alması 1840’lı yıllarda kaleme alınan İngiliz ve Fransız sosyalistlerin eserlerine kadar uzanmaktadır. 19. ve 20. yüzyılda yaşanan ideolojik çatışmaların neticesinde tedrici olarak sosyalist ve komünist kavramları belirginleşirken bunlarla kabaca eş anlamlı kabul edilen komüniteryan kavramı, daha muğlak ve genel bir anlam içermekteydi. En genel tanımıyla komüniteryan kavramı, değerli bir yaşam için cemaati önemli gören ve bunu çeşitli tehlikelere karşı korumayı amaç edinen anlayışı ifade eder. Bu bağlamda komüniteryanizm, 19. yüzyılın sonlarında toplum ve siyaset üzerine öz bilince sahip bir düşünme biçimi olarak şekillenmeye başlamıştır. O dönemde gelişen düşünceye göre cemaat için en temel tehlike, modern yaşamın merkezden uzaklaştırma/savurma gücüdür. Yani, aile odaklı köy ve kasabalardan şehirlerin huzursuz/karışık, bireysel iş yaşamına geçen insanlar, refah ve özgürlük kazanabilirler, ancak bunun karşılığında yabancılaşma, tecrit ve köksüzlük sorunları ile başbaşa kalırlar. Ferdinand Tönnies’in, Gemeinschaft (topluluk/cemaat) ve Gesellschaft (birliktelik veya sivil toplum) arasındaki ayrımı bu anlayışın yerleşmesinde etkili olmuştur. Tönnies’in tanımına göre Gemeinschaft, insan topluluğunun samimi, organik ve geleneksel bir şeklidir; Gesellschaft ise kişisiz, mekanik ve rasyonel bir toplumsal ilişkiler bütünüdür (Tönnies 2001: 17-19). Bu durumda ilki samimi ve destekleyici bir toplulukken ikincisi soğuk ve çıkar hesabı yapan bir topluluğa işaret eder. Cemaat/topluluk endişesi 20. yüzyılda başka bir yöne evrildi ve bazı düşünürlerle göre modern devletin merkezci (centripetal) gücü cemaat için başlıca tehdit olarak görülmeye başlandı. Ortega y Gasset’in belirttiği gibi bugün medeniyetin en büyük tehdidi (devletin müdahalesiyle) bütün doğal toplumsal çabanın devlete iltihak edilmesidir. Kısacası 19. ve 20. yüzyıldaki cemaat arzusu, hem modern kent toplumunun atomize edici/yabancılaştırıcı eğilimlerine hem de modern devletin bu eğilimleri kontrol etmek istemesine tepki olarak oluşmuştur. Bu gelişmeler ışığında şekillenen komüniteryanizm, 20. yüzyılın sonlarında modernite ve atomistik bireycilik anlayışını temel alan liberalizm ile çatışma süreci içerisinde olan bir düşünce akımıdır (Dagger 2004: 170-171). Bu bağlamda tanımlanması güç ve belirsiz bir kavram olan komüniteryanizm, genel olarak şu şekilde tarif edilebilir: (i) ontolojik düzlemde

komüniteryanizm, kişilerin toplumsal doğasına ve onların toplumsal pratiklere gömülü olduklarına vurgu yapar; (ii) normatif düzlemde bireysel olmayan belirli değerlere dikkat çeker, örneğin kamusal katılım, kardeşlik, dayanışma, bağlılık ve yurttaşlık erdemi; (iii) meta-etik düzlemde, evrensel bir karakterden kaçınır ve cemaatin ortak kavrayışlarına önem verir (Caney 1991: 511).

Politik bir teori olarak komüniteryanizmin, Alasdair MacIntyre (After Virtue/Erdem Peşinde), Michael Sandel (Liberalism and the Limits of Justice/Liberalizm ve Adaletin Sınırları), Michael Walzer (Spheres of Justice) ve Charles Taylor’ın (Philosophical Papers) 1980’li yıllarda art arda yayınlanan eserleri sonucunda ortaya çıktığı kabul edilir. Tartışmalı bir ayırım olsa da MacIntyre, Sandel ve Taylor, cumhuriyetçi komüniteryanizmi temsil ederken; Walzer, demokratik komüniteryanizmi temsil eder (Lutz 2000: 343). Bu düşünürlerin karşısında başta John Rawls (A Theory of Justice/Bir Adalet Teorisi), Ronald Dworkin (Taking Rights Seriously/ Hakları Ciddiye Almak), Bruce Ackerman (Social Justice in the Liberal State), Robert Nozick (Anarchy, State, and Utopia/Anarşi Devlet ve Ütopya) gibi liberal teorisyenler bulunmaktadır. Bu iki karşıt cephede yer alan düşünürler heterojen iki grubun üyeleri olarak bilinirler (Berten vd. 2006: 12). Bu nedenle aynı tarafta kabul edilen düşünürlerin bazı hususlarda ihtilafa düştüğü hatta karşı cephedeki düşüncelere yaklaştıkları görüleceğinden, sınırları kesin olmayan bir ayırımın yapılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Liberaller, bireysel hak ve özgürlükleri en önemli değer gören Kant, Locke ve Stuart Mill çizgisini izlerken; komüniteryanlar ise Rönesans’ın cumhuriyetçi geleneğinden, Alman romantizminden ya da çağdaş yorumlamalardan beslenmişlerdir. Komüniteryanlar, soyut ahlaka karşı eşit güvensizliğe, erdemlerin etiğine, geleneğe/tarihe çokça yer veren bir siyaset anlayışına karşı sempati duyar ve bireyi toplumdan önce gören liberal anlayışa karşı Aristoteles’in “polis bireyden öncedir” kavrayışını benimserler (Berten vd. 2006: 13). Bu bakımdan belli haklarla kuşatılmış, tarih dışı ve topluma öncelikli birey anlayışını savunan liberallere karşı

komüniteryanlar, yurttaşlığa bağlı ortak iyi siyaseti izleyen cumhuriyetçi anlayışı kabul ederler.

Liberallerin kamusal yaşamı yıkıma uğratan bu atomist birey kavrayışı komüniteryanlara göre, insanın doğasını yalnızca toplum içerisinde gerçekleştirebilen, siyasal bir hayvan olarak gören Aristotelesçi insan nosyonundan bir kopuşa işaret eder. Bu bakımdan insanın toplumsal yönüne yapılan Aristotelesçi vurgunun komüniteryan düşünürlerin eserlerinde ortak bir yaklaşım olduğu görülebilir. Söz gelimi Taylor’a göre rasyonalitenin gelişebilmesi ve böylece insanın iyiyi keşfetmeye yetenekli bir ahlaki özne olabilmesi, haklı ile haksıza, iyi ile kötüye ilişkin bir dil ve ortak söylem cemaatine/topluluğuna katılımıyla mümkündür (Mouffe 2008: 51-52). MacIntyre da benzer bir bakış açısıyla liberal anlayışın kendine görev edindiği her bireyin kendi iyisi peşinde koşacağı alanı sağlama girişimlerine karşı insanın ortak iyi temelli cemaate katılımının önemine dikkat çeker. Buna göre “birey, çoğunlukla onu yalnızca kendisinde ve kendisi aracılığı ile insana özgü iyinin elde edilebileceği topluluğa bağlayan belirli roller içinde ve onlar vasıtasıyla oluşur ve belirlenir” (MacIntyre 2001: 255-256). Aynı şekilde Sandel için cemaat kurucu bir yapıya sahip olup bireylerin yalnızca neye sahip olduklarını değil, bunun yanında ne olduklarını, seçtikleri bir ilişki biçimin değil, keşfettikleri bir bağlılığı, kimliklerinin yalnızca bir niteliğini değil, ayrılmaz bir unsurunu tanımlar (Sandel 2014: 181). Sandel ve MacIntyre gibi Aristoteles’ten etkilenen komüniteryanların ortak iyi esasına göre yönetmeyi içeren tekil bir ahlaki görüşü desteklemeleri ya da bireyci liberal nosyona karşı genel olumsuz tutum takınmaları, onların Gemeinschaft tipi ilkel cemaat özlemlerinin bir tezahürüdür (Mouffe 2008: 57).

Ortak milliyet, dil, kimlik, kültür, din, tarih veya yaşam biçimi gibi bağımsız bir cemaat ilkesine yer veren komüniteryan düşünürlerin cemaate verdikleri bu önem, siyaset felsefesi açısından yeni bir yaklaşım değildir. Cemaate yapılan söz konusu vurgu Marksizmde de bulunur; öyle ki cemaat, komünist idealin tamamlayıcı bir unsur olarak değerlendirilir. Ancak Sandel, Walzer, Taylor ve MacIntyre’in çalışmalarındaki cemaatçi yaklaşım, Marksist anlayıştan önemli ölçüde ayrışır. Marksist anlayışa göre

cemaat, ancak devrim neticesinde kapitalizmin son bulması ve sosyalist toplumla birlikte ortaya çıkacak olan bir birlikteliktir. Komüniteryan düşünceye göre ise cemaat, toplumsal pratikler, kültürel gelenekler ve ortak toplumsal anlayış biçiminde zaten mevcuttur (Kymlicka 2006: 292). Bu nedenle cemaatin tekrar inşa edilmesi gerektiği anlayışını komüniteryanlar kabul etmemelerine karşın cemaatin saygı görmesi ve korunmasını savunurlar. Gutmann’ın ifade ettiği gibi liberal politik teoriye yönelik bu yeni cemaatçi eleştiri dalgası daha önceki Marksist cemaat anlayışını tekrar etmez; daha öncekilerin Marks’tan esinlendiği yerde komüniteryanlar Hegel’den ilham alırlar. Hegel’in klasik liberal düşünceye eleştirileri ile komüniteryanların liberal eleştirileri arasında önemli benzerlik ve paralellikler vardır (Gutmann 1985: 308). Hegel’in insanı tarihsel koşullara dayalı bir varlık olarak kabul etmesi ile Sandel’in liberal düşüncenin insanı özgür, rasyonel ve toplum dışı kavrayışını reddetmesi bu paralelliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Hegel’e göre Locke ve Kant gibi klasik liberallerin insani gereksinimler ya da akılcılığa ilişkin evrensel bir kavrayış sunma girişimleri, toplumsal ve siyasi düzenlemeleri değerlendirmede insanı tarih dışı bir varlık olarak algılamaya neden olmuştur. Bunun yanı sıra insanların zorunlu olarak belirli tarihsel pratiklere ve ilişkilere gömülü olmalarından dolayı bu tür bir yaklaşımı fazlasıyla soyut ve bireysel bulan Hegel, bireylerin iyiliğinin ait oldukları cemaate, ele geçirdikleri belli toplumsal ve siyasal rollere bağlı olduğunu vurgular (Kymlicka 2006: 292-293). Benzer bir bakış açısı ile toplumsal kurum ve pratiklere odaklanarak benliğin kültür ve gelenek içinde gömülü olduğunu (Post 1989:557) düşünen Sandel de liberal öğretinin, birey anlayışının makul olmayan soyut/metafizik bir görüşe dayandığını ve kimlik oluşumunda ise cemaat bağlantısını yadsıdığını ifade eder (Gutmann 1985: 309).

Komüniteryan düşüncenin liberal anlayıştan ayrıldığı diğer bir nokta ise komüniteryanların ortak yaşamı savunurken Herder gibi Aydınlanma eleştirmenlerine geri dönmeleridir. Herder, evrensel bir uygarlığa doğru ilerlemenin kayıpsız olamayacağını düşünür. Ona göre bu evrensel uygarlık projesi, tarihsel olarak ortaya çıkan farklı kültürleri ortadan kaldırıp onların yerine boş bir soyutlama koymak zorundadır. Soyutlama üzerine kurulan bir uygarlık ise evrensel insanlığı içermeyip dar

bir yaşam biçimini ihtiva eder (Gray 2003: 111). Bu düşüncelerden hareketle komüniteryanlar, Aydınlanmanın tarih dışı, soyut ve atomist birey algısının bir ortak yaşam biçimi olarak cemaatin varlığını tehdit ettiğini düşünürler.

Çağdaş toplumlarda ahlaki ve politik toplulukların parçalanmasına neden olan bu Aydınlanmacı kavrayışa karşı komüniteryan düşünürler, Yeni-Aristotelesçi anlayışa sarılırlar. Yeni-Aristotelesçilik, hareket noktası olarak Aristoteles’in phronesis¹ kavrayışını kabul eden hermeneutik bir felsefi etiği ifade eder. Bu doğrultuda Gadamer, tikellere ilişkin bağlamsal olarak gömülü ve durumlara duyarlı yargının bir biçimi olarak Aristoteles’in phronesis modeline yönelir. Aristoteles’in etik teorisini ve Hegel’in Kant’a yönelik eleştirilerini sentezleyen Gadamer, bu iki çizgiyi birbirine yaklaştırarak güçlü bir argüman geliştirir. Gadamer, Aristoteles’in Platon’a yönelik eleştirisinde, bir cemaatin her zaman kendi aralarında paylaştığı etik anlama zemininde iş gören bir pratik anlama modeli ortaya çıkarır. Bununla birlikte Hegel’in Kant’a yönelik eleştirisinden yararlanan Gadamer, biçimselciliğin tüm çeşitlerinin, soyutlandıkları bir bağlamı ön gerektirdiği ve benlik ile toplumsal kurumlara ilişkin bazı maddi ön varsayımları olmayan hiçbir biçimselci etik olamayacağı yönündeki düşüncelerini ödünç alır. Nasıl ki tarihsel bağlama yerleşmeyen bir anlama biçimi söz konusu değilse, bir ethosa bağlı olmayan ahlaki konumlamalar da mümkün değildir (Benhabib 1999: 47-48). Bu bağlamda komüniteryanlar, bir tözsel iyi hayat teorisini önceden varsaymaksızın hiçbir meşruluk ilkesinin formülleştirilemeyeceğini savunurlar (Benhabib 1999: 70). Başka bir ifadeyle liberalizmin bireysel iyi hayat anlayışları çerçevesindeki tarafsız tutumuna komüniteryanlar, Aristoteles-Hegel çizgisinden hareket ederek karşı çıkarlar. Hiçbir iyi teorisine dayanmayan liberal kavrayış, komüniteryanlara göre yanıltıcı bir nitelik taşır. Bu noktada Hegelci ve hermeneutik gelenekle birleşen komüniteryanlar, biçimsel ahlakın soyut evrenselliğine karşı ahlaki

¹ Phronesis, sophia (sofia) kavramına karşıt bir biçimde ilk olarak Aristoteles tarafından işlenmiş ve Peripatetikler tarafından teorik hayat idealinin eleştirisi olarak geliştirilmiştir. Kısaca sofia teorik ideal sunarken, phronesis pratik bilgi ideali sunar. Bkz. GADAMER Hans-Georg (2008). *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 26-27.

sorunların ve çözüm önerilerinin ancak toplumsal ve tarihsel bir kabullenme ortamında anlam kazanacaklarını savunurlar (Berten vd. 2006: 193).

Bireyin varoluşsal olarak cemaatle bağlantısını öne çıkaran ve Aristoteles ve Hegel’in görüşlerinden beslenen komüniteryan düşünce, liberal bakışa karşı şu temel eleştirileri dile getirir. (i) Liberalizm, altını oyduğu cemaatin değerini küçümser ve ihmal eder; oysa cemaat, insan varlığının “iyi hayat” kavrayışı için yeri doldurulamaz, temel bir unsurdur. (ii) Liberalizm, yalnızca araçsal bir iyi olarak gördüğü politik birlikteliği yani siyasal yaşantıyı göz ardı eder, bu bakımdan insanın iyi yaşam için siyasal cemaate katılımının temel önemine karşı kördür. (iii) Liberalizm, kişinin topluluğunu veya ülkesini destekleme ve ailevi yükümlülükler gibi belirli ödev ve taahhütlerinin önemini yeterli derecede açıklamakta başarısızdır. (iv) Liberalizm, kusurlu bir benlik anlayışını savunur fakat benlik, seçim nesnesi olmayan ortak bağlılıklar ile değerlere gömülüdür ve kısmen bunlar tarafından oluşturulur. (v) Liberalizm, adaleti yanlış bir şekilde yüceltir ve toplumsal kurumların ilk erdemi olarak değerlendirir, ancak adalet olsa olsa yalnızca topluluğun yüksek erdemlerinin çöktüğü koşullarda gerekli olan telafi edici bir erdemdir (Buchanan 1989: 852-853).

Komüniteryan düşünürlere göre cemaatin kurucu rolünü önemsemeyen liberalizm, insanların bir arada yaşayabilmeleri için gerekli olan ortak bir ahlaki kültüre sahip değildir. Bu bağlamda Walzer’e göre liberal birey, her çeşit toplumsal bağdan kopuk, yükümlülüklerinden bağımsız, kendi hayatının mutlak yaratıcısı ve kendi hayatına rehberlik etmek için gerekli ortak ölçüt veya kılavuza yer bırakmayan efsanevi bir figürdür (Walzer 1990: 8-10). Ancak Walzer, liberal bireyciliğin, antropolojik bir atomizmin ifadesi olmadığını, özellikle modern özgürleşme hareketlerinin ve düşünce özgürlüğünün neticesinde ortaya çıktığını belirtir. Bu anlamda Walzer, liberal öznenin pre-sosyal bir özne değil de post-sosyal bir özne olduğunu ileri sürer (Wellmer 2006: 306). Başka bir ifadeyle özgürlüklerin yaygınlaşması sonucunda liberal toplum farklılaşmış ve bu nedenle aynı zamanda parçalanmıştır. Toplumun bu parçalanması, kişisel kimliğe dair projelerin, deneyimlerin, gereksinimlerin, değerlerin ve yönelimlerin sentezlerinden oluşan liberal ben’in parçalanmasına denk düşer. Bu

nedenle Walzer, post-sosyal bir özne olan liberal benliğin kökünden kopmuş olduğunu düşünür (Wellmer 2006: 317). Taylor ise liberalizmin sunduğu toplum modelinin kendi iyi kavramları üzerine kurulu yaşam tasarılarına sahip bireylerden teşekkül ettiğini ve toplum tarafından paylaşılan bazı ortak kavramları dışladığını ifade eder. Bu durum, amacı aynı noktaya yönelmiş, iyi kavramlarını aramaktan başka bir şey olmayan araçsal bir toplum kavrayışına benzer. Ancak Taylor, rasyonel olduğu iddia edilen ve toplumu araçsallaştıran bu atomist perspektifin gerçeklerden uzak olduğunu savunur (Taylor 1989: 172-173). Çünkü Taylor, kişisel yaşam tasarılarına dayanan liberal anlayışın atomist ontolojiye bağlı olduğunu, yalnızca atomist kaynaklardan bir birliktelik oluşturulamayacağını ve bu kaynakların bir birliği desteklemede yetersiz kaldığını düşünür. Nitekim komüniteryan anlayışa göre birey ile belli değerler üzerine kurulu olan tarihsel bir cemaat arasında sıkı bir bağ vardır. Aynı zamanda bireyin cemaati desteklemesi ortak bir amacı gösterir ki söz konusu bu amaç, adalet ilkeleri üzerinde oluşturulan mutabakattan daha önemlidir (Taylor 1989: 176). Bu doğrultuda Sandel, özneyi tanımlayan ortak amaçlar taşıyan ve öz kavrayışı mümkün kılan cemaat olgusunun kurucu yönünün liberal benlik anlayışında yok sayıldığını ifade eder (Sandel: 2014: 87). Öyle ki Sandel, bireyin cemaat ve ait olduğu kültürden bağımsız olarak algılanmasının ve ortak iyiden ziyade kendini önceleyen bir özne olarak tahayyül edilmesinin “yükümsüz bir benliğe” götüreceğini düşünür.

Liberalizm ve komüniteryanizm arasındaki bu tartışmalardan anlaşıldığı üzere komüniteryanizm açısından liberal iddianın dayandığı pek çok ilke, insana dair yanlış bir algıdan kaynaklanır. İnsanın ihtiyaçlarını giderebilmesi ve benliğini geliştirebilmesi ancak doğduğu cemaat içerisinde mümkündür. İnsan ancak bir cemaat içerisinde etkileşime girmeyi öğrenmek suretiyle yani konuşma ve eylem yeteneğine sahip bir varlık/benlik haline gelir. Dil, etkileşim ve bilme yeteneğine sahip olan insan, toplumsal bir varlık olduğu için de benlik bireye dönüşür (Benhabib 1999: 22). Bu anlamda liberalizm, insanın kurucu bir topluma katılma zorunluluğunu görmezden gelerek, insanın özerk bir varlık olduğunu düşünür ve bunun için uygun zemin oluşturan tarafsızlık ilkesini gerçekleştirmeye çalışır (Larmore 1990: 342-343). Ancak

komüniteryanlar için bireysel hakların ve özerkliğin güvencesi kabul edilen hem toplumsal hem de bireysel tabiiyetten bağımsız liberal devlet, bireysel kimliklerin yıkıcısıdır ve toplumsal açıdan sürdürülemez bir anlayıştır. Esasında tarihsel olarak liberal toplumlar, onları oluşturan bireyleri benmerkezciliğe iten ve temelde bireyciliği öne çıkaran bir yapıya dönüşmüştür. Bireyler bu toplumsal yapılarda çok küçük parçalara ayrılmış olup türdeşlerini sadece kendilerine engel olan ya da özel projelerinin hizmetindeki varlıklar olarak kavrarlar. Böylece devlet, özel çıkarların hakkaniyetle bir arada bulunmasını sağlama görevini yerine getiren kurumsal bir düzenden başka bir şey olarak görülmez. Toplumsal olanın bu şekilde parçalanmasının iki uzantısı vardır. İlk olarak, liberal bireysellikle bağdaşmayan kültürel kimliklerin doğasını tahrip ederek kültürel dokuyu fakirleştirir, fakat kültürel çeşitlilik, bireylerin bir iyi yaşam görüşlerini özgürce seçebilmeleri için gerekli bir koşuldur. İkinci olarak toplumsal olanın parçalanması, bir meşruiyet boşluğuna neden olduğu için toplumsal düzen için yıkıcı bir süreç ortaya çıkarır. Toplumsal bağın koptuğu böyle bir durumda ise devlet hukuksal yapıyı tesis edemez (Berten vd. 2006: 21-22). Nitekim komüniteryanlar açısından siyasi meşruluk, tamamen adalet ya da hakların soyut ilkelerine dayandırılmaz. Devletin yurttaşlar tarafından meşru görülmesi, aynı zamanda onların ortak kimliklerini tanımalarına bağlıdır (Gray 2003: 113). Başka bir ifadeyle komüniteryan düşünce, devletin siyasi olarak cemaatin bağlı olduğu değerleri taşıması gerektiğini savunur.

Tüm bu tartışmaların yanı sıra liberaller ve komüniteryanların aynı liberal ve demokratik toplum zemininde çalışmalarına karşılık bu iki düşüncenin, aynı geleneğin farklı yönlerini öne sürdükleri söylenilebilir. Komüniteryanlar, daha çok Amerika'nın cumhuriyetçi öz yönetim geleneğine bağlıyken; liberaller, temel hak ve özgürlüklerin aşılması niteliği üzerinde ısrar ederler. Liberal düşünürler, demokratik, liberal ve temel özgürlüklerin gerek kültürel, etnik ya da dinsel tüm gelenek ve özel kimliklere göre gerekse de tüm yerel ya da kolektif öz yönetim biçimine göre öncelikli olduklarını vurgular. Buna karşı komüniteryanlar, liberal temel hakların yalnızca bir ortak yaşam biçimi içerisinde yıkıcı olmayan bir anlamı koruyabileceğini ve bu şekilde meşruiyet kazanabileceklerini savunurlar. Başka bir ifadeyle liberaller için modern liberal ve

demokratik geleneğin normatif çekirdeğini bireysel hak ve özgürlükler oluştururken; komüniteryanlar için yönetimin temelini ortak yaşam biçimlerinin bütünlüğü veya kolektif özyönetim oluşturmaktadır (Wellmer 2006: 308).

Liberalizm ile komüniteryanizm arasındaki tartışmada, siyasal düzenin derin bir ahlaki dayanışmayı varsaydığı inancı ve kişilerin kimliklerinin tek bir ahlaki topluma tanımlanması gerektiği, aksi takdirde yozlaşp, yabancılaşacakları iddiası komüniteryanların liberallere karşı temel eleştirisidir (Gray 2004: 284). Ancak liberalizme yapmış olduğu bu eleştirilere karşılık komüniteryanizm de kendi içerisinde sorunsuz bir düşünce değildir. Bu bağlamda Gray’e göre, liberal düşüncede olduğu gibi komüniteryanlar da toplumun çeşitli yaşam biçimlerini barındırması durumunda değerlere ilişkin kapsayıcı bir uzlaşmanın imkansız olduğunu anlamamışlardır. Bunun yanı sıra Gray, liberal benliğin köksüz, tarihi dışı ve kimliksiz olduğunu düşünen komüniteryanların benzer duruma düştüklerini ve cemaat kavramının da belirli problemler taşıdığını belirtir. Bu doğrultuda komüniteryanların insani deneyime uzak liberal benlik kavrayışına yönelik eleştirilerinde haklı oldukları ancak “cemaat” kavramının aynı derecede insani gerçeklikten uzak olduğu ileri sürülebilir. Gray’e göre, komüniteryan düşüncenin bağlı olduğu cemaat, duyumsanamayan Kantçı aşkın özne gibi ortak deneyimden kopuk bir topluluğa işaret eder. Bu anlamda komüniteryanların cemaat ideali, liberal adalet öğretilerindeki özne gibi çıkar ya da değer çatışmalarından etkilenmez (Gray 2003: 110-111). Bu nedenle komüniteryanlar, eleştirdikleri liberaller gibi çatışmanın olmadığı bir insan öznesi anlayışına sahiptir. Bu gerçek dışı bakış açısı, bugünkü koşullarda pek çok kişinin kimliğini biçimlendiren melezlik gerçeğini yani bireylerin bütün çatışmalarıyla bir değil birçok yaşam biçimine sahip olmaları durumunu bastırmak içindir (Gray 2003: 111). Başka bir ifade ile insan, tek bir topluma ya da ahlaki yaşam biçimine üyelikle tanımlanamaz. Çünkü insan, çok farklı ve birbiriyle çatışan entelektüel ve ahlaki geleneklerin etkisi altındadır. Bunların her biri kendini çevreleyen ve insanlara değişik renkler örüntüsü salan, diğer geleneklerden yayılan ışıkları yansıtan prizmalardır. Kişilerin etkisi altında olduğu kültürel mirasın karmaşıklığı ve zıtlığı, aynı zamanda bireylerin kimliklerine karmaşıklık hatta çoğulluk

katar. Bu bakımdan uyumsuz bakış açılarına açık olma hali ve kişilerin kendilerini çeşitli biçimlerde tasavvur etme gücü, insanın kimliğine içkindir (Gray 2004: 285). Dolayısıyla komüniteryanların savunduğu gibi insanın tek bir cemaatle tanınması, geçek hayattan uzak bir anlayışa gönderme yapar. Bu durumda liberal benliğin soyutluğu nasıl ki gerçeklikten kopuk ise komüniteryanların cemaat idealine bağlı benlik tasavvuru da aynı şekilde sorunlu görülür.

Sonuç olarak çağdaş modern toplumlarda hakim öğreti olan liberalizme karşı, yine aynı zeminden hareket eden bir başka düşünce akımı olan komüniteryanizmin güçlü ve ikna edici eleştirileri bulunmaktadır. Komüniteryan düşünce, soyut aşkın benliğin bedensizleştirildiğini iddia ederek pratik hayattan kopuk olduğunu savunur. Ayrıca cemaatin kurucu rolünü önemsemeyen bu özne anlayışının atomist bir yaklaşıma sahip olduğunu ileri sürer. Bu nedenle komüniteryanlar, bireyin tarihsel ve toplumsal bağlarını göz önüne alarak cemaatin etkin rolüne dikkat çekerler. Ancak cemaat kavramı da en nihayetinde belirsizlik/soyutluk taşıdığı ve modern toplumsal gerçeklik ile uyumsuz olduğu gerekçesiyle eleştirilir. Her ne kadar komüniteryan düşünürlerin çözüm önerilerinde sorunlar bulunsa da cemaat, ortak iyi, dayanışma gibi insani bağlılıkları ifade eden kavramları teorilerine taşımaları, liberal öğretilerde mevcut olan boşluğa dikkat çekmesi bakımından önem taşır.

KAYNAKÇA

- BERTEN, Andre vd. (2006). “Giriş”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, çev. Zeynep Ö. Üskül Engin, ss. 189-208, Ankara: Dost Yayınları.
- BUCHANAN, Allen E. (1989). “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics*, 99(4): 852-882.
- CANEY, Simon (1991). “Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder”, *British Journal of Political Science*, 21(4): 511-521.
- DAGGER, Richard (2004). “Communitarianism and Republicanism”, *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas, London: Sage Publications.
- GADAMER, Hans-Georg (2008). *Hakikat ve Yöntem 1. Cilt*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- GRAY, John (2003). *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Yayınları.
- GRAY, John (2004). *Post Liberalizm Siyasal Düşünce İncelemeleri*, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Yayınları.
- GUTMANN, Amy (1985). “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy & Public Affairs*, 14(3): 308-322.
- KYMLICKA, Will (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- LARMORE, Charles (1990). “Political Liberalism”, *Political Theory*, 18(3): 339-360.
- LUTZ, Mark A. (2000). “On the Connecting of Socio-Economics with Communitarianism”, *Journal of Socio-Economics*, 29: 341-347.
- MACINTYRE, Alasdair (2001). *Erdem Peşinde*, çev. Mutlalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MOUFFE, Chantal (2008). *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Ankara: Epos Yayınları.
- POST, Robert (1989). “Tradition, the Self, and Substantive Due Process: A Comment on Michael Sandel”, *California Law Review, Symposium: Law, Community, and Moral Reasoning*, (77):3: 553-560.
- SANDEL, Michael J. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları.
- ŞEYLA, Benhabib (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

TAYLOR, Charles (1989). “Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate”, *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum, pp. 159-182, London: Harvard University Press.

TAYLOR, Charles (2006). “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. Andre Berten, P. da Silveira, H. Pourtios, çev. Çağa Tanyar, ss. 77-104, Ankara: Dost Yayınları.

TÖNNIES, Ferdinand (2001). *Community and Civil Society*, ed. Jose Harris, Cambridge: Cambridge University Press.

WALZER, Michael (1990). “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, 18(1): 6-23.

WELLMER, Albrecht (2006). “Demokratik Bir Kültürün Koşulları: Liberallerle Cemaatçiler Arasındaki Tartışma Üzerine”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, der. Andre Berten vd., çev. Mehmet Zafer Üskül, ss. 305-323, Ankara: Dost Yayınları.

Makale Geliş | Received: 10.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 21.09.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357381

Ümit ÖZTÜRK

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0002-8569-9820
u.rzg.ozturk@gmail.com

“Parmenides Ontolojisi” Hakkında: Bir *Başlangıç*

Öz

Sadece fragman şeklinde derlenmiş yazıları korunabildiğinden dolayı, özellikle Parmenides, Herakleitos ve Anaksimandros gibi düşünürlerin tetkiki mevzû olduğunda, ne tür bir felsefi (/ve filolojik) yöntemin kullanışı ve işe yarar olduğu husûsu önemli bir tartışma konusudur. Dahası, mezkûr fragmanların anlamı ve kavranması ile uğraşıldığında, pek de farkında olunmaksızın kendiliğinden kimi terslikler ortaya çıkar. Bu meyanda, deyim yerindeyse, *biz* ve *onlar* arasında yalnızca bir zaman uçurumu değil, aynı zamanda tarih boyunca değişime uğrayan bir okuma becerisi mevcûddur. Açılırsa, o zamanlarda insana has “ergon”un “psukhê”ye vurulmuş yazıyı okumak olduğu sessiz sedâsız kabul edilirken; bu zamanlarda yazılı bir metni dosdoğru okumak bile insana zor gelir. İşbu nedenle, bu çalışmada, Parmenides’in *Peri Phuseōs* denilen fragmanlarından hareketle kurulan “Parmenides *Onto-lojisi*” fikrinin elbette tüketici değil fakat genel bazı yorumlarını devre dışı bırakmak için hazırlık mâhiyetinde bir irdeleme takdîm edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İlkçağ Grek Felsefesi, Varlık, Mantık, Muthos, Logos, Sēmata Polla.

On “Parmenides’ Ontology:” A *Beginning*

Abstract

What kind of philosophical (/and philological) methodology can appropriately be used is a matter of deep problem by examining thinkers especially such as Parmenides, Heraclitus, Anaximander because of the fact that only fragmental compilations of them could be preserved. Furthermore, when someone tries to concern the question of meaning or understanding of those fragments, things easily and perhaps involuntarily get a little out of hand. So to speak, the only difference between *us* and *them* is not time intervals but also reading comprehension skills being change through the history. During those times it was proclaimed silently that the essential “ergon” for human beings spring from out of reading the “gramma” imprinted onto “psukhê.” However, one can hardly read a written text properly nowadays. In this manner, the aim of this study will offers a kind of preliminary etude not of course a totally complete but some usual interpretations on Parmenides’ *Peri Phuseōs* so as to try to deactivate the so-called “Parmenides’ *Onto-logy*.”

Keywords: Ancient Greek Philosophy, Being, Logic, Muthos, Logos, Sēmata Polla.

0. Problem

“What sphinx of cement and aluminum bashed open their skulls and ate up their brains and imagination?” (A. Ginsberg, *Howl*).

Bilmeye yönelik herhangi bir faaliyetin geleneğinden veya tarihî köklerinden bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Felsefe açısından, meselelerinin esâsındaki devamlılığı ifâde eden “philosophia perennis” deyişi bu husûsu çarpıcı bir biçimde özetler. Bununla birlikte bizzât bir etkinlikte, burada felsefede, geleneğin *filozofca* idrâkı mevzû edildiğinde ortaya son derece renkli bir tablo çıkar. Örneğin Aristoteles, kendinden öncekileri, “to on” a dâir problemin “ousia” problemi olduğunun farkına varılmasına götüren (âdeta) evrimsel bir sürecin basamakları olarak kuşatmaya çalışır; Kant, felsefe tarihinin (/geleneğinin) öğretilebileceğini ama felsefe yapmanın öğretilmeyeceğini savunur; Mantıkçı Pozitivistler, neredeyse tüm klasik fikriyatın anlamsızlığını göstermeye uğraşır; Heidegger ise “Varlık (*Sein*)” sorusu karşısında geri çekilenlere nazaran, uçurumun (*Abgrund*) tecrübe mahalline dönüşü özler. Bu durumda da mezkûr idrâk, doğalca, düşünme *sahnesinde*¹ fiil üreten bir bünyenin kabul imkânları üzerinden belirlenir. Ancak hâl böyle olunca, felsefe fikrinin (*Idee der Philosophie*) mütefekkeri olma gâyesiyle yola çıkmak isteyenlerin önünde de ister istemez temel bir problem, *başlangıcın nasıl yapılacağı* problemi bulunur. Zira bir işe başlamak o işi bitirmenin yarısıdır denir ve başlangıcı tamama erdirmeye yolunda atılan ilk adımın dahi önemi yadsınamaz. Bizzât meselenin kendisini kendinde hissederek mesele üzerine gitmek, belki Aristoteles’teki anlamı dikkate alınırsa bilmek istemek ve bunun için bir merak duygusuna (*pathos*’una) sahip olmak, daha öncesinden misal tutularak Platon’un *Symposion* eseri hatırlandığında, merak edilenin, peşinden gidilenin, bilinmek istenenin, kendinde mevcûd olmadığı sanılan ama gerçekte kendinde bulunan bir *hâlin* açılmasına doğru bir yöneliş (“eros” anlamında “sevgi/aşk”) olduğunu farketmek üzerinden çeşitli başlangıçlar mümkündür. Gelgelelim mezkûr başlangıç, nasıldır bilinmez, kendi(nin) gayb’ından kendi(nin) kayb’ına doğru bir seyirle de gerçekleşir: doğrudan meseleleri bırakarak meseleler hakkında yazılan *metinleri* okuma, kendi dilini unutarak mezkûr

¹ Çalışmada kullanılan “sahne” kavramı için şu eserlerden yararlandık: Ilgıçoğlu 2000; Çitil 2016; Haşlakoğlu 2016. Ancak bu husûs, doğal olarak, çalışmadaki “sahne” ile ilgili fikirlerin sorumlusunun yazar olduğu gerçeğini değiştirmez.

okumada *metnin* yazıldığı kök dili² bilme, kök dil bilinmiyorsa cihân-şümûl bir dil üzerinden *metni* okuma, *metinleri* umûmî *metinler* üzerinden okuma, nihâyet her hâl ü kârda kendi yerine engin *metin* denizine dalma yoluyla okuma ve benzeri tarzlar, birer çıkış yolu olarak başlangıç probleminin çözümü için turfanda bekler. Dahası akademilerde, gerek yerel gerek küresel düzlemde geçerlilik taşıyan “ECTS (veya AKTS)” ve benzeri yapılanmalar, bahsedilen başlangıç problemine âid (burada sözü edilen veya edilmeyen) mümkün çözüm yolları arasındaki bir seçimi de kolaylaştırma adına iş başındadır: *bilgi paketi* çatısında, herhangi bir üniversitedeki herhangi bir bölümünün, herhangi bir üniversitedeki ilgi’li ve ilgi’li’siz bir bölümle “identitas” sıfat tesisi yoluyla zemin sağlama alınır.

Şimdi, felsefe geleneğinin/tarihinin en önemlilerinden kabul edilen ve *Peri Phuseōs* diye de adlandırılan fragmanları günümüze kalan Parmenides’in ismi zikredildiğinde akla gelen en dikkate değer *yargılardan* biri, kendisinin ‘onto-loji’nin kurucusu, *açılırsa*, “to (e)on” dâir “logos” takdîminin³ babası olduğu, bu cümleden olmak üzere hem *varlık* hem de *mantık* problemlerinin idrâkında olmazsa olmaz figürlerin başında geldiği yönündedir. Bilindiği üzere bu konudaki metinler de (topyekûn olmasa da) nihâyet okunamayacak denli derinleşmiştir: yabancı olunan⁴ yol gösterecek kılavuzlar (*guides*),⁵ seyahat rehberleri (*guidebooks*),⁶ refâkatçiler (*companions*),⁷ tavsiye mektupları (*introductions*),⁸ atmayan kalbin kendi dâiresine katlanmasını sağlayan terbiyevî mevzûat (*enkuklospaideia*)⁹ açısından içinde bulunulan zenginlik tartışma götürmez. Bahsi edilen logoisitik sektöre has *kaldıraçların* en önemli

² “Lisân” anlamında “dil.”

³ Çalışma içerisinde, bizce kaçınılması zor ancak irdelenmesi de apayrı bir tetkiki zorunlu kılan kimi durumlarda, Türkçenin akışını bozacak olsa da farklı lisânlara özgü deyişler birlikte kullanılacaktır.

⁴ *Peri Phuseōs* bakımından, *alētheia*.

⁵ *Mârifet sahibi taşıyıcılar*.

⁶ *Daimōn*’vârî ışık saçıcılar.

⁷ *Güneş’in saf kızları*.

⁸ *Dike*’nin hoş sözlerle *iknâ edilmesi* ve dahası bu sayede *geçidin açılması*.

⁹ *Thea*’nın “muthos”u bağlamında “eukukleos atremēs ētor.”

vasfı, Parmenides’in fragmanlarında geçen mesele bağlamında adlandırılırsa, okuyanı “doxa” mahallinden “alētheia” mahalline doğru nakletmektir.¹⁰

Bu çalışmanın amacı, Thomas Kuhn’un *ders kitabı yazımı* diye nitelendirdiği meselenin,¹¹ *kesinlikle tüketici olmayan/olamayacak fakat sık karşılaşılan bazı örneklerinin* Parmenides fragmanları bağlamında izini sürerek, kendilerine erişim hattı çekilmesi son derece rahat kimi metinlerde “Parmenides ‘Onto-loji’si” *dendiğinde ne anlaşıldığını* tetkik etmektir –ki bu anlayış, yani ‘onto-loji’ fikri, irdelenen metinlerde tüm Parmenides fikriyatını kuşatacak şekilde geliştirilir. Böyle bir tetkikteki hedef, başarılı olunabildiği takdirde, *ileriye dönük bir çalışmanın ilk adımı veya başlangıcı olarak*, Parmenides fragmanlarını anlama için bir zemin tesis etmenin *hazırlığını* çatmak; bunun için, *özellikle* bazı temel yorumları (yani, takdîm edilecek çerçevede “Parmenides ‘Onto-loji’si” *dendiğinde ne anlaşıldığını*) devre dışı bırakmaya yönelmek; eşlik edecek tarzda da bu yorumlardaki bazı problemlere dikkat çekerek, mümkün olduğu kadarıyla, ileriye dönük çalışma projesinde iş görebilecek ana unsurları açmayı denemektir.

1. *Peri Phuseōs*

“∞ Holy! Holy! Holy! Holy! Holy! Holy! Holy! Holy! Holy! ∞” (A. Ginsberg, *Howl*).

Parmenides’in *Peri Phuseōs* denilen fragmanları,¹² felsefe tarihçilerince “Giriş (*Prologue*),” “Alētheia” ve “Doxa” olmak üzere üç kesime bölünür. 30 dizelik “Giriş”

¹⁰ Aşağıda görüleceği üzere, Parmenides’in fragmanlarındaki delikanlı, insanların gezindiği mahallerin dışına geçmektedir. Bu bakımdan, insanların genelde gezindiği mahallerde yerçekimi (*gravitation*) yasasının geçerli olduğu hesâb edildiğinde, delikanlının bulunduğu mahalde yerçekiminin de mevcûd olup olmadığı hususu merak konusu olabilir. Zira eğer meskûn mahalde yerçekimi yoksa bir diyârdan bir diyâra nakletme için *kaldıraç* işe yaramayabilir –bununla birlikte öyle bir mekânda bir tornavida iş görebilir (“Kaldıraç” ve “tornavida” meselesindeki dikkat için, bkz. Koç 2008).

¹¹ 1962’de ilk basımı yapılan âbidevî *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde Kuhn, hem bilim adamının kendi yaptığı işin mâhiyetine hem de genel bilim kavrayışının oluşmasına yönelik belirleyicilerin, bilim adamlarına mesleğini öğreten “ders kitapları”ndan geldiğini vurgulayıp, sözkonusu kitaplar, demektir, “kaçınılmaz olarak” iknâya yönelik ve “pedagojik” olup, “[b]ir ulusun kültürü hakkında turist broşürlerinden yahut dil öğrenilen metinlerden” ne kadar fikir edinilebilirse, “bu kitaplardan çıkartılacak bir bilim kavramı da, onları üretmiş olan asıl çabayı o kadar yansıtabilir” (Kuhn 1995: 46).

¹² Parmenides’i sadece Grekçede değil aynı zamanda diğer lisânlarda da anlamının son derece zorlayıcı bir mesele olduğu bilinmektedir. Burada, fragmanlar için başta Türkçe ve İngilizce çevirilere başvurulmuş, Grekçe kaynak metinlere bakılmış; deyişler/ifâdeler bazen çevrilerek, bazen dolaylı anlatımla sunulmuş, bazen de

kısımında anlatıcı konumunda bulunan “delikanlı (*kouros*)” sadece 23 dizeyi doğrudan kendi sözleriyle, kalanları ise “Tanrıça”nın (*Thea*) kendisine söylediklerinin dolaylı anlatımıyla sunar; “Alētheia” ve “Doxa” bölümleri ise delikanlıya seslenen Tanrıça’nın doğrudan sözlerinden müteşekkildir. Bu anlamda fragmanların esâsının, *Tanrıça’dan işitilenlerin nakledilmesinde*¹³ yattığını söylemek mümkündür.

“Giriş” kısmıyla başlanırsa, kendi anlatımıyla verilen dizelerde delikanlı, “thumos”unun, yani iç’inde yanan kutsal ocak’ta mevcûd ateş’in izin verdiği ölçüde ve erişim imkânınca,¹⁴ mârifet sahibi atlar vâsıtasıyla taşınarak çekildiğini/nakledildiğini (*pherousin*), “daimōn”un efsanevî yolunda tanımaya (*oida*) elveren seyir kuvveti ve istikâmet tayin eden bakirelerle ilerlediğini belirtmektedir. Yolculuk esnasında, güneşin bakire kızları, coşkulu bir şekilde delikanlıya refâkat ederken, bir yandan başlarındaki örtüyü sıyırmakta, bir yandan da geçit vermez gece ve gündüz kapılarını hâkimiyeti altında tutan “Dikē”yi hoş sözleriyle (*logoisin*) kapıyı açmak için iknâ etmektedir.¹⁵ Kapı açıldıktan sonra, bu sefer bakireler, sadece yol göstermekle kalmaz, arabayı ve arabayla birlikte atları da çekerek geniş bir yolda ilerlemeyi temin eder. Yola girişten sonra delikanlı, Tanrıça’nın kendisini karşıladığını söyler ve fragmanların geri kalan kısmında konuşan, ismi belirtilmeyen Tanrıça’dır. Tanrıça, yolcuyu nazikçe evine buyur ettikten sonra, ona, bulunduğu mahalle taşınıp çekilmesinin kötü bir “hâl (*moira*)”

Grekçe olarak bırakılmıştır. Ayrıca, gerek çeviri gerekse de dolaylı anlatımla verilen deyişlerin, *standart* bir teknik dikkate alınarak değil, mânâ bütünlüğünü yakalama gayretiyle oluşturulduğunu belirtmek gerekir.

¹³ Bu, aynı zamanda, *Tanrıça’nın aktardıklarının duyulup işitilmesinin nakli* demektir. Dahası ilk fragman, “Hippi tai me pherousin ...”, yani *atların yolcuyu naklinin* anlatımıyla başlar ki, fragmanlardaki farklı *nakil* düzlemlerinin veya sahnelerinin birbirinden koparılmadan anlaşılması hayâtî önemi hâizdir.

¹⁴ Grekçe “thumos” kelimesi, Proto-Hint-Avrupa dilinde “duman, alev” anlamına gelen “*dhu₂mós” varyantından gelmektedir (J. P. Mallory & D. Q. Adams 2006: 123-124). Çalışmada, kavramın *iç’te yanan kutsal ocak’ta mevcûd ateş* şeklinde idrâkının gerekçesi için, Grekçe “thumos” kelimesinin yine Grekçe “thuō” (*Tanrılara sunulacak armağanı hazırlama/yakma*), “thumiaō” ve benzer anlamlı kelimelerle râbitası dikkate alınmış, ayrıca dönemin metinlerindeki –çoğaltılabilecek– kimi kullanım örneklerine bakılmıştır. Parmenides öncesinde, *İlyada*’da Akhilleus’un öfkesini bastırma sözkonusu olduğunda *Tanrılara adak sunmak için*: “(...) autos d’ antion hizen Odussēos theioio toikhou tou heteroio, theoisi de thusai anōgei Patroklon hon hetairon: ho d’ en puri balle thuēlas” (Homeros, *İlyada* 9.205-220); *Odyseia*’da, Tepegöz ilinden Odusseus ve yoldaşlarının kurtulma çabasında *ateş yakarak adak sunmayı anlatmak için*: “(...) pur kēantes ethusamen” (Homeros, *Odyseia* 9.100-235); yine aynı metinde, *Tanrıça’ya yakarı üzerinde adak sunarken*: “(...) kai eukheto, thue d’ Athēnē” (Homeros, *Odyseia* 15.220-225). Parmenides sonrasında bir örnek olarak, Platon’un *Politikos* eserinde, ilâhi meselelerle uğraşanların adak işlerini yerine getirmeyi bildiklerini anlatmada: “kai mēn kai to tōn hierēōn au genos, hōs to nomimōn phēsi, para men hēmōn dōreas theoisi dia thusiōn epistēmōn ...”.

¹⁵ Hemen aşağıda görüleceği üzere delikanlının “Tanrıça”dan (*Thea*) dinledikleri *muthosvârî*, oysa burada dikkat çekeceği üzere ise güneşin kızlarının “Dikē”yi iknâ etmesi *logosvârî* bir meyanda gerçekleşmektedir.

olmadığı, bu mahallin insanların gezindiklerinin dışında olduğu, böylece hem “Themis” hem “Dikē” cihetinden uygun bir yerde durduğunu belirterek (*phēmi*) mukâbelede bulunur (*prosēuda*). Bu nedenle de delikanlının, *bütün*’e has *aktarımı duyması* (*puthesthai*) makbûldür. Aktarımda duyurulacak mesele, “alētheia”nın kendi dâiresine katlanan sımsıkı ve sarsıntısız merkezi¹⁶ ile sanı, zann, aldanış ve yargı gibi anlamları hâiz “doxa” hakkındadır (Fragman 1).¹⁷

“Alētheia” adı verilen ikinci kesim, Tanrıça’nın delikanlıya dinlemesini buyurduğu *muthos*’un¹⁸ *var*¹⁹ ve *yok*²⁰ cihetlerinden sunumunu (Fragman 2), ‘... çünkü olma ile aynıyette’dir düşünme’ (Fragman 3) savıyla²¹ eklemlenmiş olarak açmaktadır.

¹⁶ Fragmanların bu kısmında geçen “alētheiēs eukukleos atremēs ētor” deyişinin gerek nasıl çevrileceği gerekse de nasıl anlaşılacağı ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Bu nedenle, burada ve sonraki satırlarda, okuyucuya karşılaştırma imkânı sunmak için (tabii ki tüketici olamayacak) bazı çeviriler sunulacaktır: “doğruluğun iyice-yuvarlak sarsılmaz yüreği” (Kranz 1994: 80); “Hakikatin iyice yuvarlanmış sarsılmaz yüreği” (Gurur Sev 2015: 23); “der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz” (Diels 1960: 230); “the motionless heart of well-rounded Truth” (Freeman 1948: 43); “the unmoving heart of wellrounded truth” (Barnes 1982: 122); “the unshaken heart of well-rounded truth” (Tarán 1965: 9; G. S Kirk et. al. 1983: 243); “the steadfast heart of persuasive truth” (Gallop 2000: 53); “well-rounded Truth’s untrembling core” (Henn 2003: 25); “the unmoved heart of persuasive reality” (Coxon 2009: 54); “the unshaken heart of persuasive Truth” (Graham 2010: 213). Görüldüğü üzere, çevirilerinin genel atmosferi, mezkûr deyişi, *atmayan/sarsılmaz – kalp/yürek* örgüsünde anlama üzerine kuruludur. *Metini* idrâk açısından bu tür bir yaklaşımın problem teşkil etmeyeceği kanâatindeyiz, zira ne bir *metinde* ne de bir *metinin* yazıldığı/çevrildiği lisânda nabız vurmaz –solunum cihazına bağlanma müstesnâ.

¹⁷ Burada sözkonusu “doxa”nın yalnız ve yalnızca *fikri yanılğı* anlamına gelmediğine dikkat etmek elzemdir. “Doxa” doğrudan doğruya iki başlıkların *ölü camıdır*.

¹⁸ “(...) komisai de su muthon akousas.”

¹⁹ “(...) estin te kai hōs ouk esti mē einai.”

²⁰ “(...) ouk estin te kai hōs chreōn esti mē einai.”

²¹ Eksik olan “Fragman 3”teki “(...) auto noein estin te kai einai” deyişinin anlamı/çevirisi, bilindiği üzere son derece kapsamlı bir literatüre konu teşkil etmektedir. Bazı çevirilere bakıldığında deyiş için şu karşılıklar saptanabilir: “aynı şeydir düşünmekle var-olmak” (Baydur); “aynıdır düşünmekle var olmak” (Sev); “dasselbe ist Denken und Sein” (Diels); “it is the same thing to think and to be” (Freeman); “The same thing is both for thinking of and for being” (Barnes); “the same thing can be thought and can exist” (Tarán); “the same thing can be thought as can be” (Kirk et. al.); “the same thing is there for thinking and for being” (Gallop, Graham); “Thinking and Being are one and the same” (Henn); “the same thing is for conceiving as is for being” (Coxon). Dikkat çekeceği üzere verilen çevirilerde mezkûr deyişin, genelde “auto”ya atıfla, “noein” ile “einai”nin “esti” keyfiyetini merkeze alarak, yani *sentaktik* cihetten anlaşılmaya çalışıldığı görülmektedir. Oysa Mourelatos, Charles Kahn’a referansla, “esti, einai” ve ilgili temel kavramların, Parmenides bağlamında, “semantik” ve “sentaktik” kullanımları arasındaki farka dikkat etmek gerektiğini (Mourelatos 2008: 47-93; 299-363), buna öncelikli olarak da Parmenides’in Homeros, Hesiodos ve Empedokles gibi *epik gelenek* içinde değerlendirilmesinin önemini belirtir (2008: 1-46). Bu meseleyi daha da derinleştiren Wilkinson, *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos* (2009) başlıklı çalışmasında, Parmenides’i anlamının günümüz standart bir yazılı metnini anlama şartlarından farklı olarak, sözlü geleneğe âid bir söylemi anlama imkânına bağlı olduğunu iknâ edici bir biçimde tartışır.

Burada (yukarıda) sunulan “... olma ile aynıyette’dir düşünme” şeklindeki deyiş, Türkçenin devrik cümle üzerinden anlam çeşitliliği üretebilmesi göz önüne alınarak verilmiştir. Sözelimi deyiş, “ile”nin “ve” anlamı gereği –(örneğin, “Ayşe ve Ahmet geldi.” cümlesi, “Ayşe ile Ahmet geldi.” cümlesinin sentaktik değil

Böylece, *var* yoluna dikkat çeken *muthos*, “sēmata”²² mefhumu esâs alınarak tasvîr edilir (Fragman 8).²³

Nihâyet, “Doxa” adı verilen üçüncü kesim, Fragman 8’in sonunda Tanrıça’nın, “alētheia”yı kuşatan (*amphis*) “logos (*deyiş*)” ve “noēma”yı (*düşünce*)” tamama erdirerek (*epauomēn*) kesmesi; bu bağlamda da ölümlülere (*broteios*) has “doxa”ya delikanlının alışması (*manthaneis*) gereğine vurgu ile başlar. Tanrıça’ya göre, aslen bilmeyenler, yürüdüklerini sandıkları yolu adlandırmak (*onomazō*) için iki biçim veya suret (*morphē*) çatarak (*katatithēmi*) bilişlerini husûle getirir (*gnōmas*). Bu işin yolu yordamı, çerçevenin (*demias*) karşıtlar teşkil edilecek tarzda yarılması (*krinō*), parçalama veya dağıtma sayesinde ayrılması (*khōris*), nihâyet, böyle bir yargılamanın da “sēmata” teşkil edilerek (*ethento sēmata*)²⁴ korunmak istenmesinden geçer (Fragman 8).

Şimdi, buraya kadarki tetkikin formel bakımdan bir icmâli verilirse, *Peri Phuseōs* denilen fragmanlar, bir *delikanlı*daki kutsal ocağın yanışına (*thumos*’a) binâen delikanlının bir nazargâha nakil edilişi [“i takdîmi”] ile bu nakilde Tanrıça’nın

semantik karşılığı olarak *kullanılabilir* ve bu durumda da sözlü geleneğin *yazılı dizim* değil, *kullanıma* bağlı *anlam* üzerinden açılışına kısmen de olsa yaklaşmak olanaklıdır– “düşünme” ve “olma”nın “ayniyetine” gönderme yapabilirken –ki bu genelde klasik ve yerleşmiş anlayış gibi görünmektedir; *okunuş*daki vurgu sayesinde (sözlü geleneğin ilkin *yazma* değil, *okuma* şeklinde tezâhür ettiğine dikkat edilirse), “düşünme”nin “olma” sayesinde “ayniyete” sahip olabildiğini de anlatabilmektedir. Daha sonra kısmen irdelenecek olan *Peri Phuseōs*’daki farklı alt *sahnelerin* birbirine karıştırılmaması gerektiği, diğer bir deyişle, Tanrıça’nın, delikanlının ve yazarın *okuyuşlarının* [burada, Türkçede hâlâ yürürlükte olan “okuma” kelimesinin “çağırma, seslenme, dâvet etme” gibi anlamlara geldiğini hatırlamak icab etmektedir] farklı sahnelere âid olmaları nedeniyle, daha da önemlisi buradaki sahnenin esâsen Tanrıça’yla *bir’lik’te duran* delikanlının sahnesinin nakli olması hasebiyle, deyişin “düşünme”nin “olma” dâiresinde (veya sayesinde) *ayniyette durduğunu* nakletme vechiyle bir *metinde* yer alması ve anlaşılması gerektiği fikrindeyiz. Aksi takdirde, metni aşarak, *olma*’dan payını almamış kötü bir *hâlde* (*moira*) mûkim ölümlülerin düşünüşlerindeki sallantıya kapılmaması yönündeki *Peri Phuseōs*’un, yani “fragman” denilen metnin temel uyarısı iptal edilmiş olur ve bu da sade ve sadece *düşünme*’nin *olma*’ya *ayniyet* sağlayabileceği gibi bir anlamına gelir; böylelikle *ne tür bir düşünmenin ne tür bir mahalde mümkün olduğu* sorusu da ister istemez metinde bir iz olarak gayb’da kalır ve hükmünü yitirirdi.

Son olarak, yine fragmanlarda açılan sahneye nazar edildiğinde, ayrıca dikkat çeken bir başka husûs, mezkûr deyişin “... olma ile *ayniyette’dir* dinleme” veya “... olma ile *ayniyette’dir* işitip dinleme” şeklinde anlaşılıp çevrilebileceğidir. Zira fragmanlardaki delikanlı, günün insanına artık anlaşılmaz gelse de, düşünüp taşınma hâlinde bile bir şeyleri işitmekte ve dinlemektedir –en yalınından, Tanrıça’nın sesine kulak kesilmektedir.

²² Çevirilere bakıldığında, “sēma” (çoğ. “sēmata”) için Türkçede Baydur ve Sev “işâret;” Almancada Diels “Merkzeichen;” İngilizcede, Freeman’ın “sign-post” ve Mourelatos’un “signpost” tercihi hariç, Barnes, Tarán, Kirk ve diğerleri, Gallop, Henn, Coxon, Graham “sign” kelimesini kullanmaktadır.

²³ “monos d’ eti muthos hodoio leipetai hōs estin; tautēi d’ epi sēmat’ easi polla mal’ (...).”

²⁴ “Alētheia” ve “doxa” mevzû olduğunda görülmektedir ki, “sēmata”nın tesis edicisi tamamen farklı düzlemlerdedir.

delikanlıya “sēmata polla” üzerinden [“ii takdîmi”], tek bir demde/kertede akmadan *bir’lik’te* vuran darb’ları [“iii takdîmi”] dinletmesinden müteşekkildir. Burada akmadan *bir’lik’te* vuran darb’lar, metinde, “meydana gelmemiş (*agenētos*),” “bozulmaz (*anōlethros*),” “bütün (*oulomeles*),” “sarsıntısız (*atremēs*),” “nihâyetsiz (*ateleptos*)” ve benzeri gibi vasıfların,²⁵ yani “sēmata polla”nın *dökümü*dür. Tanrıça ayrıca, delikanlıyı bir noksanlık hâlinden muhâfaza etmek için, ona, ölü canların biçtiği ve yarılma yüzüyle kendini gösteren başka bir “sēmata” *baskı’sı’nı oyun’umsu*²⁶ bir meyanda yükler [“iv takdîmi”].²⁷ Böylece metin dâiresine bırakılan bu son iz, farklı sahnelerin hangi yönlerden ayrı ve gayrı oluşunu birbirine perçinlemektedir.

2. “Parmenides ‘Onto-loji’si”

“I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked, dragging themselves through the negro streets at dawn looking for an angry fix.”
(A. Ginsberg, *Howl*).

Bu bölümde, yukarıdaki savlara uyacak şekilde, iki *klasik* felsefe tarihi,²⁸ iki *çağdaş* sözlük²⁹ ve *modern* bir ansiklopedi³⁰ ışığında, asla tüketici olduğu iddia edilmeyen ve üstelik erişimi sıkıntısız örnekler misal tutularak “Parmenides ‘Onto-loji’si” dendiğinde, çizilen sınırdan ne anlaşıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

²⁵ Bu mefhumları “vasıf” olarak adlandırmanın dahi problemli olduğu kabul edilebilir. Fragmanların bu ve benzer kısımlarının, *meydana gelme, bozulma, sarsıntı, nihâyet/gâye hâllerini kendi dâiresinde barındırmama* olarak idrâk edilmesi daha uygun düşecektir. Aksi hâlde burada sıralanan *meydana gelme, bozulma, sarsıntı, nihâyet/gâye hâllerine* “eina” atfetme/yükleme gibi son derece ciddi bir problemle karşı karşıya kalınır. Tartışma için ayrıca bkz. Wilkinson 2009: 90 ff.

²⁶ Burada “*oyunumsu (apatēlos)*” lafzı ile öncelikle, “temsil sergileme anlamında tiyatro *oyunu*” deyişindeki “oyun”a gönderme yapıyoruz. Bu mesele, dahası hatırlanırsa, doğrudan bir çağrışımla okuyanı Hesiodos’un *Theogonia*’sına götürmektedir: kendisine tâlim ettirilen (*edidaxan*) “kalos” vasfını hâiz şarkıyı (*aoidē*), “Zeus” ve “Mnēmosunē” kızları ilhâm perilerinden (*mousai*) “muthos” vasatında edindiğini bildiren anlatıcı [“(…) Hēsiodon kalēn edidaxan aoidēn (...) pros muthon eeipon (...)” (Hesiodos. *Theogonia*, 1-53)], ilham perilerinden nakille, onların doğru şeyleri andıran eğri şeyler söyleyebilecekleri gibi, istedikleri takdirde, “alēthēs” nitelemesiyle anılabilecek nâmeler de dizebilecek bilgiye sahip olduklarını belirtir [“(…) idmen pseudea polla legein etumoisin homoia, idmen d’, eut’ ethelōmen, alēthea gērusasthai” (Hesiodos. *Theogonia*, 1)].

²⁷ Tanrıça “doxa” hakkında anlatılacakların (*epos*) *oyun’umsu (apatēlos)* bir düzen cihetinden aksettirdiğine özellikle dikkat çekmektedir [“(…) kosmon emōn epeōn apatēlon akouōn”].

²⁸ Zeller (1881) ve Guthrie (1969).

²⁹ Audi (1999) ve Lacey (1996).

³⁰ Hussey (1997).

Felsefe tarihlerinden başlanırsa, Eduard Zeller, *A History of Greek Philosophy* (*Greک Felsefesi Tarihi*) isimli kitabının Parmenides bölümünde, “varlık” a dair temel savın (“Only Being is.”) bir kez teşhis edilmesine nazaran, “to (e)on” dâir “ii takdîmi”nden [yani “sēmata polla”dan] sonra gelen “iii takdîmi”nin elde edilmesinin basit “çıkarımlar”dan ibaret olduğunu söyler (Zeller 1881: 585-588). Bu fikri (Aristoteles’den de yararlanarak) açmak için Zeller, Parmenides’in sezgisel/görüşel idrâkla “varlık” a dair temel sava ulaştığını; fakat bu savın da aslında, gerçekliğin (*Reality*) yapısını anlamak için duyuşal fenomenlerdeki değişimleri “soyutlama”yla devre dışı bırakmaya dayandığını belirtir: gerçekliğin bilgisi ancak bir “soyutlama”yla mümkündür; şeylerin, soyut vasfını hâiz aklî bilgi açısından araştırılması, doğruluğu (*truth*) tesis eder; ve nihâyet, yargı/hüküm, sadece belirtilen tarzda edinilen rasyonel söyleme [*rational speech (logos)*] hastır (Zeller 1881: 589-591). Zeller’inki gibi aynı adı taşıyan Guthrie’nin âbidevî *A History of Greek Philosophy* (*Greک Felsefesi Tarihi*) isimli çalışmasına bakıldığında da tetkik edilen meseledeki esâs kavrayış yönünün korunduğu görülmektedir. Metnin Parmenides kısmı doğrudan doğruya –genelde yapıldığı gibi– “fragmanlardaki delikanlı” ile “Parmenides”i özdeşleştirme ile işe başlar (Guthrie 1969: 2). Çeşitli şekillerde derlenmiş fragmanlardan “Prologue”³¹ kısmı tamamen “mitsel imajlar (*mythical imagery*)” ve dinî coşkuyla doludur; fragmanların en önemli kısmı “alētheia” hakkındadır –ve “şans o ki” korunabilmiştir (1969: 4, 6);³² “doxa” kısmı ise Parmenides’in bir tür “cosmogony” ve/ya “cosmo-logy” ileri sürdüğünü gösterir (Guthrie 1969: 60). Konunun esâsına bakıldığında, “şiiir”in (*poem*) “alētheia” kısmında “Prologue” ile uygunluk içerisinde, tamamen doğru olduğu iddia edilen öncüllerden (*premises*) gerçekliğin doğası (*nature of reality*) çıkarırsanız (*deduces*) ki bu husûs duyuşlarca algılanan dünyanın gerçek olmadığı (*unreal*) sonucuna vardırıır (1969: 4). Yine Zeller örneğinde görüldüğü gibi Guthrie için de Parmenides’in gerçekliğin doğası hakkındaki irdelemesi, mevcûd olanın (*whatever is*) sahip olması gereken “damga”lardan (*marks*) hareketle [yani “sēmata polla” üzerinden]

³¹ Başlangıç !

³² Guthrie için, “Prologue”da verilen mistik tecrübe veya ruşsal yolculuk yadsınamaz fakat bu tecrübenin merkezine Parmenides kendisinden kaçınılması mümkün olmayan bir “mantık (*logic*)” oturtmuştur (Guthrie 1969: 11-12).

kurulmaktadır (1969: 16) ve bu damgalar gerçekliğin zorunlu karakteristiklerini tesis eder (1969: 28). Böylece “var” ve “bir” ile bağlı olarak Guthrie, fragmanlardaki temel çıkarımların, akıl yürütmelerin, argümanların doğasını inceler.³³ Parmenides’in bahsettiği “hakiki varlık”ın (*true being*) duyular ile değil aklî görü ile yakalandığına şüphe yoktur; ancak “alētheia” kısmında “Prologue”da olduğu gibi kimi “metaforik” unsurlar da bulunmaktadır (1969: 45-46). Böylece Parmenides’in³⁴ felsefî başarısı, duyusal olan ile aklî olanı ayırma (1969: 25-26), “eternal (*bâkî-olma*)” ve “everlasting (*süre-durma*)” kavramları tefrikini tesis etme gibi noktalarda aranırken (1969: 29-30),³⁵ Platon’u da *Sophistēs* metninde ciddi bir biçimde uğraştıran Parmenides’in “(...) eukuklou sphairēs enalinkion onkō, messothen isopales pantē” deyişi, Euklides geometrisinin “uzay” kavrayışından ziyâde Einstein’inkine (“curved and finite space”) daha yakın olma cihetinden değerlendirilir (1969: 46).³⁶

Sözlüklere gelindiğinde, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*’ye göre Parmenides, “batı metafizik’i”nin sezgiye/görüye dayalı temel dayanaklarından “Nihil ex nihilo fit” prensibini ilk defa “açıkça beyan etmiştir” (Audi 1999: 617). O bir yanda “hakkıyla bir *ontologist* ve metafizikçi” diğer yanda ise “dedüktif argüman” formunun [yani “mantık”ın] temel “numune”lerini sunan ilk Grek düşünürü (1999: 646); “düalist bir kozmoloji” ve “görünürlere dâir bir öğreti” sunma ekseninde bazı vecheleriyle net bazı vecheleriyle de ironik bir “fenomenoloji (*phenomenology*)” yorumcusudur. Ancak yine de Parmenides “muhtemelen meslekten bir fizikçi;” nihâyet, “tüm felsefî ve

³³ Guthrie irdeleme esnasında, fragmanlardaki “alētheia” kısmında sadece mantıksal unsurların yer almadığına, aynı zamanda meseleye klasik mitsel unsurların karıştığı argümantasyonların bulunduğu dikkat çeker (1969: 34-36). Dahası kimi yerlerde formel dedüktif (*formal deductive*) bir kılıfta bazı yargılar sunulmaktadır (1969: 44).

³⁴ Ya da Tanrıça’nın veya delikanlı’nın !

³⁵ Bir şeyi sadece “everlasting (*süre-durma*)” keyfiyetinde düşünmek onu zaman içine yerleştirmektir ki bu husûs o şeyin “eternal (*bâkî-olma*)” vasfına sahip olduğunu göstermez.

³⁶ Bu meseledeki en doğal yaklaşım, fragmanlarda daha önce geçen “alētheiēs eukukleos atremēs ētor” üzerinden kurulabilecek mümkün bir râbîta bağlamında yukarıdaki deyişi değerlendirmek olurdu. Ancak Guthrie için görülen o ki, neyin mitolojik, dinsel, felsefî, bilimsel, temsili, metaforik olduğu ve benzeri konular kendiliğinden açıktır. Son olarak temel önemi hâiz bir meseleyi kısaca dikkatlere sunmak bir zorunluluktur: Guthrie’nin bahsedilen irdelemesinde (benzer birçok çalışmada olduğu gibi) dayanak alınan isimlerin başında Aristoteles ve Aristoteles’in öğrencileri gelmektedir. Diğerlerinin yanında, sözgelimi metindeki “alētheia” hakkındaki irdeleme, Aristoteles’in yaklaşık 3 sayfa kadar tutan yorumları ile bitirilir (Guthrie 1969: 55-57). Bu durumda, kadim bir Oğuz sözünde geçtiği gibi, felsefe tarihinin Platon’a düşülen dipnotlardan mı yoksa Aristoteles şerhlerinden mi müteşekkil olduğunu hayallemek yerinde olabilir.

bilimsel sistemlerin, cevher, madde, madde-enerji korunumu gibi zemin aldığı ilkelerin” dedüksiyon üzerinden tohumlarını atan ilk filozoflardandır (1999: 647). Routledge’in *A Dictionary of Philosophy*’si de aynı güzergâhı tâkib ile “Parmenides gerçekliğin (*reality*) bir olması gerektiğine dâir apaçık bir mantıksal ispat (*logical demonstration*) sunmuş”tur der (Lacey 1996: 334).

Son olarak bir ansiklopedi bağlamında değerlendirildiğinde, Routledge’in *History of Philosophy*’sinin “Pythagoreans and Eleatics” bölümünün yazarı Hussey ise Parmenides irdelemesine, Routledge’in *Dictionary*’sini derinleştirme ayarında, fragmanlardaki Tanrıça’nın hem gerçekliğin [*reality (alētheia)*] iç yüzüne dâir bakışın (*insight*) hem de bu bakışın doğruluğunun (*truth*) temin edici kaynağı olduğunu vurgulayarak başlar ve “alētheia,” “kapalı bir sistem” ve “değişime tabi olmama” vasıflarıyla, doğru (*true*) önermeler (*statement*), fikirler ve/ya sözler değil, daha ziyâde bunların hakkında olduğu şey olarak tanımlanır (Hussey 1997: 120). Ancak *alētheia* yoluna tastamam girebilmek için, Hussey’in ifâdesiyle, “dinleyicinin aktif bir biçimde” Tanrıça’nın açıklamalarına (*exposition*) katılması gereklidir: *alētheia* hakkındaki açıklama, “dedüktif bir argüman formu”nda (*form of a deductive argument*) sunulmakta ve bu açıklama “zihnin (*mind*)” düşünme hareketi içerisinde yeniden oluşturulmadığı takdirde (*without recreating*) kavranamamaktadır (1997: 121). Böylece Hussey, Tanrıça vâsıtasıyla açılan “alētheia” yoluna, başka bir deyişle de bu yolun odağındaki “to (e)on”a dâir öncüller (*premisses*) ve bu öncüllerden çıkan sonuçlar (*consequences*) üzerine yoğunlaşır (1997: 121 ff). Bu mesele, dikkat edileceği üzere, daha önce anılan, “ii” hattının gündeme getirilmesi ve bu hattın “iii”ye bağlanması şeklinde gerçekleşecektir. Ana hatlarıyla verilirse: Parmenides’in felsefî çıkış yolu, zihni arınmış Descartes’da olduğu gibi mutlak kesinliği bulmaya dönüktür (1997: 123). “Doxa” kesimindeki insanlar duyu algısı üzerinden verilen mâlûmatı yorumlamada alışkanlıklarına yenik düşerken (1997: 126), karşıtlık içinde, tâkib edilen “alētheia” yolundaki “işâretler (*signs*),”³⁷ en iyi bir biçimde, “to (e)on”a, yani gerçekliğe (*reality*) âid vasıflara (*properties*) yönelmek için “dayanaklar/payandalar (*proofs*)” olma

³⁷ Yani “sēmata” !

amacıyla iş görür (1997: 127). Parmenides, argümanlarını sıralarken, diğer mantık ilkelerinin yanında, muhtemelen yeter sebep ilkesinin (*Principle of Sufficient Reason*) bir versiyonunu aklından geçirmektedir (1997: 127-128). Böylece müşfikâne bir değerlendirmeye nazaran argümanların yeniden kurgulanması, Parmenides’in örtük olarak “tense-logic”e [veya “Temporal Logic”e] has ilkeler kullandığını³⁸ gösterecektir (Hussey 1997: 128).

3. Dönüş: “Alētheia” Mahallinden “Doxa” Mahalline

“I’m with you in Rockland.” (A. Ginsberg, *Howl*).

Bir önceki bölümün irdelemelerinin gösterdiği üzere, Parmenides’in *Peri Phuseōs* diye bilinen fragmanları çerçevesinde “Parmenides ‘Onto-loji’si”nden (*çizilen çerçevede*) anlaşılan şey, fragmanların merkezi olarak kabul edilen “alētheia” kesimi üzerine kuruludur. Başlangıç olarak yine formel bir tasnif verilirse, mezkûr “onto-loji” için: (i¹) “logos” ve “muthos” ayrımının iptalini başlangıca yerleştirme fikriyle yola çıkılır; diğer bir deyişle, *başlangıcın nasıl yapılacağı* husûsu, başlangıca doğru ilerlemek yerine, Parmenides sonrasında bir misal tutulursa, “[t]ıpkı *psukhē*’nin, asılların kendilerinden yansıyan kopyaları üzerinden” bir araştırmaya “mecbur kalmasında olduğu gibi,” zemine yerleştirilenden hareketle³⁹ gerçekleştirilir.⁴⁰ (ii²) “To (e)on” dâir takdîmin açıklığı için, “sēmata polla”nın doğrudan doğruya ispatlayıcı önerme veya yargı olmadığı fakat varlığın temel vasıflarını yansıtan işâretler olduğu kabul edilir. (iii³) Son olarak, (i¹) kabûlüne geri dönülmeksizin, varlık hakkındaki esâs

³⁸ Son derece anlamlı bir biçimde, *genel ağ* erişimli *Stanford Encyclopedia of Philosophy*’nin “Temporal Logic” maddesinde de, Parmenides’in öğrencisi Zenon’un “paradoksal argümanlar”ının “Temporal Logic”in ilk izlerini taşıdığı belirtilir (Goranko & Galton 2015). Ancak burada kısmen değinilecek ve esâsen başka bir çalışmanın konusu olsa da, Zenon’un deyişlerinin, *doxa içerisinden*, *doxa yanında veya bitişiğinde kavranamayacak olanı yine doxa içerisinden*, *doxa yanında veya bitişiğinde kavramaya çalışmanın* neticelerine dikkat çeken bir “sēmata polla” kullanımı olup olmadığı husûsu düşünölmeye değerdir.

³⁹ Platon’un *Politeia*’sındaki bu ifâdenin çevirisi Oğuz Haşlakoğlu’na âiddir (Haşlakoğlu 2016: 110). İlgili ifâdenin bulunduğu pasajın tamamı ise şöyledir: “hēi to men autou tois tote mimētheisin hōs eikosin khrōmenē psukhē zētein anagkzetai ex hupotheseōn, ouk ep’ arkhēn poreuomenē all’ epi teleutēn, to d’ au heteron —to ep’ arkhēn anupotheton— ex hupotheseōs iousa kai aneu tōn peri ekeino eikonōn, autois eidesi di’ autōn tēn methodon poioumenē.”

⁴⁰ Bu husûs aynı zamanda, “Parmenides ‘Onto-loji’si”ne dâir fikriyatın neden makbûl göröldüğünü açıklar; zira mezkûr faaliyet doğası gereği “dianoia,” yani *muhākeme* içerir.

yargılar serimlenir. Bu bağlamda “Parmenides ‘Onto-loji’si”nden *çizilen çerçevede* anlaşılan şey, “to (e)on” dâir “logos” takdîmi anlamında “onto-loji,” “(ii²) takdîmi” ile “(iii³) takdîmi” râbitasını teşkile dönük *oyun’umsu* bir kurgudur.⁴¹ Bu kurgunun, daha önce vurgulandığı üzere, okuyanı, “doxa” mahallinden “alētheia” mahalline çekmesi beklenir. Açıldığı ve tekraren vurgulandığı takdirde de sözkonusu çekişteki esâs, özünü, *Peri Phuseōs* “Fragman 8”de sunulan “to (e)on”a dâir olumlu veya olumsuz vasıfların (yani “sēmata polla”nın) dökümünden ve bu döküme nazaran –“nasıl bir doğuş arayacaksın ona?” vbg.– vargılardan⁴² almaktadır. Diğer bir deyişle, fragmanlarda döküme konu “sēmata polla,” erişilecek yola gidişte göz önünde bulundurulması gereken *dayanaklar* veya *payandalar*, temel *unsurlar* (Mourelatos 2008: 94),⁴³ *hipotezler* (Mourelatos 2008: 99) ve benzeri cihetlerden ele alınmakta; bunların “Parmenides ‘Onto-loji’si”ni tesis eden ana savlara götüren *işâretler*, yol göstericiler veya *temsiller* olduğu kabul edilmektedir. Hâl böyle olunca da, felsefe tarihine teşne bir okuyucu için, son derece tanıdık bir manzara kendiliğinden belirir. Descartes’ın *Regulae ad Directionem Ingenii* (*Saf Akıl’ın Yönlendirilmesi İçin Kurallar*) metninde (ve gerekli değişikliklerle diğer metinlerinde) tartışıldığı üzere, “[t]üm bilim (*scientia*), kesin ve apaçık bir idrâk faaliyeti veya düşünmeden müteşekkil”dir ve bu husûs insan zihninin/ruhunun kendinde ilâhi cihetten faydalı ilk düşünce tohumlarını barındırmasıyla temellendirilir. Descartes’a göre, *mathesis universalis* teşkili için, ilkin hakikat tohumlarının saf aklı görü/sezgi (*intuitio*) üzerinden *doğrudan* yakalanması, sonra da “ilk prensipler” denilen bu düşüncelerden veya “yalın doğa”lardan hareketle ve tekrar onlara dönecek şekilde, *dolayımli* olarak gerçekleşen muhâkeme faaliyetine (*deductio*) başvurulması zorunludur.⁴⁴ Görüleceği üzere buradaki tanıdık manzara, aslında, Parmenides ve Descartes’ın anlam sahnelerini tesis ediş vechelerini devre dışı

⁴¹ Bu arada, yukarıdaki “iv takdîmi”nin genelde anılmadığını, anılsa dahi nereye ne şekilde yerleştirileceğinin aslen gerekçesinin verilmediğini hatırlamak elzemdir.

⁴² “Vargı, varınım” ve *aynı meyanda kullanılan* terimler için, bkz. T.D.K. *Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü* (1942). İstanbul.

⁴³ Yine Mourelatos, Parmenides öncesine de bir atıfla “temel gerçeklikler (*basic realities*)” ifâdesini kullanmaktadır.

⁴⁴ Bkz. Descartes 1985: 9-51.

birakma üzerinden,⁴⁵ “sēmata polla” ile “hakikat tohumları”⁴⁶ arasında kurulan anolojiden hareketle Parmenides’e atfedilen *mantıksal vargılar*’ı Descartes’ın “deductio” dediği *muhâkemeye dayalı varınım*’a benzetmekten ibarettir. Yukarıda Hussey’in, *Parmenides’in felsefî çıkış yolu, zihni arınmış Descartes’da olduğu gibi mutlak kesinliği bulmaya dönüktür* savı, özellikle Spinoza ve Leibniz gibi “rasyonalist”ler ekseninde derinleştirildiğinde, buradaki andırım daha da belirginleşmektedir.

Söylenenler ışığında, “Parmenides ‘Onto-loji’si’nden *çizilen çerçevede* anlaşılınların esâsen “sēmata polla”nın bir tür *temsil* işlevi gördüğü fikrine dayalı olduğu meydana çıkar. “Sēmata polla” ise söylenenlere göre, temsil edileni *doğrudanlığında* yakalayan temsillerdir. Böylece, “sēmata polla”dan hareketle, temsil edileni *dolayımılığında* yakalayan ve adına “yargı” veya “hüküm” denilebilecek *bir’lik’te duran temsillere* geçiş temin edilir. Ve nihâyet “Parmenides ‘Onto-loji’si’nin imkânı meselesi sorunsuzca çözülür. Bu “onto-loji”nin “on”u *kök-temsillerden* (“sēmata polla”dan), “loji”si ise *cümlelerden* (“sēmata polla” ayarıyla varılanlardan) müteşekkildir. Ancak gerçekte, Parmenides’in *Peri Phuseōs* fragmanları, sözü edilen türde bir yaklaşıma, “Parmenides ‘Onto-loji’si’nden sözü edilen tarzda bahsetme imkânına açık mıdır?

Peri Phuseōs denilen fragmanların mezkûr yaklaşıma (yani “Parmenides ‘Onto-loji’si’ni sözü edilen tarzda çatmaya) açık olup olmadığı husûsunda (şüphesiz tek değil ama yukarıda sunulan irdelemelerdeki önemine nazaran) bakılacak yerlerden en önemlisi ve burada da irdelenecek olanı, çıkış noktası diye kullanılan “sēmata polla” mefhumu olarak görünmektedir. Çalışmamızın | 2. “Parmenides ‘Onto-loji’si” | bölümündeki tasvîrâtın belirginleştirdiği üzere mezkûr mefhum, Tanrıça tarafından hem “alētheia” hem de “doxa” sahnesine âid olarak nakşedilmiştir. Bu durumda, eğer farklı iki sahneyi, üstelik fragmanlardaki *var / yok* mührü hatırlandığında, *doğrudanlığında*

⁴⁵ Aradaki sahne farkını idrâk için, *fikrî dalınçm*, Parmenides’in “delikanlı”sında kutsal bir ocağın yanıp tütmesi, Descartes’ın “meditasyon yapan ben”inde ise kuzine bir ocağın ısı vermesiyle başladığına dikkat etmek yeterlidir.

⁴⁶ Veya “yalın doğalar” ya da “fitrî fikirler (*innate idea*).”

temsil eden kök-temsillerden bahsedilebiliyorsa, bahis konusu temsillerin kökü nasıl iki farklı sahneye birden uzanabilmektedir? Dahası, “sēmata polla”ya bile “einai” yüklemek son derece problemlili bir meseleyken, bahsedildiği şekliyle anlaşılana, dâir olduğunu doğrudanlığında aksettiren temsillerin dâir olduğuna da bir şekilde (örneğin Platon’un “me on” deyişinde olduğu gibi) “einai” yüklemesinden kaçınılabilir mi?⁴⁷ Doğal olarak, bu soruya karşı, “alētheia” ve “doxa” kesimlerinde geçen mezkûr kavramın fragmanlarda aynı anlama gelecek şekilde kullanılmadığına yönelik bir yanıt vermek mümkündür. Ancak ne yazık ki böyle bir yanıt, “sēmata polla”nın, “alētheia” ve “doxa” kesimlerinde hangi bağlamda veya anlamda kullanıldığını değil, *ilk olarak ve esâsen*, fragmanların hangi sahnesinde hangi failin ne tür bir fiili vâsıtasıyla ortaya çıktığını açmayı şart koşar. Dolayısıyla da fragmanların bir kesimini Parmenides’in “varlık” ve “mantık” fikriyatı bir diğer kesimini ise “kozmooloji,” “kozmogoni” ve hatta “fenomenoloji” fikriyatı diye bölerek idrâka çalışmak, en yalınından, yukarıda Hussey’in ifâdesinde geçen, fragmanlara *aktif bir biçimde katılma* ve fragmanlardaki *açıklamaları zihnin düşünme hareketi içerisinde yeniden oluşturma* gerçekleşmediği takdirde abestir. Fakat mevzû o ki, tam da *bütün*’e has aktarımı *işitme* hâline gösterilmesi gereken özen aslî bir uyarı olarak sesini tüm kuvvetiyle duyururken, böyle bir katılım veya *kıssa*’dan hisse elde etmek, kaçınılmaz bir biçimde Parmenides’ten kalan fragmanları ölü canlara teslim mahallinde mâteme bürünmeyi mecbûrî istikâmet tâyin eder.

Şimdi, kısaca hatırlatmak adına söylenirse, fragmanlarda (anlamı “thumos” mefhumunda saklı olan) içinde *kutsal bir ocağın yandı*ğı bir delikanlı ölümlülerin gezdiği yolun *dışına* çekilerek nakledilmiş, dahası delikanlı, ne yolculuğunun başında ne de devamında, seyahat sahnesine veya seyahatin safhalarına dâir *kendinden menkul* bir takdîmde bulunmamıştır. Delikanlı, kendisine duyurulanları, Tanrıça tarafından aktarılanları işitmesini, kendinde açılan Tanrıça’nın deyişlerinin yankısını takdîm

⁴⁷ Tartışma için bkz. Wilkinson 2009: 90-103. Böyle bir yükleme, kuşku yok ki, eğer geçerliyse, tıpkı Aristoteles’in *Metafizik* eserinde Platon’a karşı geliştirdiği argümanın zâten Platon’un *Parmenides* metninde bulunmasına benzer biçimde, Platon’un da *Sophistês* metninde Parmenides’e yönelik giriştiği katlin zâten Parmenides’in fragmanlarında mevcûd olduğunu söylemek demektir.

etmektedir. Bu durumda, tüketici olmasa da kimi hâllerin belirmesi yönünden fragmanlardaki bazı sahneleri tefrik etmek mümkün görünmektedir: Tanrıça'nın takdîmine çekiliş sahnesi başka (*muhâtab olma hâli*), Tanrıça'nın takdîm sahnesi başka (*aslî muhâtab hâli*), Tanrıça takdîminin işitildiği sahne başka (*muhâtabın hitâba tâbi olduğu hâl*), Tanrıça takdîminin işitildiği sahnenin takdîmi başka (*muhâtabın tâbi olduğu hitâbın hatîbi olma hâli*), Tanrıça takdîminin işitildiği sahnenin takdîminin (kaynağı belirsiz) takdîmi (yani *fragmanlar*) başkadır. Tüm bu sahneleri bütünlük cihetinden tutan aslî fâilin kim ve aslî fiilin ne olduğu husûsu, *Peri Phuseōs* ismi verilen *metin itibâriyle* açık değildir. Yine de dikkat edilmelidir ki, buradaki *metin itibâriyle açık olmama*, aslen bir kapalılık da olamaz. Zira *hitâba muhâtab olmanın imkânı* zâten, nerden başlanırsa oraya geri dönüleceği belirtilerek, fragmanlarda temel bir iz olarak bırakılmıştır: *içte yanan kutsal ocağın ateşiyle ölümlülerin gezdiği yolun dışına taş(in)ma*. Bu durumda geriye kalan, ister istemez, *sahnenin seyircisi* olduğunu farkederek tahdid mührünü kırmamak için, “alētheia” mahallinden “doxa” mahalline dönüşü *başlangıç* adına göze almaktır. Bu hâl, dönüşü göze alanı, ne denli bir yük altına sokarsa soksun, okumaktan önce kendini dinlemeye sevkeder.⁴⁸

⁴⁸ Bu çalışmada ileri sürülen bazı fikirler ilk olarak, basımı yapılmamış | “Parmenides'te Ontolojinin İmkânı: ‘sēmata polla’ Üzerine,” *VII. Mantık Çalıştayı*, 29-30 Haziran 2017 Samsun | künyeli bildiri bağlamında dillendirilmiştir.

KAYNAKÇA

AUDI, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Edition, Cambridge: Cambridge University Press.

AYVERDİ, İlhan (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3 cilt, haz. İlhan Ayverdi, İstanbul: Kubbealtı Yayıncılık.

BARNES, Jonathan (1982). *The Presocratic Philosophers*, rev. ed., London: Routledge & Kegan Paul.

COXON, A. H. (2009). *The Fragments of Parmenides*, A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient *Testimonia* and a Commentary, revised and expanded Edition edited with new translations by Richard McKirahan and a new Preface by Malcolm Schofield, USA.

ÇELGİN, Güler (2011). *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ÇİTİL, Ahmet Ayhan (2016). “Sahne Kuramına Giriş: Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisi,” *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. K. B. Tiryaki ve L. Sunar, ss. 19-47, Ankara: Nobel Yayınevi.

DESCARTES, Rene (1985). *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume I, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press.

DEVELLİOĞLU, Ferit (2008). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 25. Baskı, yay. haz. Aydın Sami Güneyçal, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

DIELS, Hermann (1960). *Die Fragmente Der Vorsokratiker. Erster Band (Griechisch und Deutsch)*, Neunte Auflage, Herausgegeben von Walther Kranz, Berlin.

FREEMAN, Kathleen (1948). *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels – Fragmente der Vorsokratiker*, Blackwell & Harvard University Press.

GRAHAM, Daniel (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, part I, ed. & trans. Daniel Graham, Cambridge: Cambridge University Press.

GUTHRIE, W. K. C. (1969). *A History of Greek Philosophy (Volume 2): The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge: Cambridge University Press.

GORANKO, Valentin & Antony GALTON (2015). “Temporal Logic,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/logic-temporal>> [Erişim Tarihi: 01.08.2017].

HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnē: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Bursa: Sentez Yayıncılık.

HENN, Martin J. (2003). *Parmenides of Elea: A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*, London.

HESİODOS (2016). *Theogonia / İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

HOMEROS (1998). *İlyada*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları.

HOMEROS (2009). *Odysseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları.

HUSSEY, Edward (1997). “Pythagoreans and Eleatics,” *Routledge History of Philosophy, Volume I: From the Beginning to Plato*, ed. C. C. W. Taylor, pp. 117-160, London: Routledge.

KUHN, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Basım, İstanbul: Alan Yayıncılık.

KOÇ, Yalçın (2008). *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat.

MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

MOURELATOS, Alexander (2008). *The Route of Parmenides*, revised and expanded Edition with a new Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos, USA.

ILGICIOĞLU, Tarık Necati (2000). “A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in view of Plato's Texts,” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, 2nd Edition, Cambridge: Cambridge University Press.

KRANZ, Walther (1994). *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

LACEY, A. R. (1996). *A Dictionary of Philosophy*, 3rd Edition, London: Routledge.

LIDDELL, Henry George & Robert SCOTT (1940). *A Greek-English Lexicon*, (revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie), Oxford: Clarendon Press.

PARMENIDES (2000). *Fragments*, trans. David Gallop, Toronto: University of Toronto Press.

PARMENIDES (2015). *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu>.

PLATO (1997). *Complete Works*, ed., with introduction and notes, by John M. Cooper, associate ed. D. S. Hutchinson, Hackett Publishing.

T.D.K. Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü (1942). İstanbul.

TARÁN, Leonardo (1965). *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton: Princeton University Press.

WILKINSON, Lisa Atwood (2009). *Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos*, London: Continuum.

ZELLER, Eduard (1881). *A History of Greek Philosophy. From the Earliest Period to the Time of Socrates*, vol. I, trans. S. F. Alleyne, London.

Makale Geliş | Received: 14.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 27.09.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357453

Engin GÖKÇÜR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letter, Dep. of Turkish Language and Literature, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0002-8403-4763
engingokcur@gumushane.edu.tr

Türkmen Türkçesinde İkincil Uzun Ünlüler Üzerine

Öz

Türkmen Türkçesinin en karakteristik özelliklerinden biri Ana Türkçedeki aslı uzun ünlüleri büyük oranda korumuş olmasıdır. Sözcüklerin aslı yapısında olmayıp daha sonraları çeşitli ses olayları neticesinde uzamaya maruz kalan ünlülere ikincil uzun ünlü diyoruz. Türk dilinin tarihi dönemlerinde ek ve sözcük düzeyinde kullanılan birçok şekil Türkmen Türkçesine uzanan süreçte ses düşmeleri ve eklemeler neticesinde değişikliğe uğramış, neredeyse tanınmayacak bir duruma gelmiştir. Eklerin ve sözcüklerin oluşan yeni şekillerinde düşen seslerin yükünü üstlenen ünlülerin uzamaya maruz kaldığı görülür. Türkmen Türkçesinde gerek sözcük köklerinde ve gerekse de kök-ek birleşmeleri esnasında oluşan uzun ünlülerin değişik nedenleri vardır. İkincil uzun ünlülerin oluşumunda bazen sözcük kök ve gövdelerindeki ses düşmeleri bazen de hece kaynaşmalarının etkili olduğu görülür. Aynı zamanda özellikle kök-ek birleşmelerinde hece kaynaşmalarının, eklere pekiştirme amacı yapılan vurguların da uzun ünlülerin oluşumunda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Türkmen Türkçesi, İkincil Uzun Ünlü, Hece Kaynaşması, Ses Düşmesi.

Upon Secondary Long Vowels in Turcomen Turkish

Abstract

One of the most characteristic peculiarity of Turcomen Turkish is that it has greatly protected the main long vowels in main Turkish. Not having been in main construction of words, but as a result of different vowel events the vowels having been exposed to be longer ones are called secondary long vowels by us. Many forms at a level of affix and word in historical periods of Turkish language have changed as a result of affixations and omissions within the period of Turkmen Turkish and nearly become unrecognizable. Vowels that take the task of omission of affixes and words in new forms are exposed to change. There are several reasons of long vowels which either being formed in origin of vowels or during connection of origin- suffix. In composing of secondary long vowels sometimes omitting of voice in construction and sometimes syllables's is coming together have been effective. We can say that especially syllables's coming together in connection of origin-suffix and stress that aims to strengthen suffix are effective in composing of long vowels.

Keywords: Turcomen Turkish, Secondary Long Vowels, Syllable Fusion, Omitting of Sounds.

Giriş

Bir dilin ilk yazılı kaynaklarında normal süreli olup daha sonradan bir ses olayı neticesinde değişikliğe uğramış, boğumlanma süreleri normal süreli ünlülere göre daha uzun olan ünlülere ikincil uzun ünlü diyoruz. İkincil uzun ünlüler çoğunlukla ses düşmelerine bağlı olarak ortaya çıkar. Sözcüklerdeki seslerin düşmelerinde iki ünlünün, bir ünlü ile bir ünsüzün, bir ünlü ile iki ünsüzün, iki ünsüz ile bir ünlünün boğumlanma sürelerinin birleşmesinden ortaya çıkar. Hece kaynaşmasına bağlı olarak ortaya çıkan ikincil uzun ünlüler ise genellikle iki ya da daha çok hecenin kaynaşması neticesinde oluşur. İkincil uzun ünlüleri aşağıda belirtildiği üzere yedi alt başlık altında incelemeyi uygun gördük:

1. Ünsüz Yitimi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler
2. Hece Kaynaşması Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler
3. Ünlü Karşılaşması Neticesinde Ortaya Çıkan Uzun Ünlüler
4. Ekleşme Durumunda Oluşan Uzun Ünlüler
5. Daima Uzun Ünlülü Ekler
6. Sözcük Birleşmeleri Neticesinde Oluşan Uzun Ünlüler
7. Aynılı ve Hemzeli Uzunluklar

1. Ünsüz Yitimi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

Ünlü uzamalarına sebep olan ünsüzler genellikle iç ve son seste bulunan b, g, ğ, h, k, l, n/ ñ, r, v, y ünsüzleridir. Bu ünsüzlerden b, k > g/ğ, ñ > w, v ya da y ünsüzlerine dönüşerek yarım ünlü oluşturur. Daha sonraları bu yarım ünlüler yanlarındaki ünlülerle ilk önce ikiz ünlü oluşturur. Akabinde bu ünlüler birleşerek uzun bir ünlü haline gelir. Ayrıca “r ve l” ünsüzleri de söyleyiş zorluğu ve akıcı ünsüzler oluşlarından dolayı düşmeye yatkın sesler olmaları yönüyle zamanla düşme eğilimi gösterir. Düşen bu ünsüzlerin yükünü alan ünlülerin uzadığı görülür (Buran 2006: 4).

Türkmen Türkçesinde sözcük kök ve gövdelerinde oluşan ünlü uzunluklarında temel etmen yarım ünlü değerindeki /v/, /ğ/, /y/ ve /h/ ünsüzlerinin erimesi hadisesidir. Bu ünsüzlerin düşmesi neticesinde ünlüler kendilerinden önce ya da sonra düşen

ünsüzlerin yükünü üstlenerek uzamıştır. Türkmen Türkçesinde ünsüz erimesi neticesinde oluşan uzun ünlüleri aşağıdaki alt başlıklarda inceledik:

1.1. b Erimesi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

İç ses konumundaki “b” sesinin düşmesi neticesinde düşen sesin yükünü alan ünlünün uzadığı görülür: mahaabat < Ar. maḥabbat; yuuka “yufka”< OT. yufka, yuwka, yupka, yubka.

1.2. ğ / ğ Erimesi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

İç ses konumundaki “g” sesinin sızıcılaşıp ardından erimesi neticesinde düşen sesin yükünü alan ünlünün uzadığı görülür: puudak < boğdak.

1.2.1. “-ıınçaa, -iinçää” eki Türkçenin tarihi dönemlerinde “-gınça, ginçe şekillerinde kullanılır. Ekin başındaki ünsüzün düşmesi neticesinde düşen ünsüzün yükünü üstlenen ünlünün uzadığı görülür. Ekin sonundaki ünlünün uzun olmasında zarf-fiil ekinin ünlüsünün yönelme hal ekiyle birleşmesi neticesinde gerçekleşmiştir (Borcakov, A. - Sarıhanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 442).

Solunçaa “soluncaya kadar”, **göriinçää** “görünceye kadar”. (TTS 1995: 10)

Tää ömrüñ **ötiinçää** sılağlı boorsuñ. “Ömrün geçinceye kadar saygılı olursun.” (Gurbanpesow 1995: 94).

İndiki kitaabın **açınçaa** gatın / İndik yalñışım gözüm **açınçaa** “Bir sonraki kitabın açıncaya kadar katını / Bir sonraki yanlışıım gözümü açıncaya kadar” (Kara 1997: 206).

Ey yaaraanlar tarlañ guşum uçurdum / Sağ elimden sool elime **alınçaam** / Nääzli yaarıñ gurbaanıyam, gulıyam / El götermen, daamanınmdan **ölüünçääm**. “Ey dostlar tarla kuşumu uçurdum / Sağ elimden sol elime alıncaya kadar / Nazlı yârin kurbanıyam, kuluyum / El kaldırmayın, eteğimden ölünceye dek. (Durdıyewa 2004: 21)

1.3. h Erimesi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

Türkmen Türkçesinde alıntı sözcüklerin bünyesindeki iç ve son ses konumundaki “h” ünsüzlerinin düşmesi neticesinde düşen ünsüzün yükünü alan ünlünün uzamaya maruz kaldığı görülür: TrkmT. kööne “eski” < Far. köhne; TrkmT. määkääm “muhkem” < Ar. muḥkem; TrkmT. määtääç “muhtaç” < Ar. muḥtâc; TrkmT. sabaa < Ar. şabah, TrkmT. sääv “sehiv, yanılma” < Ar. sehiv; TrkmT. şaazaada “şehzade” < Far. şeh+zâde; TrkmT. tääsiin < Ar. taḥsiin; TrkmT. bääs “yarış, galibiyet” < Ar. baḥs; TrkmT. kääriz “yeraltı sularını değerlendirmek amacıyla yer altında yapılan su kanalı” < Far. ḥâk + rîz; TrkmT. gümraa “Bir şeyle aşırı meşgul olma” < Far. gumrâh / gümreh “bol, güre”; TrkmT. mıtaraa “matara, su kabı” < miḥtare

1.4. ñ, n Erimesi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

İç ses konumundaki “n, ñ” ünsüzünün düşmesi neticesinde düşen ünsüzün yükünü alan ünlünün uzadığı görülür: TrkmT. yaalı < ET. yañlıg; Trkm.T. hına “kına” < Ar. ḥinnâ’.

1.4.1. “-kAn” zarf-fiil eki Türkmen Türkçesinde “-kaa, -kää” şekilleriyle uzun ünlüdür: Bu ek de “ken” zarf-fiilinin ekleşmesi neticesinde oluşmuştur. Bu ek isim ve birleşik fiil çekimlerinde “erken” şeklinin ekleşmesi neticesinde erken > -eken > -ken > kaa/kää oluşmuştur: (Borcakov, A. - Sarihanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ārnazarov, S. 2000: 378).

Çaar yaanında gaarlar doñup **yatırkaa** / Issık köölde yüzüp yörmek ne hezil. “Dört yanında karlar donup yatarken / Issık Gölü’nde yüzmek ne güzel!” (Gurbanpesow 1995: 30).

...Nazar Gaarlılara **baryaarkaa** yoolda aagásından zeyrendi. “...Nazar Garlılara giderken yolda ağabeyinden yakındı.” (Aşır 2012: 30).

...indi nääderkääk diyip **oturkaalar**, birden bir yerden ovaaz geldi. “Şimdi ne yaparız ki deyip oturlarken birden bir yerden ses geldi.” (Kakalıyeva-Otuzov 1995: 202).

Yeke gitmeli boldum-ov diyip **duurkaam** aayıñ yağtısına kööne geyimiñ içinde de bir kişice görünyään dayav yiğidiñ uuklaap yatanını sayğardım. “ ‘Yalnız gideceğim.’ diye düşünüp dururken ay ışığında eski kıyafetler içinde bir yiğidin yattığını fark ettim.” (Kakalıyeva-Otuzov 1995: 344).

Ayıby yook, **yatmaankaañ** meniñ öñüme bir goltuk göök yoruncaanı getirip dökersiñ. “Zararı yok, yatmadan benim önüme bir koltuk yeşil yoncayı getirip dökersin.” (Kakalıyeva-Otuzov 1995: 382).

1.5. v, w Erimesi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

İç ve son ses konumundaki “v” ünsüzünün yanındaki ünlüyü yuvarlaklaştırması, akabinde düşmesi neticesinde düşen ünsüzün yükünü alan ünlünün uzadığı görülür: TrkmT. noobahar “nevbahar” < Far. nev+bahâr; TrkmT. noobat “nöbet” < Ar. nevbet; TrkmT. tooba “tövbe” < Ar. tevbe; TrkmT. moolla < Ar. mevlâ.

1.6. y Erimesi Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

İç ve son ses konumundaki “y” ünsüzünün düşmesi neticesinde düşen ünsüzün yükünü alan ünlünün uzadığı görülür: TrkmT. gıbat “gıybet” < Ar. giybet; TrkmT. hääsiyet “özellik” < Ar. ħayşiyet; TrkmT. miive “meyve” < Far. meyve; TrkmT. şıñ “şeyh” < Ar. şeyh; TrkmT. pıgamber “peygamber” < Far. peygâmbir.

2. Hece Kaynaşması Sonucu Oluşan Uzun Ünlüler

Hece kaynaşması çoğu zaman iki farklı hecenin ünlülerinin yan yana gelmesi durumunda ya da ünsüz yitimi neticesinde yan yana gelen ünlülerden birinin düşmesi sonucu oluşur. Türkmen Türkçesinde hece kaynaşması sonucu uzamaya maruz kalan ünlüleri birkaç başlık altında ele almayı uygun gördük:

2.1. Sözcük Kök ya da Tabanlarında Ünsüz Düşmesi Neticesinde Oluşan Uzun Ünlüler

Türkmen Türkçesinde iç seste bulunan “b, k, g, ğ, n/ñ, h, v, y” ünsüzlerinin düşmesi neticesinde bu ünsüzlerin yanlarında bulunan ünlüler ilk planda ikiz ünlü

oluşturur. Ardından bu ikiz ünlüler hece kaynaşması neticesinde uzun ünlülere dönüşme eğilimi gösterirler.

2.1.1. d/t Ünsüzlerinin Erimesi Sonucu Oluşan Hece Kaynaşmaları

Sözcüklerin bünyesindeki iç ses konumundaki “d” ünsüzlerinin erimesi neticesinde yan yana gelen ünlülerin hece kaynaşması neticesinde uzadığı görülür: TrkmT. çaarşaa “çarşaf” < Far. çâder+şeb; TrkmT. käähüda “kethüda” < Far. ked + hüda; TrkmT. uukı “uyku” < ET. udi- +ku.

2.1.2. h Ünsüzünün Erimesi Sonucu Oluşan Hece Kaynaşmaları

İç ses konumundaki “h” ünsüzünün erimesi neticesinde yan yana gelen ünlülerin hece kaynaşması neticesinde uzadığı görülür: TrkmT. çaarçuva “çerçeve” < Far. çehar + çuube; TrkmT. çääryek “çeyrek” < Far. çehar + yek; TrkmT. paataa “fatiha” < Ar. fâtiha; TrkmT. tääret “taharet, temizlik” < Ar. tahâret.

2.1.3. ğ / g Ünsüzlerinin Erimesi Sonucu Oluşan Hece Kaynaşmaları

TrkmT. baatır < Moğ. bağatur; TrkmT. dää “değil” < OT. tegül / dağ ol.

2.1.4. v,w Ünsüzünün Erimesi Sonucu Oluşan Hece Kaynaşmaları

TrkmT. coomart “cömert” < Far. cevân+merd; TrkmT. aazık < awuzık < aguz + ik.

2.1.5. y Ünsüzünün Erimesi Sonucu Oluşan Hece Kaynaşmaları

TrkmT. uuklamak < uyuklamak.

2.1.5.1. “-maan, -mään” zarf-fiil ekleri Türkmen Türkçesinde uzun ünlüdür. Bu ek Türkmen Türkçesinin 18 ve 19. asır metinlerinde “-mayın, -meyin” şekillerinde kullanılır:

Ak ceren aldırsa elden ovlağın

Mäleý-mäleý **gözlemeyin** bolar mı? (Magtımku:452)

Yağşı gezip nobatında

Ölmeyin, yaman galmadı.” (Şasenem-Garıp)

Türmen Türkçesinde “-maan, -mään” zarf-fiil eki Türkmen Türkçesinin tarihi metinlerinde kullanılan “-mayın, -meyin” şeklinin ses düşmeleri ve ünlü birleşmesi neticesinde oluşan şeklidir. (Nartıyev 2010: 174).

Otırsıñ öyden **çıkmaan**. “Oturursun evden çıkmadan.” (Kara 1997: 78).

Onda sen taabıdıñ içinde **bolmaan** / Taabıt seniñ peçiñ içinde boordı. “O zaman sen tabutun içinde olmadan / Tabut senin sobanın içinde olurdu.” (Gurbanpesov 1995: 102).

Toya **çağırılmaan** barsam ol näähili bolar? “Düğüne çağırılmadan gitsem acaba nasıl olur? (Aşır 2012: 15)

Suhan gatı Miraat aañañ salaamını **almaan** söwdaasını dowaaam etdi. “Katı Suhan Mirat Ağabeyin selamını almadan alışverişine devam etti.” (Deryayev 1981: 44).

2.2. Hece düşmesi neticesinde oluşanlar: Boğumlanma noktaları birbirine yakın ünsüzlerin bir arada bulunması durumunda ya da bir ünlüyle patlayıcı, sızıcı, akıcı bir ünsüzün yan yana gelmesi halinde telaffuz güçleştiğinden önce ünsüz yitimi gerçekleşir. Ardından yan yana gelen ünlülerden biri düşer, düşen hecenin yükünü alan ünlü uzar: TrkmT. mooncuk < boyun + cuk; TrkmT. päälvaan “pehlivan” < Far. pehlevân; TrkmT. işdää “iştah” < Ar. iştiḥâ; TrkmT. raayat “tabiiyet, uyruk” < Ar. ra’iyyet; TrkmT. aalaçık < alnı + açık; TrkmT. biike “kadın, kız” < beyke < beg + eke.

3. Ünlü Karşılaşması Neticesinde Ortaya Çıkan Uzun Ünlüler

Bu grupta yer alan uzun ünlülerin oluşma sürecinde çoğunlukla ünlü karşılaşmaları etkilidir. Türkmen Türkçesinde ünlü ile biten fiil kök ya da gövdeleri yine ünlü ile başlayan bir eke ulandığında oluşan ünlü karşılaşması neticesinde ünlüler birleşerek uzun ünlünün oluşumuna sebebiyet verir. Aynı zamanda titre “r ve l” ünsüzleri ile biten fiillere geniş zaman eki getirildiğinde telaffuz güçleştiği için bu titre ünsüzler düşer. Bu ünsüzlerin düşmesi neticesinde karşı karşıya kalan ünlüler birleşerek

ünlü uzamasına sebebiyet verir. Bu şekilde oluşan ünlü uzunluklarını birkaç başlık altında incelemeyi uygun gördük:

3.1. Düz ünlüler ile biten sözcüklere yönelme durum eki getirildiğinde söz konusu ünlüler uzar:

Giice keşbi çayly **kääsä** meñzedi. “Gece görünüşü çaylı kâseye benzedi.” (Kara 1997: 70).

Sensiz cahanda gezmenem / Senden **özgää** yaar diymenem “Sensiz bu dünyada gezmem / Senden başkasına yar demem.” (Durdıyewa 2004: 18)

Bir goca galandar **kişää** sataşdım “Bir yaşlı kalender kişiye rastladım. (Kara 1997:412)

Men **yağaa** düşemde oon sekiz yaşımdadım. “Ben düşmanın eline düştüğünde on sekiz yaşındaydım.” (Govşudov 1989).

Bazarıñ çetinden giireniñden üsti göök demir bilen örtülen ullakaan beyik **bassırmaa** gözün iilyäärdi. “Pazarın bir tarafından girdiğinde üstü mavimsi bir demirle örtülmüş büyükçe bir yapıya gözün ilişirdi.” (Deryayev 1981: 245).

Geldi toylı **meselää** / Nokat goymak çaağımız. “Geldi şölenli meseleye / Nokta koyma vaktimiz.” (Kara 1997: 528).

3.2. /a/ ve /e/ ünlüleri ile biten fiillere emir kipinin teklik ve çokluk 1. kişi eki ile çokluk 2. kişi eki getirildiğinde fiillerdeki söz konusu ünlüler hece kaynaşması neticesinde uzar:

Soñra: Men öye baarıp **soraayın**, “Sonra: Ben eve gidip sorayım” (Durdıyewa 2006: 44).

Näädip seniñ yaalı **yörääyin**. “Nasıl senin gibi yürüyeyim.” (Çarıyew 2004: 88)

Gel, bir aayat **okaah**. “Gel bir ayet okuyalım” (Çarıyew 2004: 54)

Ey bedasıllar meniñ guşumga **degmäñ**. “Ey asılsızlar benim kuşuma dokunmayın!” (Durdıyewa 2004: 11)

Men seni **görmääyin** “Ben seni görmeyeyim. (Kara 1997: 406)

Atalık sözümi gööğertcek bolup / Seniñ gül gövnuñe **değmääyin** diydim. “ ‘Babalık sözümi büyütecek olup/ Senin gül gönlüne dokunmayayım.’ dedim.” (Kara 1997: 224).

Yook aadamlar siz onı geñ **görmääh**. “Hayır, insanlar siz ona şaşırmanın.” (Çarıyew 2004: 25).

3.3. /a/ ve /e/ ünlüleri ile biten fiillere “-Ip” zarf-fiil eki getirildiğinde fiillerdeki ünlüler hece kaynaşması neticesinde uzar:

Yüzlerçe gülleri **oğşaap** gaçyaardı. “Yüzlerce çiçekleri okşayıp kaçardı.” (Gurbanpesow 1995: 3).

Suwsaap barsañ küyze eği, çaal guyar. “Susayıp varsan testiye eği ayran koyar.” (Gurbanpesow 1995: 18).

Ol çöl-beyevaan bilen bir gidişine üç giice **gündiizlääp** yel yaalı gidipdir. “O çöllük boyunca bir gittiğinde üç gece gündüz giderek yel gibi gitmiş.” (Kakaliyeva-Otuzov 1995: 343).

Inhaa şo barmaana gışñ sovuk günleriñde menden beyleki çaağalarıñ ikisi hem **kesellääp**, ıızlı-ıızlına yooğaldı. “İşte bu gidişinde kışın soğuk günlerinde benim dışındaki çocukların ikisi de hastalanıp, ardı ardına öldü.” (Deryayev 1981: 356).

Buu yere yetyäänçääler ençeme **günlääp** yol söküp diler. “Buraya gelinceye kadar nice gün yol katetmişlerdi.” (Govşudov 1989: 456).

Giiclääp gızar ikindi vağtları bir keyik bilen bir nääçe guş alıp geldiler. “Geç vakitte, güneşin kızaran ikindi vaktinde bir geyik ile birkaç kuş alıp geldiler.” (Govşudov 1989: 535).

Soñra veziire **garaap** : “Bar, siziñ aydanıñız bolsun.” diyyäär. “Sonra vezire bakıp “peki, sizin dediğiniz olsun.” diyor. (Kakaliyeva-Otuzov 1995: 229).

3.4. /a/ ve /e/ ünlüleri ile biten fiillere geniş zaman “-ar, -er” ekleri getirildiğinde hece kaynaşması neticesinde söz konusu düz ünlüler uzar:

Piğaan **eyläär** biziñ baağıñ bilbili “Figan eder bizim bağın bülbülü” (Durdıyewa 2004: 44)

Waay oğlanı öldürme goy häzirlikçe munda galaaysın, ölmese iir u giç öözi hak ejesini **tanaar**. “Vah, çocuğu öldürme. Bırak şimdilik burada galsın, ölmezse er geç kendisi gerçek annesini tanır.” (Kakalıyeva, N.- Otuzov 2008: 425)

Baran yeriñde beydip tutulan guş yaalı bolup otursañ, bir-ää öözüñi **hoorlaarsıñ**, onsoñ baran yeriñem azaara goyarsın. “Gittiğın yerde böyle kafesteki kuş gibi durursan, kendine de eziyet edersin, gittiğın yerdekilere de eziyet vermiş olursun.” (Govşudov 1989: 843).

Men siziñ barıp gelyääñçääñiz iyecek-içeğiñizi hem **üpcünläärin**. “Ben gidip gelinceye kadar sizin yiyecek ve içeceklerinizi hazırlarım.” (Kerbabayev 1992: 253).

Aay diysem aaya **meñzäär!** diyip boğazıma sığdığınan gıñırdı. “Ay desem aya benzer” diyerek sesi yettiğince bağırdı.” (Govşudov 1989: 234).

3.5. “r ve l” ünsüzü ile biten fiillere geniş zaman ekleri (-ar, -er) getirildiğinde çoğu zaman fiil kökündeki bu titrek ünsüzler düşer. Bu durumda karşı karşıya kalan ünlüler hece kaynaşması neticesinde uzamaya maruz kalır:

Görse bir topar aadam aaya bakıp **duur** eken. “Görse bir grup insan aya bakıp dururmuş.” (Durdıyewa 2006: 12)

Tää ömrüñ ötinçää sılağlı **boorsuñ**. “Ömrün geçinceye kadar saygılı olursun.” (Gurbanpesov 1995: 94).

Onda sen taabıdñ içinde bolmaan / Taabit seniñ peçiñ içinde **boordi**. “O zaman sen tabutun içinde olmadan / Tabut senin sobanın içinde olurdu.” (Gurbanpesov 1995: 102).

Uukusız **oturın** giicääñiñ yaarı “Uykusuz otururum gece yarısı. (Kara 1997: 406)

Özüňizden uluň yaaňna geleniňizde edep bilen çöküňize düşüp **oturlar**. “Kendinizden büyüğü yanınıza geldiğinde edeple diz üzerine çöküp oturulur.” (Deryayev 1981: 154).

Oturanları oturupdirlar, oturmadıklar hem oturcak bolşup **duurlar**. “Oturanları oturmuş, oturmayanları da oturacak olup dururlar.” (Deryayev 1981: 286).

3.6. Ünlü ile biten sözcüklere “+ık, +ik” yön eki eklendiği takdirde yön ekinden önceki ünlüler hece kaynaşması neticesinde uzar:

içeriik “içer, içeriye”, **ileriik** “ileriye doğru”, **aňruk** “öteye doğru”, **bääriik** “beriyeye doğru”, **yokaruk** “yukarıya doğru” (TTS 1995: 12).

Yokaruk galyaan menem. “Yukarı çıkıyorum ben de.” (Kara 1997: 84).

Emmaa kööz basan dek egildim **aşaaak**. “Ama köz basılmış gibi aşağı eğildim” (Gurbannepesow 1995: 87).

Baagban salaam berip, **içeriik** girmääge rugsat sooradı. “Bahçıvan selam verip içeriye girmek için izin istedi.” (Kakaliyeva, N.- Otuzov 2008: 330)

Yene çıkdım **daşaruk** “Yine çıktım dışarıya.” (Kara 1997: 458)

3.7. Düz-geniş /a/, /e/ ünlüleri ile biten fiillere “-an,-en” sıfat fiil ekleri getirildiğinde fiil kök ya da gövdesindeki düz-geniş ünlüler hece kaynaşması neticesinde uzar:

Köyneğim yelmeşyää **derlään** tenime “Gömleğim yapışıyor terleyen tenime. (Kara 1997: 404)

İşlään yerimizde ilkinji olup... “Çalıştığımız yerde birinci olup... (Kara 1997: 490).

Kääbir golyazmaları **okaaniında** suv **gısımlaan** yaalı bolup galyaarsıň. “Bazı müsveddeleri okuduğunda su avuçlamış gibi olursun.” (Govşudow 1989: 956).

Tenimi **parçalaan** ol gara pençääñ / Eyesi / Kimdiğin bilebilmeändim. “Tenimi parçalayan o kara pençenin sahibinin kim olduğunu bilmemiştim.” (Gurbanpesov 1995: 3)

Hatda yerine düşendiğine-**düşmäändiğine** garamazdan, yazıcınıñ ööz **yasaan** sözleriniñem hemmesi üytgedilmään galdırıldı. “Hatta yerine uygun düşüp düşmediğine bakmadan / bakılmaksızın yazarın kendi ortaya koyduğu sözlerinin hepsi değiştirilmeden kaldırıldı.” (Gowşudow 1989: 958).

3.8. Düz-geniş /a/, /e/ ünlüleri ile biten fiillere “anda, -ende” zarf-fiil ekleri getirildiğinde fiil kök ya da gövdesindeki düz-geniş ünlüler hece kaynaşması neticesinde uzar:

Gülümsiräp **okaanda** gıız / Toy gaazanna oocak gazdım. “Gülümseyip okuyunca kız / Dügün kazanına ocak yazdım.” (Kara 1997: 482)

Seni sallançakda **üvräände** eceñ / Eceñ yüreğine yürek ekenin. “Annen seni salıncakta salladığında / Annenin yüreğine yürekmişsin.” (Kara 1997: 480)

Maşınıñ yelğini Miradıñ yüzüne gözüne uranda ol mähnet tigriñ aşaağına düşerli bolup **alcıraanda** gapdalından ılgaap gelenleriñ biiri onuñ goltuğundan tutup alıp gaçdı. “Kamyonun rüzgârı Murat’ın yüzüne gözüne vurduğu vakit o kocaman tekerleğin altına düşecek olup kendini kaybettiği anda yanından koşup gelenlerden biri onu koltuğundan tutarak alıp gitti.” (Kerbabayev 1992: 30)

İil yatar çenine **golaylaanda**, ol gaytmakçı boldı. “Halkın yatacağı vakit yaklaştığında o dönmek istedi.” (Gowşudov 1989: 167)

Yaaşlığında dürdääne der dökmeşeñ / İñ **bolmaanda** bir darağt ekmeşeñ / Özüñden gör. “Gençliğinde inci gibi ter dökmesen / En azından bir ağaç dikmezsen / Kendinden gör.” (Kara 1997: 392)

3.9. İstek bildiren “-ası, -esi” eki, ünlü ile biten fiillere getirildiğinde söz konusu ekin ünlüsü hece kaynaşması neticesinde uzar:

Ağlaası gelmek “ağlayası gelmek”, **çöplääsi** gelmek “toplayası gelmek”, **okaası** gelmek “okuyası gelmek”, **yörääsi** gelmek “yürüyesi gelmek (Kara 2012: 29).

Naamışlı aadamlar şeyle gapılara zoor bilen getirilende de öözünü **gizlääsi** gelyäär. “Namuslu insanlar bu tür yerlere zorla getirildiğinde dahi kendisini gizleyesi geliyor (Gowşudow 1989: 341).

Yaaşadıkça / Yene **yaaşaasıñ** gelyäär “Yaşadıkça yaşayasın geliyor (Kara 1997: 412)

İndi meniñ üçiin **ağlaası** iş yook. “Şimdi benim için ağlanacak iş yok.” (Deryayev 1981: 273)

Sen buu dünyää yañı inen mısaalı / Tääzeçe **yaaşaasıñ** / Söyesiñ geler. “Sen bu dünyaya henüz gelmiş gibi / Henüz yaşayasın / sevesin gelir.” (Ezizov 1995: 104)

3.10. Ünlü ile biten fiillere “-alı, -eli” zarf-fiil ekleri getirildiğinde hece kaynaşması neticesinde fiilin söz konusu ünlüsü uzar.

Dünyää **dörääli** bääri aadıñız aydım. “Dünya yaratıldığından günümüze adınız Türkü(dür) (Kara, 1997:488).

Olarıñ oğlanları yetişip, işläp **başlaalı** bääri gurğunlaşpırdılar. “Onları çocukları büyüyüp çalıştıklarından bu yana durumları düzelmiş.” (Kıyasova, G. - Geldimirov, A. -Durdıyev, H. 2015: 494)

4. Ekleşme Durumunda Oluşan Uzun Ünlüler

Türkmen Türkçesinde normalde uzun ünlülü olmayan bir ek uzun ünlülü olmayan sözcük kök ya da tabanına getirildiğinde ünlü uzamasına neden olan ünsüz düşmesi, ünsüz erimesi, ünlü düşmesi, ünlü karşılaşması, hece kaynaşması gibi bir ses olayı olmadığı halde sözcük kök ya da tabanındaki ünlünün uzadığı görülür. Bu şekilde oluşan ünlü uzunluklarını da birkaç grupta inceleyebiliriz:

4.1. Ünlü ile biten sözcüklere teklik ve çokluk 1. ve 2. kişi iyelik eklerinin eklenmesi neticesinde iyelik eklerinden önceki ünlüler uzar:

Ataam, ataañ, ataamız, ataañız, göläämiz “buzağımız”, gölääñiz, yabım “atım”, yabuñ, yabımız, yabuñız, dürbiim “dürbünüm”, dürbiñ, dürbiimiz, dürbiñiz (TTS 1995: 10).

İkiimize bir öy besdir. “İkimize bir ev yeterli(dir).” (Durdıyewa 2006: 39)

Şeyde-şeyde **bergiimizi** tutuşlığına üzeris. “Böylelikle borcumuzun tümünü öderiz.” (Durdıyewa 2006: 39)

Ey nuur-ı **didääm!** Bu nä sövdaadır? “Ey gözümün nuru! Bu ne sevdadır?” (Durdıyewa 2004: 22)

Tenimi parçalaan ol gara **pençääñ** / Eyesi / Kimdigin bilebilmeändim. “Tenimi parçalayan o kara pençenin sahibinin kim olduğunu bilmemiştim.” (Gurbannepesov 1995: 3)

“Mihmaan **ataañdan** ulı” diyen atalar sözüni berk saklaap her kim mihmaanlarıñ oturarına garaşyaardı. “ ‘Misafir babandan ulu(dur)’ denen atasözünü sıkıca koruyup bazıları misafirlerin oturmasını gözlüyordu.” (Govşudov 1989: 330)

Meniñ alıp bilmedik **periimi** oğlum alıpdır. “Benim alamadığım periyi oğlum almış.” (Kakalıyeva-Otuzov 1995: 46)

4.2. Ünlü ile biten sözcüklere ilgi ekinin eklenmesi durumunda ilgi ekinden önceki ünlüler uzar:

çaagaamıñ “çocuğun”, ogrıınıñ “hırsızın”, döleeniñ “ahırım”, iniiniñ “kardeşin” (TTS 1995: 10-11).

Müñ **duyguniñ**, Müñ ahvaalıñ aadı baar “Bin duygunun, bin ahvalin adı var.” (Kara 1997: 430)

Elkissa, paatışaa wezir nesiihatını kabul kılıp, ähli memleketini terk edip, **hazumaamıñ** ıgtıyaarını wezirge berip we puukaraa libaasını geyip, rowzaayı-

mutahharaaye Imam Rızaga çokunmaaga durdı. “Kısacası padişah vezirin nasihatlarını kabul edip bütün memleketi terk edip hazinenin sahipliğini vezire bırakıp yoksulluk elbisesini giyerek Ravza-yı Mutahhara’ya, İmam Rıza’ya baş vurmaya gitti. (Durdıyewa 2004: 9)

Suhan gatı Miraat **aağaañıñ** salamını almaan söwdaasını dowaaam etdi. “Katı Suhan Mirat Ağabeyin selamını almadan alışverişine devam etti.” (Deryayev 1981: 44)

Uzuk garañkı **giicääñiñ** içinde tövereğine garancaklaap gorka-gorka Berdiiniñ yaanına bardı. “Uzuk karanlık gecede çevresine bakınıp korka korka Berdi’nin yanına vardı.” (Deryayev 1981: 160)

4.3. Ünlü ile biten sözcüklere yükleme durum eki eklendiğinde söz konusu ekten önceki ünlüler uzar:

çaagaanı “çocuğu”, **oğrunı** “hırsızı”, **döleeni** “ahır”, **iniini** “kardeşi” (TTS 1995: 10-11).

Başıña atyp sen, şaalı-**tirmääni** / Gözüñe çekip sen, gara sürmääni “Başıma atmışsın şalı, ipekli örtüyü / Gözüne çekmişsin kara sürmeyi” (Durdıyewa 2004: 16).

... sen **näämäni** pikir edyääñ? “Sen neyi düşünüyorsun? (Kakalıyeva, N.-Otuzov 2008: 61).

Yağşunı yaatlamak elbetde govı. “Güzeli hatırlamak elbette iyi.” (Kara 1997: 432)

Ayıbı yook, yatmaankaañ meniñ önüme bir goltuk göök **yoruncaanı** getirip dökersiñ. “Zararı yok, yatmadan benim önüme bir koltuk yeşil yoncayı getirip dökersin.” (Kakalıyeva-Otuzov 1995: 382)

Biiçäärääni görmääñime gatı kääñ vağt boldı. “Zavallıyı görmemem çok uzun bir süre oldu.” (Govşudov 1989: 847)

Olar Uzuğı öye salandan **gapunı** yapıp gözeneğe gamış ayladılar. “Onlar Uzuk’u eve saldıklarında kapıyı örtüp evin ışıklığına kamış doladılar.” (Deryayev 1981: 67)

Alicı **geçii**ni sınılaap durşuna satıcaa yüzlenip... “Alicı keçiyi sınıayıp dururken satıcıya yönelip...” (Çarıyev 2004: 84)

4.4. -mak, -mek isim-fiil eklerini almış fiillere yönelme durum eklerinin getirilmesi durumunda isim-fiil eklerinin ünlüleri uzar.

Okamaağa “okumağa”, **işlemääğe** “çalışmağa” (TTS 1995: 11).

Sabaa olar, tagt üstüne haan çıkar, Gözlerimden yaaş ornuna gaan çykar, Yaara bir söz **bildirmääğe** caan çıkar, Ata-ene, maña gurpat eyleyiñ! “Sabah olur taht üstüne han çıkar / Gözlerimden yaş yerine kan çıkar / Sevgiliye bir söz iletmeğe can çıkar / Baba- ana bana güç kuvvet verin (Durdıyewa 2004: 24).

Veli kel yaalı oynatğı garakçını tapar daa “sen serdaar, sen baatır” diyen bolup, oynar daa paraahat oturan iili **çapmaağa** iiberer. “ Veli kel gibi maskara hırsız bulup “sen başkan, sen yiğit” diyerek huzurlu yaşayan halkı baskına gönderir.” (Govşudov 1989: 21)

Özem yumşunu **aytmaağa** gezmezden öñürti yene Gutlımıraadiñ ağırlılı yerinden tutdı. “Kendisi de vazifesini söylemeden önce yine Gutlımırat’ın hassas yerinden yakaladı.” (Govşudov 1989: 152)

Bir gün ecesi öyde uuklaap yatırkaa, oğlan ecesiniñ saçından yedi gat caayıñ açarını alıp, tamları **açmaağa** başlaapdır. “Bir gün annesi evde yatarken oğlan annesinin saçından yedi katlı evin anahtarını alıp, evleri açmaya başlamış.” (Kakalıyeva-Otuzov 1995: 40)

Bir gün Amanıñ öözünden ulı aagası bilen uyası mekdepden gelip, iyip-içip, dıñç alanlarından soñ sapaklarını **okamaağa** oturdılar. “Bir gün Aman’ın ağabeyi ile kız kardeşi gelip, yiyip içip dinlendikten sonra derslerine çalışmaya başladılar.” (Kerabayev 1992: 20)

4.5. Bulunma durum eklerine +kı, +ki aitlik eklerinin eklenmesi halinde bulunma durum eklerinin ünlüleri uzar:

Deryaanın pılaan **yerindääki** güzerden atlarını suwa yakyaarlar. “Irmağın falan yerindeki geçitten atlarına su içiriyorlar.” (Kakalyeva, N.- Otuzov 2008: 247)

Biraa salımdan Garasatlık **yaanındaaki** yoldaşlarına aydyaar: “Bir süre sonra Garasatlık yanındaki yoldaşlarına söylüyor.” (Çarıyew 2004: 34)

Öyüň **gapdaldındaaki** kümede yatan kanı baatır hem atıñ sesini eşidenden bir zaadıñ bolanını aañıp ılgaap daş çıkıdı. “Evin önündeki kulübe de yatan Kanı Batır da atın sesini işittiğinde bir şeylerin olduğunu anlayıp koşturarak dışarı çıktı.” (Govşudov 1989: 159)

İndi **mañlayımızdaakını** görüp, ertiire çenli sabır etmeğimiz gerek. “Şimdi alnımızda yazılı olanı görüp, sabaha kadar sabır etmeliyiz.” (Govşudov 1989: 77)

Stepan oylanıp oturuşına **käasesindääki** çaaıyı içti. “Stepan düşünüp dururken kâsesindeki çayı içti.” (Govşudov 1989: 461)

Çöplügiň **içindääki** dıza golaylaan çıglı göök otlarıñ ıısı Çerkeziñ burnuna urdı, onı aşğırdarlı boldı. “Ağaçlıgım içindeki dize kadar uzayan taze yeşil otların kokusu Çerkez’in burnuna vurdu, onu hapşırarak oldu.” (Kerbabayev 1992: 113)

4.6. Vasıta ekinin de ekleşme durumunda kendisinden önceki ünlüyü uzattığı görülür:

arkaan : “arka üstü”, **eliin** “ kendi eliyle, bizzat”, **güniin** “bir gün, bir günde” **günortaan** “öğlen, öğleyin”, **gışun**, **yaazun** “yaz kış”, **gizliin** “gizlice”, **götiin** “ geriye, geri, arkasına”, **ikindiin** “ikinci ile akşam arası”, **yüziin** “yüzüstü”, **biriin biriin** “birer birer” (TTS 1995: 9)

Dañdan işe gidip **yassun** gaydardı. “Şafaktan işe gidip yatsı vakti dönerdi.” (Gurbanpesow 1995: 109)

Gözünüñ **gutağun** aylayaar ene. “Gözünün ucuyla bakıyor anne.” (Kara 1997: 552)

Perii Jahan päälwaanı **arkaan** yatırıp, gözleri yerli-yerinde goyupdır. “Peri Jahan pehlivanı sırtüstü yatırıp yerli yerinde bırakmış.” (Kakaliyeva, N.- Otuzov 2008: 183)

5. Daima Uzun Ünlülü Ekler

Türkmen Türkçesinde yukarıda bahsettiğimiz ekler ekleşme sonrasında oluşurken bazı eklerin daima uzun ünlülü oldukları görülür. Türk dilinin tarihi dönemlerinde kısa ünlülü olan bu ekler sonradan uzun ünlülü olmuşlardır. Bu tür uzun ünlülerin ilk planda konuşma diline ait bir söyleyiş özelliği olarak çoğu zaman pekiştirme amacıyla kullanıldıklarını, yazı diline daha sonradan aktarıldıklarını söyleyebiliriz. Türkmen Türkçesinde daima uzun ünlülü telaffuz edilen ekleri ve sözcükleri birkaç başlık altında incelemeyi uygun gördük.

5.1. Karşılaştırma eki “+rak, +rek” Türkmen Türkçesinde daima uzun ünlülüdür:

gowıraak “daha güzel”, **kiçirääk** “daha küçük”. (TTS 1995: 9)

Bir oobada **samsıgraak** yigit baar eken. “Bir köyde aptalca bir yiğit varmış.” (Çarıyew 2004: 51)

Hany, heley, **tiizrääk** bol-da, äýnegimi äber – diýipdir. “Hani, hanım, çabuk ol da gözlüğümü aliver, demiş. (Durdıyewa 2006: 144)

Yaz **köpürääk** yene de! / Vağt garaşmaz. “Yaz çokça yine / Vakit beklemez (Kara 1997: 422)

5.2. Şüphe bildiren “-kaa, -kää” edatı Türkmen Türkçesinde daima uzun ünlülüdür. Gelen **kimkää** “Gelen kim acaba”, Kino **gızıklmıkaa** “Sinema ilginç mi acaba?” (TTS 1995: 10)

Sen ööz atlılarıñ bilen ıza gitseñ nähiili **bolarkaa?** - diydi. “Sen kendi atlıların ile arkaya gitsen nasıl olur ki?” (Gowşudow 1989: 25)

Aanna gününüň gelenini men neneňsi **bilerkääm**? “Ben cuma gününün geldiğini nasıl bilebilirim ki?” (Durdıyewa 2006: 20)

Kimiň haypı **geldikää** buu haalıma. “Kim acıdı ki bu hâlime?” (Kara 1997: 434).

Ol nääme üçiin çaağırđı-**kaa** “O niçin çağırđı ki?” (Borcakov, A. - Sarihanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 407-532)

Sonı näähili gutarar **kaa**? “Sonu nasıl biter ki?” (Borcakov, A. - Sarihanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 407-532)

5.3. Pekiştirme edatı “-aa, -ää ve daa” Türkmen Türkçesinde daima uzun ünlüdür:

Sapar-**aa** geldi. “Sapar da geldi.”, men-**ää** “ben de” (TTS 1995: 10).

Menden **ää** yüz övürdi. “Benden artık yüz çevirdi.” (Kara 1997: 116)

Men **ää** ozalam Öwezmirat baatırdan gorkup duramook. “Ben de önceleri Övezmurat Batır’dan korkmuyorum.” (Govşudow 1989:75)

Men-**ää** seniň yüreğini / Uruşunu eşitdim. “Ben de senin yüreğinin / Vuruşunu işittim.” (Kara 1997: 436)

Siz maña yool harcı tapıp berin **dää**. “Siz bana yolluk buluverin da.” (Borcakov, A. - Sarihanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 407-534)

Ataam onda düşündir-**dää**. “Babacığım o zaman anlat da.” (Borcakov, A. - Sarihanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 407-534)

Vah, Göroğlı, men onu biirinden nesye alıpdım-**daa** “Ah Köroğlı, ben onu birinden parasız almıştım da.” (Borcakov, A. - Sarihanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 407-537)

6. Sözcük Birleşmeleri Neticesinde Oluşan Uzun Ünlüler

Sözcük birleşmeleri neticesinde oluşan uzunlukların değişik nedenleri göze çarpar. Bu gruptaki uzunlukların bir kısmında ünlü karşılaşmalarının etkisi söz konusudur. Ünlü ile biten bir sözcük, ünlü ile başlayan başka bir sözcüğün ünlüsüyle birleştiği zaman iki ünlüden biri düşer. Kalan ünlü düşen ünlünün yükünü üstlendiğinden ünlü uzaması gerçekleşir:

Trkm.T. ertiir < erte+ir.

Sözcük birleşmeleri neticesinde oluşan uzunlukların bir kısmında ise ses düşmelerinin etkisi söz konusudur. Sözcük birleşmeleri neticesinde yarım ünlü değerindeki ünsüzlerin erimesi neticesinde ilk planda ünlü karşılaşması gerçekleşir. Oluşan ünlü karşılaşmaları neticesinde birleşen ünlülerin uzun ünlü teşkil ettiği görülür:

Trkm.T. bäärik < bu + yer + ik, Trkm.T. düyn < tün+gün, Trkm.T. öññiin “önceki gün” < öñki + gün, Trkm.T. öññiil “önceki yıl” < öñki + yıl; Trkm.T. tarpa-taayın “aniden, birdenbire” < Ar. turfetu’l ‘ayn; Trkm.T. iibermek < id - ı - ber-.

6.1. Şimdiki zaman eki “-yaar, -yäär” Türkmen Türkçesinde uzun ünlüdür. Özellikle batı grubu Türk lehçelerinde kullanılan “yor, yAAr” şimdiki zaman eklerinin oluşumu ile ilgili değişik görüşler vardır. Bu görüşlerden ilki Meninski’ye aittir. Şimdiki zaman ekinin “yori-” fiiline getirilen /r/ geniş zaman şeklinin ekleşmesi neticesinde oluştuğunu belirtir. (Meninskiy 1680). Bu görüşlerden ikincisi F.E. Korş’a aittir. Korş şimdiki zaman ekinin “yat-“ fiilinden geniş zaman eki ile yapılan “yatur” şimdiki zaman sıfat-fiilinden oluştuğunu belirtir. /t/ sesinin düşmesi neticesinde şeklin zamanla yaur > yAAr, -yor şekillerine dönüştüğünü belirtir (Korş 1907: 7). Şimdiki zaman ekinin oluşumu ile ilgili üçüncü görüş de N. İ. İlminskiy’e aittir. İlminskiy şimdiki zaman ekinin “dur-” yardımcı fiilinden geldiğini belirtir. Yardımcı fiil olarak fiillerin birleşik şekillerinde kullanılan “dur-” yardımcı fiilinin ünsüzünün zamanla akıcı /y/ ünsüzüne dönüşmesi neticesinde oluştuğunu belirtir. Keledür “o gelir” şeklindeki sözcük zamanla geleyür şekline dönüştüğünü belirtir. (İlminskiy 1860).

Şimdiki zaman eki Batı grubu Türk lehçelerinden Türkiye Türkçesi ile Türkmen Türkçesinin tarihi dönemlerinde sürerlilik ifade eden “yori-” tasvir fiilinin geniş zaman çekiminden hece yutumu neticesinde (al-a yoru-r > al(I)yor, başla-y-u yoru-r > başlı-yor) ortaya çıktığı görülür (Banguoğlu 1959: 464; Ergin 1995: 459; Korkmaz 2003: 548; Nartıyev 2010: 162; Türk 1999: 313). Bu ekleşme neticesinde düşen seslerin yükünü üstlenen ünlülerin uzadığı görülür:

Baryaar “gidiyor”, **gelyäär** “geliyor” (TTS 1995: 9).

Satıgçı **soorayaar**: Almamı, naar mı? “Satıcı soruyor: Elma mı nar mı?” (Gurbanpesow 1995: 214)

Biziñ aaraamıza **sokulyaar** seytaan. “Bizim aramıza sokuluyor şeytan” (Kara 1997: 112).

Zülpi zerefşaanım **gelyäär**. “Saçları altın sarısı (sevgilim) geliyor.” (Zelili 1991: 3)

Kanı baatır Permaaniñ önüne düşüp eğlenmään gidip oturişına kääyerde oña soorağ **beryäär**. “Kanı Batır Perman’ın önüne düşüp oyalanmadan giderken bazı yerlerde ona soru sorar.” (Govşudov 1989: 811)

Eğer almasañ meniñ oon döört yaaşayaançaam eden günääm seniñ boynuna-**diyyäär**. “Eğer almasan benim on dört yaşına kadar edindiğim günahlarım senin boynuna- diyor.” (Kakalıyeva-Otuzov 1995: 421)

Kääbir golyazmaları okaanıñda suv gısımlaan yaalı bolup **galyaarsiñ**. “Bazı müsveddeleri okuduğunda su avuçlamış gibi olursun.” (Govşudow 1989: 956)

6.2. “goy-” yardımcı fiili ile kurulan birleşik fiiller: Bu yardımcı fiil, birleşik fiil teşkil ettiğinde sözcükteki ses düşmeleri neticesinde getirildiği fiile “-aay, ääy” şekillerinde bağlanır ve emir, istek, tezlik gibi değişik işlevler üstlenir (Dinç 2014: 132-137; Azmun 1990: 91). Bu ek Türkmen Türkçesinde daima uzun ünlüdür: baraayadım “Keşke gitseydim.”; gelääyedim “keşke gelseydim.” (TTS 1995: 9)

Imaam Rıza men saña **geläýsem** / Gam, gussalardan elim üzäýsem / Yetiban yaarin haalın **biläýsem** / Çarıyaar yetişsin daadıma meniň. “İmam Rıza ben sana gelirim / Gam ve kederden elimi çekersem / Ulaşıp yârin halini bilirsem / Çarıyar yetişsin imdadıma benim. (Durdıyewa 2004: 124).

Eger indi gaydıp gapımdan **geläýseň** hökmaan çaparıň. “Eğer şimdi dönüp kapımdan gelersen (seni) mutlaka öldürürüm.” (Gowşudow 1989: 325)

6.3. Sıfat-fiil eki “-yaan, -yään” Türkmen Türkçesinde daima uzun ünlüdür: “-yaan, -yään” sıfat-fiil eki Türkmen Türkçesinde çeşitli eklerin birleşip ekleşmesi neticesinde oluşmuştur. Bu ek “-a/e, -ıp/ip” zarf-fiil ekine “yori-, yöre-” fiili ve –an/en sıfat-fiil eklerinin getirilmesi ve sonrasında şeklin birleşip kalıplaşması neticesinde oluşmuştur: alıp yörgen > alayörgen > alyaan” gibi (Borcakov, A. - Sarıhanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 407-408).

baryaan “giden”, **gelyään** “gelen” (TTS 1995: 9).

Yigrimi yıl bääri şol **yazyaan** bolsan. “Yirmi yıldan beri yazmış isen.” (Kara 1997: 132)

Bugday **ekyään** oña jogaap bermään gidiberipdir. “Buğday eken ona cevap vemedен gidivermiş.” (Çarıyew 2008: 8)

Gaydyp **gelyään** gelniň gaaynyna: — Gelniň gelyäär, dayza - diyip buşlaapdırlar. “Dönüp gelen gelinin kaynına: -‘Gelinin geliyor’ diye müjdelemişler (Çarıyew 2004: 50).

6.4. “-aağada, ääğede” zarf-fiil eki Türkmen Türkçesinde uzun ünlüdür: Bu zarf-fiil eki de ekleşme neticesinde oluşmuş bir ektir. Türkmen Türkçesinde bu ekin “-ıp, -ip zarf-fiil ekinin, “gel-” yardımcı fiilinin ve “de/da” son çekim edatlarının getirilip birleşmesi neticesinde oluştuğu belirtilir (Borcakov, A. - Sarıhanov, M. – Söyegov, M. – Hocayev, B. – Ärnazarov, S. 2000: 447).

baraagada “gider gitmez”, **görääğede** “görür görmez. (TTS.,1995:10)

Baarağada buldozere / Atlan diyyäa goca gövün. “Varır varmaz buldozere / Atla diyor koca gönül.” (Kara 1997: 618)

Näame üçüindir, meni ayaklarım şo tarapa çekdi, **barağada** gapını açdım. “Nedendir, ayaklarım beni o taraf çekti, varır varmaz kapıyı açtım.” (Govşudov 1989: 56).

Ay bi turşu ekeni **diyääge** de, onu kaakasınıñ eline tutdurıp, beyleki yaanlığıñ ağızını çözyäär. “Ay bu bir turşuymuş diyerek onu babasının eline tutuşturup, beri taraftaki küpün ağızını çözer.” (Çarıyev 2004: 40)

Nurmäämmet yañkı saapından berk gısımlaap duran pıçağını **görkezäägede**: Men mıhmaanlarımı uğratman- diydi. “Nurmuhammet deminki sıkıca avuçladığı bıçağını gösterirken: ‘Ben konuklarımı göndermem.’ dedi.” (Deryayev 1981:224)

Inhaa oğlanlarım..diydi de Mıraat aağa burnunu çekip, köönece telpeğinden kirlice yağlığını **alağada**, sakğalsayı dökülen gözyaşını süpürdi, yüzünü aşaaak salıp, birsalım geplemään oturdu. “İşte çocuklarım, dedi de Murat Ağabey burununu çekip, eskiyen kasketini, kirlice mendilini alırken sakalına kadar dökülen gözyaşını sildi, yüzünü aşaağı saldı, bir süre konuşmadan oturdu.” (Deryayev 1981: 239)

Sarı onuñ kellesini goltuğunuñ aşaağına dolaap puğta **gısağada**, aşaaak eğdi. “Sarı onun kafasını koltuğuna kısıp sıkıca sıkıştırırken aşaağı eğdi.” (Deryayev 1981: 303)

7. Aynılı ve Hemzeli Uzunluklar

Türkiye Türkçesinde olduğu gibi (Tekin 1958: 110-113) Türkmen Türkçesinde de bünyesinde ayın “ع” ve hemze “ء” bulunan sözcüklerdeki ünlülerin uzadığı görülür: Trkm.T. mäade (TDS. mäde) “mide” < Ar. mi‘de; Trkm.T. möömin “mümin” < Ar. mü‘min; Trkm.T. määlim (TDS. mälim) “malum” < Ar. ma‘lüm; Trkm.T. tääsiir “teesir” < Ar. te’siir; Trkm.T. näälet “lanet” < Ar. la‘net; Trkm.T. daawaa “dava” < Ar.

da‘vâ; TrkmT. maayıp “hastalıklı, sakat” < Ar. ma‘yûb “ayıplı, ayıplanan, kusurlu”
TrkmT. tamaa < Ar. tama‘.

Sonuç

Türkmen Türkçesinde Ana Türkçedeki aslî uzun ünlüler büyük oranda korunmuştur. Bununla birlikte sözcük köklerinde ve kök-ek birleşmeleri durumunda çeşitli ses olayları neticesinde oluşan ikincil uzun ünlülerin de oranı oldukça fazladır. Türkmen Türkçesinde değişik nedenlerle sonradan oluşan ikincil uzun ünlüleri birkaç başlık altında ele alınabilir. Bu ünlülerden bir kısmı ünsüz yitimi sonucu oluşmuştur: kööne “eski” < Far. kohne, määkääm “muhkem” < Ar. muhkem, määtäaç “muhtaç” < Ar. muhtâc, yaalı < ET. yañlıg; , miive “meyve” < Far. meyve, şııh “şeyh” < Ar. şeyh, zınat “ziynet” < Ar. ziiynet.

İkincil uzun ünlülerin bir kısmı hece kaynaşması neticesinde oluşmuştur: käähüda “kethüda” < Far. ked + ħudâ, uuki “uyku” < ET. udi- +ku; TrkmT. paataa ~ TT. fatiha < Ar. fâtiha; tääret “taharet, temizlik < Ar. tahâret; baatır < Moğ. Bağatur.

İkincil uzun ünlülerin bir kısmı ünlü karşılaşması neticesinde oluşmuştur: gayaa “kayaya”, gapaa “kapıya”; okaayın “okuyayayım”, okaalın / okaalı “okuyalım”, okaap “okuyup”, işlääp “çalışıp” okaası gelmek “okuyası gelmek”, yörääsi gelmek “yürüyesi gelmek”... gibi.

İkincil uzun ünlülerin bir kısmı ise ekleşme neticesinde oluşmuştur: ataam “ataañ, ataamız, ataañız, göläämiz “buzağımız”, çaagaaniñ “çocuğun”, ogrınıñ “hırsızın”, döleeniñ “ahırın”, çaagaanı “çocuğu”, ogrını “hırsızı”, döleeni “ahırı”, iniini “kardeşi”... gibi.

Diğer Türk lehçelerinde kısa ünlülü olan eklerin bir kısmı Türkmen Türkçesinde daima uzun ünlülü kullanılagelmiştir: gowıraak “daha güzel”, kiçirääk “daha küçük”... gibi.

Türkmen Türkçesinde ikincil uzun ünlülerin bir kısmı sözcük birleşmeleri neticesinde oluşmuştur: ertiir < erte+ir; öññiin “önceki gün” < öñki+gün, öññiil “önceki yıl” < öñki + yıl; tarpa-taayın “aniden, birdenbire” < Ar. turfetu’l ‘ayn ... gibi.

Türkmen Türkçesinde ikincil uzun ünlülerin diğeri bir kısmı ise ayınlı ve hemzeli seslerin uzun ünlülere dönüşmesi neticesinde oluşmuştur: määde (TDS. mäde) “mide” < Ar. mi’de, möömin “mümin” < Ar. mü’min, määlim (TDS. mälim) “malum” < Ar. ma’lûm, tääsiir “teesir” < Ar. te’siir, näälet “lanet” < Ar. la’net; TrkmT. daawaa ~ TT. dava < Ar. da’vâ; TrkmT. maayıp “hastalıklı, sakat” < Ar. ma’yûb “ayıplı, ayıplanan, kusurlu”.

KAYNAKÇA

- ATANIYAZOV, Soltanşa (2004). *Türkmen Dilinin Sözköki Sözlüğü*, Aşgabat.
- AZMUN, Yusuf (1983). *Ana Çizgileriyle Türkmençe Dilbilgisi*, Cilt I (Ses Bilgisi), Ankara: Ankara Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yayınları.
- AZMUN, Yusuf (1990). “Türkmençe Asli ve Dolaylı Uzun Ünlüler”, *Journal of Turkish Studies* (Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi), Center For Middle East Studies of Harvard University, Volume 14: 75-94.
- BORCAKOV, A.; - SARIHANOV, M.; – SÖYEGOV, M.; – HOCAYEV, B.; – ÄRNAZAROV, S. (2000). *Türkmen Diliniň Grammatikası (Morfologiya)*, Aşgabat: Türkmenistanın Prezidentiniň Yanındaki Ilım ve Tehnika Baradaky Yokarı Geňiş Mağtımğuly Adındaki Dil ve Edebiyat İnstitutu.
- BURAN Ahmet; ALKAYA Ercan; YALÇIN, Süleyman Kaan (2014). *Çağdaş Türk Yazı Dilleri (Güneybatı / Oğuz Grubu)*, Ankara: Akçağ Yayınları
- BURAN, Ahmet (2006). “Çağdaş Türk Yazı Dillerinde ve Türkiye Türkçesi Ağızlarında İkincil Uzun Ünlüler”, *II. Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni*, Kayseri, 10-12 Nisan 2006.
- CLAUSON, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Oxford University Press.
- CLARK, Larry (1998). *Turkmen Reference Grammar*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- ÇARIYEW, Orazgılıç (2004). *Türkmen Şorta Sözlüğü*, Türkmenistanın Milli Medeniyyet “Miras” Merkezi, Aşgabat: Türkmenbaşy Adındaki Türkmenistan Milli Golyazmaları İnstitutu.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- DERYAYEV, Hıdır (1983), *İkbal*, Aşgabat.
- DOĞAN, Levent (2012). *Türkmen Atasözleri*, İstanbul: Kriter Yayınları.
- DURDIYEWA, Amangül (2004). *Aslı Kerem (Türkmen Halk Destanı)*, Türkmenistanın Milli Medeniyyet “Miras” Merkezi, Aşgabat: Türkmenbaşy Adındaki Türkmenistan Milli Golyazmaları İnstitutu.
- DURDIYEWA, Amangül (2006). *Ependi*, Türkmenistanın Milli Medeniyyet “Miras” Merkezi, Aşgabat: Türkmenbaşy Adındaki Türkmenistan Milli Golyazmaları İnstitutu.
- ESENMEDOVA, Amangül (2010). *Häzirki Zaman Türkmen Dili (Morfologiya)*, Aşgabat: Türkmenistanın Bilim Ministirliğı Mağtımğuly Adındaki Döwlet Üniversitesi.
- GOWŞUDOW, Ata (1989). *Perman*, Aşgabat: Türkmenistan Neşiriyatı.

GURBANPESEOV, Kerim (1995). *Oylanma Bayrı*, Aşgabat: Türkmen Döwlet Neşiryat Gulluğı.

GÜLENSOY, Tuncer (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

HAMZAYEVA, M. Ya. (1962). *Slovarı Turkmenskogo Yazıka*, Aşhabad: Akademiya Nauk Turkmenkoy SSP İstitut Yazıkoznarıya.

HANSER, Oskar (2003). *Türkmençe El Kitabı*, çev. Zühal Kargı Ölmez, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 17, İstanbul: Kitap Matbaası.

İLMİNCKY N. (1860). *Ueber die Sprache der Turkmenen. Aus einem Briefe des Herrn Ilminsky an A.Schiefner.-* Bulletin de l’ “Academie imperiale des sciences de St. Peterbourg”. T. I. SPb.

KAKALIYEVA, N.; OTUZOV, S. (2008). *Türkmen Halk Ertekileri*, Aşgabat: Türkmenistanın Prezidentiniň Yanındaki Ilım ve Tehnika Baradaky Yokarı Geňeş Mağtımğulı Adındaki Dil ve Edebiyat İstitutı.

KAHTALI SİS, Nesrin (1995). *Nuhun Tapanı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

KARA, Mehmet (1997). *Ata Atacanov’un Şiirleri I-II*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KARA, Mehmet (2012). *Türkmen Türkçesi Grameri*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

KERBABAYEW, Berdi (1992). *Saylanan Eserler (Hekayalar, Powestler we Folklor)*, Aşgabat: Magarıf.

KIYASOVA, G.; GELDİMİRADOV, A.; DURDIYEV H. (2016). *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlüğü*, Cilt II, Aşgabat: Türkmenistanın Ilımlar Akademiyası Mağtımğulı Adındaki Dil ve Edebiyat İstitutı.

KORKMAZ, Zeynep (2017). *Türkiye Türkçesi Grameri: Şekil Bilgisi*, 5. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KORŞ, F. E. (1907). Proishodjeniye formı nastoyaşçego vremeni v zapadno-turyetskikh yazıkah.

MENİNSKİ F. (1680). *Linguarum orietalium Turcicae, Arabicae, Visdobonae: Persicae institutiones, sen Grammatica Turcica*.

TEKİN, Talat (1958). “Aynlı ve Hemzeli Kelimeler”, *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, C.VIII, 86: 110-113.

TEKİN, Talat; ÖLMEZ Mehmet; CEYLAN Emine; ÖLMEZ Zühal ve Süer EKER (1995). *Türkmençe-Türkçe Sözlük*, Ankara: Simurg Kitapçılık.

TIETZE, Andreas (2002- 2009). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, Birinci Cilt: A-E, İstanbul: Simurg Yayınları; İkinci Cilt F-J, Viyana: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

TÜRK Vahit (1999). “Türkçede Şimdiki Zaman Kavramı, Çekimleri ve Ekleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 10: 291-340.

Türk Dil Kurumu (2009). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Genel Ağ Kaynakçası

<http://enedilim.com/sozluk/soz>

<http://hazynasozluk.com/sözlük>

<http://www.tdk.gov.tr>

Makale Geliş | Received: 21.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 03.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357656

Ferdi KİREMİTÇİ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Art, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0002-4514-8418
ferdikiremitci@hotmail.com

Yûnus Emre'nin "Benem" Redifli Bir Gazeli Üzerine Çoğulcu Tahlil Denemesi

Öz

Genelde İslâm kültür ve medeniyetinin özelde ise Türk-İslâm edebiyatının meşhur isimlerinin başında Yûnus Emre gelir. Kuşkusuz ki onun bu şöhreti öncelikle dinî-tasavvufî birikimini her kesimden insanın gönlünü fethedecek bir samimiyetle anlatabilmesinden, daha sonra da sözlerini coşkun bir lirizm ve arı bir Türkçeyle söyleyebilmesinden kaynaklanır. Bundan dolayı onun şiirleri, hem yaşadığı dönemde hem de sonraki asırlarda pek çok kişiyi derinden etkilemiş; bu şiirleri okuyanlar Yûnus Emre'nin duygu ve düşünce dünyasıyla hemhâl olmak için ciddi çabalar sarf etmişlerdir. Bu çalışma, Yûnus Emre Dîvânı'nda yer alan "benem" redifli bir gazelin çoğulcu yaklaşımla tahliline yöneliktir. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, dinî-edebî metinleri incelerken kullanılan klâsik ve modern yöntemlerin birbirleriyle olan ilişkisinden ve çoğulcu yaklaşımın bu yöntemler arasındaki yerinden bahsedilmiştir. İkinci bölüm, ilgili gazelin "toplumu, şairi, okuru ve metni" öne çıkaran yöntemlerden yararlanarak ve bunların bir sentezini oluşturarak yapılan incelemesini içermektedir. Bu çalışmayla ilim ve irfan geleneğimizin köşe taşlarından biri olan Yûnus Emre'yi, yine onun bir şiiriyle daha iyi anlamak amaçlanmıştır; bu amaca ulaşmak için de klâsik ve modern tahlil yöntemlerinin verilerinden hareket edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yûnus Emre, Çoğulcu Tahlil, Dinî-Tasavvufî Şiir, Metin Şerhi, Gazel.

The Multiplear Analysis Essay on the a Gazel of "Benem" Repeated Word of Yûnus Emre

Abstract

Yûnus Emre is in general one of the most famous names of Islamic culture and civilization, especially Turkish-Islamic literature. Certainly, his reputation primarily is due to the fact that he can tell his own religious-mystical accumulation with a sincerity to win the hearts of every peoples and then he can say his words with luscious lyricism and a simple Turkish. Hence, his poems have deeply influenced many people both during his lifetime and in the following centuries and those who read these poems have made serious efforts to be together with the world of emotions and thoughts of Yûnus Emre. This study is based on the analysis by a pluralistic approach of the gazel of "benem" repeated word in Dîvân of Yûnus Emre. The study consists of two main parts. In the first chapter, the relation between classical and modern methods used in the study of religious-literary texts and the place of the pluralist approach between these methods are mentioned. The second section contains the examination of the relevant gazel by making use of methods that emphasize "society, poetry, lecture and text" and by making a synthesis of them. This work aims to better understand the Yûnus Emre who is one of the cornerstones of our tradition of knowledge and wisdom with his poem and to achieve this aim, it has also been moved from the data of classical and modern methods of analysis.

Keywords: Yûnus Emre, Multiplear Analysis, Religious-Sufi Poetry, Text Review, Gazel.

Giriş

Her milletin ve her dilin bugüne kadar ortaya koyduğu şiirler arasında sayısı az olan kimi şiirler vardır ki bunlar kuşaktan kuşağa aktarılmış, her dönemde sevilmiş, “kalıcı” olarak nitelenebilecek sanat ürünleri olarak değerlendirilmiştir. Şüphesiz ki bu nitelikteki şiirlere sahip ilk akla gelen isimlerden birisi, belki de birincisi yüzyılların ötesinden bize seslenen, bizi bugün de derinden etkileyen Yûnus Emre’dir (Aksan 2013: 269-270).

Yûnus Emre bir Türk-İslâm mutasavvıfı olarak ayrı bir üslubun, kendine has bir tarzın temsilcisi olan bir mektep şairidir. Ahmed Yesevî ile başlayan “hikmet” geleneği, onda “ilâhî” adıyla ve daha âşıkâne bir eda, üstün bir şekil ve muhteva ile tecelli etmiş; bu yönüyle o, kendisinden sonra izlenip takip edilen fakat hiçbir zaman aşılaman bir üstat olarak temayüz etmiştir. Hiç kuşku yok ki ona bu vasfı kazandıran, görünüşte kolay ancak söylenişi hiç de öyle olmayan sehl-i mümtenî tarzındaki şiirleridir. Gönlünde dalgalanan Allah sevgisini satırlara geçiren Yûnus Emre, bu şiirlerine ilâhî bir ruh ve ahenk vermiş; onları adeta söylerken besteleyerek birer lirizm şaheseri hâline getirmiştir (Tatçı 2008b: 99-109).

Yûnus Emre gibi kültür ve medeniyet mimarlarımızı hakkıyla tanıyamamak ve sahip oldukları değerleri günümüz insanına anlatamamak, kuşkusuz ki günümüz araştırmacılarının en büyük problemidir. Aslında klâsik devirlerde, bu tür tanıtma ve açıklama çalışmaları sıkça yapılmış ve bunların çoğu diğerlerine göre anlaşılması biraz daha güç olan tasavvufî metinler üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak, son dönemlerde gerek klâsik yöntemlerin kullanıldığı, gerekse de Batılı yaklaşımların esas alındığı böylesi tasavvufî metin incelemelerinin üzerinde yeterince durulmadığı görülmektedir. Bu çalışma, *Yûnus Emre Dîvânı*’nda yer alan “ilâhî” türündeki bir gazelin “çoğulcu” bakış açısıyla tahlilini içermekte; söz konusu eksikliği bir nebze de olsa gidermeyi hedeflemektedir.

Yûnus Emre Dîvânı’nda dokuz tane “benem” redifli gazeli¹ bulunmaktadır. Çalışmamızda bu gazellerin birincisi üzerinde durulacak, yeri geldikçe aynı redifteki diğer gazellerden ve şairin başkaca şiirlerinden de istifade yoluna gidilecektir.² Ancak, metni incelemeye geçmeden önce İslâmî Türk edebiyatı alanında uygulanan klâsik ve modern tahlil yöntemlerinden, yeni yaklaşımların bu sahadaki metinlere uyarlanıp uyarlanamayacağıyla ilgili görüşlerden ve “çoğulcu” bakış açısının bu inceleme metotlarıyla olan ilişkisinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır:

I. Klâsik Metinlerin Tahlilinde Yöntem Meselesi ve Çoğulcu Yaklaşım

Klâsik metinlerin tetkik ve tahlil meselesi Ali Nihat Tarlan’ın “Metinler Şerhine Dair” adlı yazısından bugüne değin pek çok alan araştırmacısının konusu olmuştur. Esasen Tarlan’ın bu yazısında yapmış olduğu tespitler, günümüzde ortaya konan yeni yaklaşımların o yıllarda bile fark edildiğini açıkça göstermektedir (Tarlan 1981: 191-204).³

¹ Yûnus Emre’nin şiirleri farklı nazım şekilleriyle ilişkilendirilebilmektedir. Bu konuya çalışmamızın “Nazım Şekli” başlığı altında değinilmiştir. Çalışmamızda tahlil edilen şiirden ise “gazeli” nazım şekli olarak bahsedilmiştir.

² Üzerinde durulacak gazelin tahlili esnasında, Yûnus Emre’yle ilgili yeri geldikçe verilen diğer metin örneklerinde ve gazelli ilgili bazı açıklamalarda Mustafa Tatcı’nın *Yûnus Emre Külliyyâtı I/Yûnus Emre Dîvânı-İnceleme* ve *Yûnus Emre Külliyyâtı II/Yûnus Emre Dîvânı-Tenkitle Metin* adlı kitaplarından; M. Efdal Emre’nin *Yûnus Emre Dîvânı ve Şerhi* adlı kitabından yararlanılmıştır.

³ Metin şerhi ve tahlilinin tanımı ve farklı ya da benzer yönleri konusunda Tarlan’dan sonra kaleme alınmış şu çalışmalara da bakılabilir: DİLÇİN, Cem (2003). “Cumhuriyet’in 80. Yılında Divan Şiiri Üzerine Düşünceler” *Türkoloji Dergisi*, 16/2: 1-21; YENİTERZİ, Emine (1999). “Metin Şerhi ile İlgili Görüşler”, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5: 59-68; AKAR, Metin (1994). “Metin Şerhi Meselesi”, *Su Kasidesi Şerhi*, Ankara: TDV Yayınları; AKKUŞ, Metin (1992). “Metin Şerhi Geleneği Tarlan Mektebinden Haluk İpekten’e”, *Yedi İklim*, 32: 67-78; MENGİ, Mine (2000). “Metin Şerhi, Tahlili ve Tenkidi Üzerine”, *Divan Şiiri Yazıları*, ss. 72-80, Ankara: Akçağ Yayınları; MENGİ, Mine (2007). “Metin İncelemesi Aşamaları, Terimleri ve Bunlardan Biri: Metin Tahlili”, *Turkish Studies*, 2/3: 407-417; DOĞAN, Muhammed Nur (2002). “Metin Şerhi Üzerine”, *Eski Şiirin Bahçesinde*, ss. 11-25, İstanbul: Ötüken Yayınları; PEKOLCAY, Necla (1992). “Metin Şerhi Hakkında”, *I. Eski Türk Edebiyatı Kollojumu*, 17-18 Ocak, Ankara: İlesam Yayınları; OKAY, Orhan (1990). “Eski Şiirimize Yaklaşmak”, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, ss. 82-87, İstanbul: Ötüken Yayınları; CANIM, Rıdvan (1996). “Metin Şerhi Geleneğimiz Çerçevesinde Tarlan ve İpekten’in Kaleminden Fuzuli’nin ‘Sana’ Redifli Gazeli”, *Fuzuli Kitabı: 500. Yılında Fuzuli Sempozyumu Bildiriler*, (Haz. Beşir Ayvazoğlu), ss. 129-140, İstanbul: Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayınları; KORTANTAMER, Tunca (1994). “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, *EÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8: 1-10; SARAÇ, Yekta (1999). “Divan Tahlilleri Üzerine”, *İlmi Araştırmalar Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, 8: 209-219.

Tarlan, metin tetkik ve tahlilini şerhin alt basamağı olarak görmüştür. Onun klâsik metinlerin anlaşılması hususunda farklı yöntemlerden yararlanılması gerektiğiyle ilgili görüşleri yeni yaklaşımlarla örtüşecek şekilde şöylece özetlenebilir: 1. Metnin kendisini incelemek gerekir: Yapısalcı kuram. 2. Şairin bilinçaltında olan ve farkında olmadan yazdıklarını anlamak gerekir: Psikanalitik kuram. 3. Şairin zihin ve his dünyasının işleyişini kavramak gerekir: Psikolojik kuram. 4. Farklı şekillerde metinleri inceleyerek ortak ve farklı özelliklerini tespit etmek gerekir: Yapısalcı kuram (Güleç 2010: 87-88).

Tarlan’ın söylemek istediği aslında, şiir dilinin çok değişik açılardan incelenebilmesi ve bu dilin niteliklerinin de bu değişik açılardan bakılınca daha belirgin bir biçimde ortaya çıkabilecek olmasıdır (Aksan 2013: 27). Ne var ki klâsik şiir dilinin çözümlenmesinde farklı yöntemlerin bir işe yaramayacağını savunanlar da vardır. Metin şerhi ve tahlili konusundaki bu görüş ayrılıklarını temelde üç başlık altında toplamak mümkündür: 1. Klâsik metin şerhi metodunda ısrar edenler: Metin Akkuş, Atilla Şentürk, Muhammet Nur Doğan, Metin Akar, Rıdvan Canım, Emine Yeniterzi gibi. 2. Klâsik metin şerhi metodunu da ihmal etmeden yeni metotlara sıcak bakanlar: Orhan Okay, Tunca Kortantamer, Mine Mengi gibi. 3. Klâsik metinlerin yeni metotlara göre tekrar ele alınması gerektiğini söyleyenler: Cem Dilçin, Yavuz Bayram, İlhan Genç, Dursun Ali Tökel gibi (Güleç 2010: 89-108).

Bu cümleden olmak üzere klâsik metin şerhi metodunda ısrar edenlerin başında gelen Metin Akkuş, klâsik metinleri sadece Batı menşeli teorilerle tahlil etmenin yanlışlığıyla ilgili olarak şunları söylemektedir (Akkuş 1992: 67-78):

Metin tahlili olarak adlandırdığımız çağdaş metin incelemelerindeki estetik anlayış çoğu zaman Batı estetiği veya edebiyat teorisinin etkisi altındadır. Buna karşılık klâsik edebiyatın güzellik-değerlilik anlayışı doğu kültürüne has bir estetik anlayışa veya edebiyat teorisine dayanmaktadır. Bu nedenle yine metin tahlili anlamındaki metin şerhi edebiyat teorisi ve edebiyat tarihi birikimiyle birlikte klâsik edebiyatın kaynaklarını da bir bilgi dağarcığı olarak hazırlamış olmayı gerektirir.

Benzer görüşe sahip olan Atilla Şentürk, asıl problemin klâsik tahlil yöntemlerinin yetersizliğinden ziyade değişen dünya algısından ve günümüz insanının

geçmişe olan kültürel yabancılaşmasından kaynaklandığını düşünmekte ve konuyla ilgili görüşlerini şu cümlelerle özetlemektedir (Özer 2005: 50-51):

Batılı ve modern kuramlarla eski metinlere yaklaşmaya çalışmak, zaten anlaşılmasında zorluk çekilen bu metinleri iyice içinden çıkılmaz hâle getirmekten başka bir işe yaramaz. (...) Zaten oldukça zor ve girift olan bu konuları ilgisiz bir takım kuramlarla içinden çıkılmaz ve hiç anlaşılmaz hâle getirmeyi doğru bulmuyorum.

Ancak klâsik metinlerin yeni metotlara göre tekrar ele alınması gerektiğini savunan Cem Dilçin, klâsik şiirdeki güzelliğe ve yazınsal değerlere ulaşabilmek için “deyişbilim (stylistic), metin dilbilimi (text linguistics), göstergebilim (semiology), yapısalcılık (structuralism), çeviribilim (science of translation) ve karşılaştırmalı edebiyat bilimi” gibi farklı yöntemlerden yararlanmayı ve bu uygulamanın da yaygınlaştırılmasını lüzumlu görmekte; klâsik şiirin sanat ve tekniğinin yeni yaklaşımlarla tetkik edilmeye müsait olduğunu belirtmektedir (Dilçin 2003: 1-21):

Divan şairlerinin vezni kullanışı imale ve medlerin ses sanatı olarak işlevi, ahenk öğeleri, kafiye seçimi, rediflerin çağrışım ögesi olarak ele alınışı, beyitleri oluşturan paralel ve simetrik söz yapıları, söyleyiş kalıpları, kısa ve eksilteli anlatımlar, ortak ve benzer anlatım biçimleri, türlü tekrarlar ve bunların anlama kattığı değerler, sözü tersiyle anlatma ve karşıtlamalar, söz ve anlam sanatlarının birbirini destekleyici biçimde kullanımı, uzak çağrışımlar (...) gibi şiir dilini oluşturan öğeler ve başka “yazınsal değerler” üzerinde durmak, onların eserlerinin sanat yönünü açık olarak ortaya koyacaktır.

Klâsik metinlerin tahlilinde, eski yöntemleri ihmal etmeden yeni metotlardan da yararlanmak gerektiğini düşünenlerin başında Tunca Kortantamer yer alır. Ona göre, ideal tahlil modelinin ortaya çıkmasında klâsik metin şerhlerinin büyük rolü bulunmaktadır. Klâsik metotla modern yöntemlerin birbirini tamamladığını düşünen Kortantamer, bu görüşünü detaylandırmadan önce klâsik şerhleri şu cümlelerle özetlemiştir:

Bu tip şerhlerde öncelikle metin verilir. Sonra kelimeler ve kavramlar çok zaman dil bilgisi ağırlıklı olarak, şerhine göre, uzun veya kısa bir şekilde açıklanır. Onlarda saklı olan anlam dünyası ortaya çıkarılmaya çalışılır. Daha önce bu konuda ileri sürülmüş fikirler varsa, onlar zikredilir, tercihte bulunulur. Telmihler dünyası açıklanır. (...) Aslında klâsik metin şerhinin ulaştığı ustalığın tam bir planını sık sık Kur’ân tefsîrleri arasında bulmak mümkündür.

Batılı tahlil yöntemlerini problemleriyle birlikte görmemizi ve bunların zaafalarını daima göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyleyen Kortantamer; belli bir metot dâhilinde yapılan her türden şerhin ortak tecrübelerle kazandıracağı şeyler olduğunu vurgulamakta, ne modern bir yöntem ne de klâsik yöntem çakılı kalmanın doğru olmadığını belirtmektedir. Kortantamer, temel işlevi aynı olmakla birlikte zamanla gelişen bir takım yeni yöntemlerin kullanılabileceğini ifade etmekte, bu yüzden de klâsik metinlerin hem geleneksel hem de modern yöntemlerle incelenmesi gerektiğini dile getirmektedir (Kortantamer 1994: 1-10).

Başta ontolojik analiz ve yapısalcı yaklaşım olmak üzere yeni ve farklı bakış açılarını klâsik metinlerin çözümünde kullanan ve bu şekilde pek çok uygulamalı çalışma yapan Yavuz Bayram da Batı kökenli yeni yöntemlerin altı yüzyıllık Osmanlı kültürünün ürünleri olan şiirsel metinleri anlama ve çözümlemede zaman zaman yetersiz kaldığını, bundan dolayı da bu yaklaşımları edebî metinleri tahlil bakımından tek geçerli yol olarak algılamının fazlasıyla iddialı ve riskli olacağını belirtmiş; klâsik yöntemlerle yeni yaklaşımların harmanlanması gerektiğini şu şekilde dile getirmiştir (Bayram 2016: 290-291):

Böyle bir yaklaşım nasıl bir ifrat örneği oluşturacaksa yeni ve farklı yöntemleri bütünüyle reddetmek de bir yönüyle tefrit örneği olacaktır. Zira üzerinden yüzlerce yıl geçmiş bir edebî metni (gazeli), yazıldığı dönemin sosyal ve kültürel ortamından soyutlayarak çözümlemeye ve anlamlandırmaya çalışmak kadar aynı metni aradan geçen yüzlerce yılı ve değişen sosyal ve kültürel şartları dikkate almaksızın modern çağın insanının algı ve anlayışına sunmak da yanlıştır. Çünkü yazıldığı dönemin sosyal ve kültürel şartları yanında çözümlenmeye çalışıldığı dönemin sosyal ve kültürel şartlarının da edebî metni anlama ve anlamlandırma çabalarını doğrudan etkilemesi kaçınılmazdır.

O hâlde edebî metinlerin çözümlenmesi, incelenmesi ve değerlendirilmesinde mutlak manada bir yöntemden söz etmek doğru değildir (Aktaş 2009: 27). Önemli olan, herhangi bir edebî eserin bütünlüğü içinde ama o bütünü oluşturan her türlü unsurun en ince ayrıntısına varıncaya kadar belli bir metoda bağlı kalınarak ele alınıp incelenmesi, değerlendirilmesi ve yorumlanmasıdır (Çetişli 2014: 346). Bu, edebiyatın gaye ve mahiyetine en uygun olan tarzıdır. Zira edebî eser, ancak kendi içinde organik bir bütün hâline geldiği zaman, güzellik ve mükemmeliyete ulaşır (Kaplan 1979: 7-8). Bu

mükemmeliyeti keşfetmek ise metnin iç ve dış öğelerini aynı oranda önemsemekle mümkündür. Yani, şiir tahlillerinde “şairin şiirle topluma anlattıkları, şairin şiiri yazdığı andaki ruhsal durumu, düşünsel eğilimi ve varsa etkilendiği felsefelerle diğer sanatlara olan yakınlığı” gibi dışsal unsurların yanında “ritim, ölçü, ses uyumu, anlatının kurmaca olarak yapısı, imge düzeni” gibi içsel unsurlar da dikkate alınmalıdır. Zaten bu dışsal ve içsel özellikler birbiriyle kopmaz bağlar içinde olup şiirin fiziğini ve kimyasını oluşturmaktadır (Cengiz 2006: 53).

Aslında “Edebiyat eserinin eleştirisi nasıl bir metot, yöntem veya tavır içinde yapılmalıdır?” sorusuna, Platon’dan günümüze uzanan süreçte herkesin hem-fikir olduğu bir cevap verilememiştir. Nitekim tenkit tarihine baktığımızda konuyla alakalı pek çok farklı anlayış ve metotla karşı karşıya kalırız ve bu tenkit metotlarının temelde dört ana grup altında toplandığını görürüz: “Dış dünyaya ve topluma dönük eleştiri”, “sanatkâra dönük eleştiri”, “okuyucuya dönük eleştiri” ve “esere dönük eleştiri” (Çetişli 2014: 329-330). Bunlardan birincisi, sanatı sanat yapan özellikleri, eserin dış dünya ile olan ilişkilerinde bulur ve sanat eserini insanı, hayatı, toplumu yansıtan bir aynaya benzetir (yansıtma kuramları gibi). İkincisi, sanatın sırrını sanatçıda arayanlardır. Bunlara göre sanat duyguların anlatımıdır (anlatımcılık kuramları gibi). Üçüncüsü, dış dünyayı ve sanatçıyı değil de okuru ön plana alanlar tarafından takip edilen metottur. Bu görüşte sanatın özü, okurda uyandırdığı estetik zevk ve düşüncede aranır (duygusal etki kuramı ve alımlama estetiği gibi). Sonuncusu ise sanatın özünü eserin başka şeylerle ilişkisinde değil de doğrudan doğruya eserin kendisinde arayanların tarzıdır. Bunlara göre sanat eserini diğer yapıtlardan ayıran özellik, sanat eserlerine özgü bir yapıdır (biçimci ve yapısalci kuramlar gibi) (Moran 2005: 10).

Edebî metin tahlillerinde bu yaklaşımlardan sadece birini esas almak çoğu kez bizi yanıltabilecektir. Çünkü edebiyat eserlerinin sadece yapısını dikkate almak ve hayat değerlerine gözümüzü kapamak kısır bir yöntemle yetinmek olur. Aynı şekilde metnin sadece yan etkilerine önem verenler de eserin yapısı üzerinde biçimciler kadar titizlikle durmadıkça sanat eserinin hakkını vermekte yetersiz kalacaktır (Moran 2005: 333).

Bu durum, edebî metinlerin çoğulcu bir bakış açısıyla değerlendirilmesini gerekli kılar. Şüphesiz ki edebî metinlerin birincil kaynağı bizatihi metnin kendisidir. Ancak, bunun yanısıra inceleyiciyi güçlendiren, incelemesine destek olan ikincil kaynaklar da vardır. Bunlar, yazarın diğer eserleri, yazarın biyografisi, eserin yazıldığı dönemle ilgili tarih ve sosyoloji gibi alanlarda yazılmış kitaplar, psikoloji, linguistik, mitoloji, din gibi alanlarla ilgili bilgiler ya da dünya edebiyatından başka edebî eserler olabilmektedir. İşte “çoğulcu” inceleme bu birincil ve ikincil kaynakları birlikte değerlendirmenin diğer bir ifadesidir. Bu inceleme, araştırmacıya bir anlatım rahatlığı sağlayan, onu bir tek yöntem içinde bunalıp kalmaktan kurtaran eklektik bir yöntemdir. Bu yöntemde inceleyici, bir edebî eseri kendi sezgi gücüne dayanarak, metnin ağır basan özelliğine göre ve bu özelliğe uygun düşen bir veya birkaç metottan istifadeyle değerlendirebilmektedir (Aytaç 2013: 109-113).

Çoğulcu yaklaşımda, metin tahlilcisi gerçekten amacına ulaşabilmek için şu sorulara cevap bulmak durumundadır:

1. Edebî metin, yazıldığı dönemin siyasî, sosyal, ekonomik, askerî vb. alanlarından izler taşıyor mu? Taşıyorsa bunlar metnin teşekkülüne ne ölçüde tesir etmiştir? Sanatkâr, toplumun daha çok hangi dinamiklerinden beslenmiştir? Sanatkârın tesiri altında kaldığı kişi ya da kişiler var mıdır? Edebî metnin dış dünyaya ve topluma etkisi olmuş mudur? Olmuşsa toplum bireyleri ya da diğer sanatkârlar bundan ne kadar etkilenmişlerdir?

2. Sanatkâr sahip olduğu ruh hâlini, edebî ve estetik algısını, dünya görüşünü ve varsa etkilendiği felsefe ya da felsefeleri esere yansıtmış mıdır? Edebî metinde, sanatkâra ait başkaca kaynaklarda yer almayan biyografik bilgiler var mıdır? Metin-sanatkâr ilişkisi metinde açıkça gözükmekte midir yoksa bu sezdirilmekte midir?

3. Metin okuyucuya yorum imkânı sunmakta mıdır? Metinde çağrışım değeri kuvvetli öğeler bulunmakta mıdır? Varsa metni anlam zenginliğine sahip kılan bu unsurlar nelerdir? Okuyucunun metni yorumlayışı zevk ve duygu merkezli midir yoksa düşünsel midir?

4. Sanatkâr eserinde hangi konu ve tema üzerinde durmaktadır? Metnin konusu hangi yapı sınırları içinde işlenmektedir? Metnin iç yapısı, hangi alt birimlerden oluşmakta ve bunlardan meydana gelen bütün nasıl inşa edilmiştir? Metnin türüne uygun olarak hangi estetik unsurlardan yararlanılmıştır? Metnin dili nasıl bir hassasiyetin ürünüdür? Metindeki kelime kadrosunun kaynağı nedir? Eserin bütününe hâkim olan üslubun mahiyeti ve nitelikleri nelerdir?

II. Yûnus Emre’nin “Benem” Redifli Gazelinin Tahlili

Edebiyat tarihimizde kendine özgü bir mana ve aşk dili kuran Yûnus Emre, *Dîvân*’ındaki bazı manzumelerinde, sade olmakla birlikte derin manalar yüklü mecazî/metaforik bir dil kullanmıştır. Esasen onun şiirlerinde yoğun bir sembolizm yoktur. Fakat zaman zaman bir şirinde veya bir şiirin bazı beyit ve kıtalarında bu tür tercihlerde bulunmuş, seçtiği motiflerin sembolik değerlerini de çoğu kez “insan ve tasavvuf” çerçevesinde şekillendirmiştir. Hiç kuşku yok ki Yûnus Emre gibi sûfî şairlerin kullandıkları dil, anlaşılır gibi olsa da, insanların akıl ve gönül bilgisi farklı seviyede olmasından dolayı gittikçe derinleşmiş ve bu sebepten izaha muhtaç hâle gelmiştir (Tatçı 2008c: 4-6).

Türk edebiyatında izah ve şerh geleneği oldukça eskiye dayanmaktadır ve bu geleneğin bir parçası olarak Yûnus Emre’ye ait bazı manzumelerin farklı zaman dilimlerinde çeşitli şerhlere tabi tutulduğu görülmektedir.⁴

İşte bu çalışma da, böylesi bir çabanın mahsulü olup *Yûnus Emre Dîvânı*’nda yer alan “177, 185, 187, 193, 194, 195, 199, 211, 212” numaralı “benem” redifli gazellerden birincisini çoğulcu yaklaşımın imkânlarıyla daha iyi okuyabilmek için ortaya konmuştur. Dîvândaki bu gazeller şekil ve muhteva bakımından birbirine oldukça benzemekte, hatta konu ve tema bakımından neredeyse birbirinin tekrarı mahiyetindedir.

⁴ Örneğin Şehzâde, Niyâzî-i Mısrî, İsmâil Hakkı Bursevî ve Şeyh Ali Nakşebendî, Yûnus Emre’nin “Çıkdım erik dalına anda yedim üzümü/Bostan ıssı geldi eydür ugurladım kozumu” matla’lı şathiyesine şerh yazmışlardır. Ayrıca İsmâil Hakkı Bursevî, şairin “Sırâtdan gel sıfâta anda safâ bulasın/Hayâllere talma kim dâsta mahrem olasın” matla’lı gazeli ile “Adım adım ileri beş âlemden içeri/On sekiz bin hicâbı geçdim bir dağ içinde” matla’lı ilâhîsini de şerh etmiştir (Ceylan 2007; Çelebioğlu, 1998; Pekolcay ve Sevim 1991; Tatçı 1988). Yine, Yûnus’a ait bazı manzumelerin Batılı inceleme yöntemleriyle ele alındığı da vâkidir. Örneğin şairin “Çıkdım erik dalına anda yedim üzümü/Bostan ıssı geldi eydür ugurladım kozumu” beyitiyle başlayan manzumesini İsmail Yakıt “sembolizm” açısından (Yakit 2002). Hilmi Yavuz “yapısalcılık” açısından (Yavuz 2005: 73-76) ve A. İhsan Kolcu ise “hermenötik” açıdan (Kolcu 2011: 393-403) değerlendirmeye tabi tutmuştur. Hülya Çevirme ise şairin “Taştın yine deli gönül/Sular gibi çağlar mısın/Aktın yine kanlı yaşım/Yollarımı bağlar mısın” dörtlüğüyle başlayan manzumesini “gösterge bilim” açısından incelemeye çalışmıştır (Çevirme 2001: 75-80).

A. Gazelin Metni

1. Haber eylen ‘âşıklara ‘ışka gönül viren benem
‘İşka bahâ kim yitüre ‘ışk ma‘denin bulan benem
2. Yir gök tolu bu ‘ışk durur ‘ışksuz hiç nesne yok durur
‘İşk bahrisi olubanı denizlere talan benem
3. Deniz yüzünden su alup sunı virürem göklere
Bulutlayın seyrân idüp ‘Arş’a yakın varan benem
4. Yıldırım olup şakiyan gökde melâik tokıyan
Bulutlara hüküm sürüp yağmur olup yagan benem
5. Gördüm göğün meleklerin her biri bir cünbişdedir
Hak Çalab’un zikrin ider İncîl ü hem Kur’ân benem
6. Gördüm diyen degül gören bildüm diyen degül bilen
Bilen oldur gösteren ol ‘ışka esîr olan benem
7. Sekiz uçmak ‘âşıklara köşk ü sarâydur anlara
Mûsî’leyin hayrân olup Tûr Tagı’nda kalan benem
8. Kalem çalınacak görgil haber böyle durur bilgil
Kâlû belâ kelecisin bunda haber viren benem
9. Delü oldum adum Yûnus ‘ışk oldu bana kulavuz
Hazret’e degin yalunuz yüz süriye varan benem

B. Gazelin Tahlili

Şüphesiz ki klâsik veya Batılı her tahlil yönteminin kendine has kriterleri ve uygulama biçimleri bulunmaktadır. Çoğulcu yaklaşımda istenen, ya metne en uygun olan tahlil yöntemini tespit ederek incelemeyi bu yöntemin kurallarına göre ayrıntılı olarak yapmak ya da metne birkaç tahlil yönteminin genel çerçevesinden hareketle farklı açılardan bakmaktır.

Bu çalışmada, ikinci yoldan gidilerek Yûnus Emre’nin ilgili gazeli “dış dünyaya ve topluma dönük eleştiri”, “sanatkâra dönük eleştiri”, “okuyucuya dönük eleştiri” ve “esere dönük eleştiri” olmak üzere dört ana başlık altında değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler yapılırken dinî-tasavvufî şiir geleneğinin hassasiyetleri dikkate alınacak, yeri geldikçe de modern bakış açılarının yöntemlerinden yararlanılacaktır.

1. Dış Dünyaya ve Topluma Dönük Eleştiri/Metin-Zihniyet İlişkisi

Daha önce belirtildiği gibi, herhangi bir edebî metni anlayabilmenin yöntemlerinden biri de, o metne toplumun bir aynası olarak bakmaktır. Çünkü her edebî

eser, ortaya çıktığı zaman dilimine ait özelliklerden yararlanır ve dönemini farklı bakımlardan temsil eder. Döneme hâkim zevk ve anlayış, eserin yapı, tema ve anlatımında kendini hissettirir. Öyleyse bu zevk ve anlayışı metindeki hâliyle anlamak, eseri daha yakından tanımaya ve değerlendirmeye hizmet eder. En geniş anlamda “kültür değerlerini, yaşama tarzını, insanlararası ilişkileri düzenleyen güç ve kuralları” kapsayan ve “ideoloji” ya da daha doğru bir tabirle “zihniyet” olarak adlandırılabilen bu husus, metnin yazıldığı veya söylendiği anda mevcut ve hâkim olan güçlerin birlikte oluşturduğu fakat bunların hepsinden farklı bir zevk ve anlayışı ifade etmektedir (Aktaş 2009: 29).

Yukarıdaki gazelin zihniyeti hakkında konuşmak için metinde yer alan bazı kelime ve kelime grupları üzerinde durmak ve bunların metinde kazandıkları değerlerle ilgili bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Metnin zihniyetini gösteren başlıca söz varlıkları sırasıyla şunlardır: “âşıklar”, “ışka gönül viren”, “ışka bahâ kim yitüre”, “ışk ma‘deni”, “ışksuz hîç nesne yok durur”, “ışk bahrisi”, “ışk oldu bana kulavuz”, “bilen oldur gösteren”, “ol ‘ışka esîr olan”, “hayrân olup”, “kâlû belâ”, “delü oldum”, “gördüm diyen degül gören”, “bildüm diyen degül bilen”, “Hazret’e degin yalunuz yüz süriye varan”.

Görüldüğü gibi bu kelimelere sadece niceliksel olarak bakıldığı zaman bile şairin temsil ettiği zihniyet hakkında bir tahminde bulunmak zor olmayacaktır. Kelimelerin en sık tekrar edileni “aşk”tır. Ancak bu, cismanî ve nefsanî olandan uzak, manevî ve ilâhî olana yakın, birey tarafından kazanılmamış, Allah tarafından ihsan edilmiş bir “aşk”tır. Nitekim şair, bu aşkın “kişinin gönlünü ona feda etmesi, kıymetinin ölçülememesi, onsuz hiçbir varlığın dahi düşünülememesi, tam olarak idrak edilememesi, her tercihin ona göre yapılması, kişiyi esir alması ve kendinden geçirmesi, elest meclisinde takdir edilmesi, insanı Hazret-i Allah’a ulaştırması” gibi özelliklerinden bahsetmiş; böylece tarif ettiği aşkın “tasavvuf”un getirdiği dikkat ve duyarlılıkla yorumlanması gerektiğini hissettirmiştir. Öyleyse metnin en bariz olarak yansıttığı toplumsal olgu (zihniyet), gönül yoluyla ve aşk aracılığıyla Cenâb-ı Hakk’ın varlığında

birliğe ulaşmayı hedefleyen “tasavvuf” ve onun getirdiği İslâmî hayatı düzenleyen bir bilgi birikimidir.

Bilindiği üzere, Yûnus Emre’nin yaşadığı ve dinî-edebî mahsullerini verdiği asır, sosyal nizamın esastan bozulduğu ve sonraları Haçlı seferleri ve Moğol istilası gibi büyük hadiselerin yaşandığı, dolayısıyla sıkıntılar içinde kıvranan insanların ruhî ve manevî asayiş ve sükûna muhtaç oldukları bir dönemdir. Şüphesiz ki o dönemde bu ihtiyacı temin vaadinde bulunan ve hakikaten de bu eksikliği gideren “tasavvuf” düşüncesi olmuştur (Köprülü 2014: 285-286).

O hâlde dönemin bu siyasî ve sosyal yapısının halktan biri olan Yûnus Emre’yi ve onun sanatını etkilememesi düşünülemez. Hâl böyle olunca, onu ve şiirlerini anlamak, yaşadığı dönemdeki değişikliklerin ve dönüşümlerin dilde, şiirde, zevkte, yaşama tarzında, kısacası insanın görünüşünde nasıl etkili olduğunu bilmekle mümkündür. Bu bilginin incelemeye tabi tuttuğumuz gazele nasıl yansıdığı çalışmanın ileriki kısımlarında detaylandırılacaktır.

2. Sanatkâra Dönük Eleştiri/Metin-Şair İlişkisi

Sanatkâra yönelik eleştiride biyografi yönteminin önemi büyüktür. Ancak, bu biyografi, sanatçının ya da ilginç görünen herhangi bir şahsın hayatını anlatmaktan öte sanatkârın kişiliği ile eserleri arasında sıkı bir bağ olup olmadığı ilkesinden hareket eder. Bu ilke de temelde iki amaç için kullanılabilir: 1. Edebî eser(ler)i aydınlatmak için sanatkârın hayatını ve kişiliğini incelemek. 2. Sanatkârın psikolojisini ve kişiliğini aydınlatmak için edebî eser(ler)ini bir belge gibi kullanmak. Tabii ki sanatçıdan esere, eserden sanatçıya giden bu yöntemlerin her ikisini bir şahıs hakkında kullanmak da mümkündür (Moran 2005: 131-132).

İncelemeye çalıştığımız gazelde, şairin psikolojisinin, özellikle de edebî kişiliğinin temel dinamiklerine işaret eden bazı sözlüksel göstergeler mevcuttur. Bunlar, her beyitte tekrarlanan “benem” kelimesi ile birkaç beyitte yer alan “Bulutlayın seyrân idüp ‘arşa yakın varan benem, Kâlû belâ kelecisin bunda haber viren benem, Hak Çalab’un zikrin ider İncîl ü hem Kur’ân benem, Mûsileyin hayrân olup Tûr Tagı’nda

kalan benem, Yıldırım olup şakıyan gökde melâik tokıyan, Bulutlara hüküm sürüp yagmur olup yagan benem” mısralarıdır. Şairin kendisini bazen gökte meleklerle vuran, bazen peygamberlerin vazifesini üstlenen, hatta bazen de Allah’ın icraatlarına müdahalede bulunan bir konumda göstermesi, onun tasavvufta “şatahat” kavramıyla karşılanan psikolojik ve manevî yönüyle ilgili önemli verilerdir.

“Şatahat” kavramı, mistik tecrübeye göre sûflerin “işaret dili” ile “seyr ü sülûk” ve “fenâfillâh” hakikatını açıkladıkları meczubâne ve sûfiyâne söyledikleri sözleri ifade etmektedir. Bu sözlerin en bariz özelliği ise “sekr”, yani manevî sarhoşluk anında söylenmiş olmalarıdır (Tatçı 1997: 29). “Ene’l-Hak (Ben Hakk’ım).” ve “Bir denize daldım, nebiler sahilinde durdu.” gibi cümlelerin örnek olarak gösterilebileceği bu tür sözler, ilâhî feyz ve kuvvetli tecellilerle kendilerinden geçen, coşan ve taşan velilerin irade dışı söyledikleri ve çoğu kez de şeriata aykırı gibi gözükten ifadeleridir. Bu yüzden bir kısım veliler kendilerine geldikleri zaman o sözleri söylediklerine pişman olmuşlar ve tevbe etmişlerdir (Uludağ 2005: 327-328). Bu cümleden olmak üzere, muvahhid bir şair olarak Yûnus Emre de, şiirlerinde “vahdet-i vücûd” nazariyesini halkın anlayacağı bir dille terennüm etmiş; müstakil olarak kaleme aldığı edebiyatımızdaki ilk “şathiye” türündeki şiirleriyle ve yukarıda belirtilen kelime veya cümleleri farklı manzumelerinde kullanarak kendi seyr ü sülûkuna dair önemli bilgiler vermiştir.

Nitekim bir muhavvid manevî yolculuğu esnasında “makâm-ı cem’ü’l-cem”i tahsil edince Allah kendi fiillerini ona giydirmektedir. Sonra bu mazhar, kabiliyeti nispetinde “makâm-ı ehadiyyet”e geçmekte ve mutlak manada tevhide ulaşmaktadır. “Fenâ ender fenâ” ve “bekâ ender bekâ”ya eren bu muvahhide Cenâb-ı Hak tüm tasarrufunu bâtından vermekte; “velâyet, sıdkıyet, kutbiyet ve nübüvvet”i bâtından giyen bu sâlik, Hak ile birleşerek arzdan göğün yedi tabakasına ve arşa kadar hükmü geçen, ölüleri diriltten bir muvahhid hâline gelmektedir (Emre 2015: 682). İlk bakışta dinin özüne aykırı gibi gözükten bu tanımlamalar, aslında sûfinin manevî terakkide son merhaleye ulaştığının bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. İşte Yûnus Emre şiirlerinde, böylesi bir sâlik ve muvahhid olarak âlemin sultanı gibi görünür ve aslında söyleyen kişi o değil, Cenâb-ı Hak’ın bizzat kendisidir:

*Tapduk diyem cümle dile inanmışam degme kula
Yûnus dahi hod kim ola bu sözleri diyen benem (195/10)*

Görüldüğü üzere Yûnus Emre, gazelindeki şathiye içerikli sözleriyle bizlere hem tasavvufî hem de edebî kişiliğiyle ilgili bu en dikkat çekici özelliğini görme imkânı tanımıştır. O hâlde, şairin bu gazelini ve dahi diğer manzumelerini onun bu yönünü dikkate alarak değerlendirmeye çalışmak, metinleri doğru anlamının ve yorumlamanın ilk şartı olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Okuyucuya Dönük Eleştiri/Metin-Okur İlişkisi

Okur merkezli kuramların tarihî sürecine göz gezdirildiğinde, bunların bir kısmının çok eski, bir kısmının ise yeni kuramlar olduğu görülür. Ancak, 20. yüzyılda ortaya atılmış olan iki kuram diğerlerine nazaran daha önemlidir. Bunlardan birincisi “duygusal etki kuramı”, ikincisi ise “alımlama estetiği/alımlama kuramı”dır. Bu iki kuram, okurun edebî metni neyi önceleyerek anlayacağıyla alakalıdır. Yani okur edebî metni birinci kuramın savunduğu gibi “estetik yaşantıyı” önceleyerek duygusal açıdan mı anlamaya çalışacak, yoksa ikinci kuramın önerdiği gibi “hermeneutik/yorum bilim”i önceleyerek düşünsel ve bilişsel açıdan mı anlamaya uğraşacaktır (Moran 2005: 229-248)?

Şüphesiz ki bu soru tasavvufî metinlerle de ilişkilendirilebilir. Böyle olduğunda ise sorunun cevabına yine bu tür eserler üzerine yapılan klâsik şerhlerde rastlamak mümkün olmaktadır. Çünkü bu şerhlerde genellikle tasavvufî tefsir yöntemi olan “keşfî te’vîl’ kullanılmış; metinler tarikat intisabı sebebiyle kalben idrak edilen manevî ve sezgiye dayalı gerçeklerle, inceleyicinin zihnî-aklî becerileri doğrultusunda izah edilmiştir. O hâlde, tasavvufî metinleri incelerken başvurulabilecek en uygun okur merkezli yöntemin klâsik şerhlere de yakın olan “hermeneutik/yorum bilim” metodu olduğu söylenebilir (Tatçı 2008c: 2).

Doğuşu dinî metinler üzerine yoğunlaşan Antik Yunan’a kadar geriye giden “hermeneutik/yorum bilim”, anlaşılmasız olanı veya anlaşılmamaya başlamış olanı anlaşılır hâle getirme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Farklı düşünürlerin ileri sürdüğü “ gramatik yorumlama, psikolojik yorumlama, temel anlama, yüksek

anlama, açıklama, önyargı-otorite, farklı anlama, sanat-gerçeklik ilişkisi” gibi değişik bakış açılarıyla gelişimini sürdüren (Toprak 2003: 23) bu yöntem, günümüzde edebî eseri “yazar-metin-okuyucu” bağlamında ele alan “göstergebilimsel kuram” gibi modern inceleme yöntemleriyle varlığını devam ettirmektedir.

Esas olarak bu yöntem, “kendini içine koyma” ve “yeniden yaşama” şeklinde özetlenmekte; metinlerin -özellikle de şiirin- anlaşılmasında temel diyalektik olarak kabul edilen, sanatkârın duygularının yeniden yaşanması ve okurun kendisini onun yerine koyması anlamına gelmektedir. Bu düşünce, edebî metinlerde, söylenen her sözün iki temel noktada değerlendirilmesi gerektiğini vurgular: 1. Her söz, onu söyleyenin düşüncelerini yansıtır. 2. Her söz, dilin bütünlüğü içerisindeki yeri ve anlamıyla da değerlendirilmelidir (Bilkan 2006: 24-25).

Bu yönüyle bakıldığında “hermeneutik/yorum bilim”, edebî metindeki gizli ya da derin anlamın ortaya çıkarılması ve yorumlanması sürecinde metnin, yazarından, yazıldığı dönemden, kullanılan dilden vb. hareketle incelenmesi anlamına gelmektedir. Bir bakıma bu yöntemde, var olan farklı edebiyat kuramlarının neredeyse tamamını içine alan bir okuma ve yorumlama eyleminden söz edilmektedir (Kolcu 2011: 384).

Yûnus Emre'nin üzerinde durduğumuz gazelinin “metin-okur ilişkisi” açısından ve “hermeneutik/yorum bilim”in imkânlarıyla değerlendirilmesi, çalışmanın bundan sonraki bölümünde gerçekleştirilecektir.

4. Esere Dönük Eleştiri/Metin Yapı Özellikleri ve Yorumu

Çoğulcu yaklaşımın bundan önceki üç ana başlığında, Yûnus Emre'nin ilgili gazeline “topluma/dünyaya, yazara ve okura” dönük kuramlardan hareketle bakmanın yararlı olacağı söylenmişti. Bu bölümde ise gazel, bu kuramları da dikkate alarak ama öncelikle metnin kendi yapısını öne çıkaran bir yaklaşımla değerlendirilecektir.

Bir edebî metinde -özellikle de şiirde- yapı, ses ve anlam kaynaşmasından oluşan birimlerin bir tema etrafında birleşmesiyle oluşur (Aktaş 2009: 30-31) ve genellikle de “ön yapı” ve “arka yapı” olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ayırımında ön yapı, “metnin dış görünümünü, şekil özelliklerini (âhenk unsurları ve nazım şekli),

birimlerini ve şekille ilgili sanatları”; arka yapı ise, “metni oluşturan unsurların anlam alanlarını, bunların tarihsel, kültürel, dilbilgisel... bağlantılarını, metnin içeriğini (konu, tema, çağrışımlar, edebî sanatlar, metin-toplum ilişkisi, metin-şair ilişkisi...)” ihtiva etmektedir (Bayram 2016: 294).

Burada gazelin yapısını tahlil ederken yeni bir yöntem ortaya koymaktan öte, mevcut yöntemlerin sentezinden hareket edilecektir. Yani, “birimlerdeki kelimelerin anlamlarını vermek, birimlerin diliçi çevirisini yapmak, edebî sanatlardan ve genellikle de dinî-tasavvufî kelime ve terimlerden başlamak üzere klâsik edebiyatın temel kaynaklarına dair bilgilerden hareketle bu birimleri açıklamak, varsa orijinal hayal ve kurguları keşfetmek” üzerine bina edilen klâsik yöntem ile bu yöntemin aşamalarını daha organize ve ayrıntılı olarak gerçekleştirmeye çalışan yeni yaklaşımlar aynı oranda göz önünde bulundurulacaktır.

a. Birinci Aşama: Gazelin Bütün Hâlinde Ön Yapısı

- Nazım Şekli

Yûnus Emre Dîvânı'nda yer alan manzumelerin nazım şekillerinin ne olduğuyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bu manzumelerin çoğu tür olarak tasavvuf edebiyatındaki “ilâhî” genel başlığı altında toplanan manzumelerdir ve şekil olarak daha çok “gazel” nazım şekline yakındır.⁵ Bilindiği üzere gazelin en belirgin teması aşktır. Dîvân şairleri, bu temayı özgün olma çabasının gereği olarak farklı hayallerle anlatmaya çalışmışlar; tasavvufî şairler ise aynı nazım şeklini çoğu kez ilâhî aşkı terennüm etmek için kullanmışlardır. Tahlil etmeye çalıştığımız gazelin bütünüyle dinî-tasavvufî hassasiyetin bir mahsulü olduğu açıktır.

⁵ Necla Pekolcay, “çıkıdım erik dalına...” ile başlayan manzumenin şerhlerinden bahsederken “*Parçanın kağıye düzeni gazelininkine uygundur. Bundan dolayı, bunu Yûnus'un gazeli olarak zikreden yazmalar var. Fakat, bu, genelde ilk yedi beytinin şerhini yapanların kullandığı ifadedir. Devamını şerh edenler ekseriyetle 'kasîde' demektirler.*” tespitinde bulunmuştur (Pekolcay ve Sevim, 1991: 20). Aynı manzume(ler) için Ömür Ceylan ise “*Dîvân şiiri tarzında fakat ilâhî muhtevasına sahip bu manzumelerin Dîvân şiirinin en işlek nazım şekli olması hasebiyle ilâhînin mukabili kabûl edilebilecek olan gazel formunda değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.*” demiş ve gazelin kasideye göre çok daha çeşitli konularda yazılabileceğini söyleyerek, “gazel-ilâhî” yakınlığından hareketle bu manzumeler için “gazel” tabirini kullanmanın daha doğru olacağını savunmuştur (Ceylan 2007: 55). Bu çalışmada ikinci görüşe tabi olunarak Yûnus Emre'nin üzerinde durulan manzumesinden “gazel” nazım şekli olarak bahsedilmiştir.

Yûnus Emre’nin bu gazelinde dokuz beyit bulunmaktadır. Bu beyitlerin birbiriyle olan şekilsel irtibatı, ilgili nazım şeklinin genel özelliğine uygun olarak “aa, ba, ca ...” biçimindeki kafiye düzeniyle sağlanmıştır. Gazelin 1, 3 ve 9. beyitlerinde mısra ortası iç kâfiye yer aldığından bu birimlerde, “musammat gazel” hususiyeti de göze çarpmaktadır. Şair klâsik şiiirlerdeki mahlas kullanma geleneğine tabi olarak, çoğu gazelinde olduğu gibi bu gazelinin son beytinde “Yûnus” mahlasına yer vermiştir.

- Âhenk Unsurları/Ses Tabakası

Vezin: İlgili gazelde aruz vezninin recez bahrindeki “müstef’ilâtün müstef’ilâtün müstef’ilâtün müstef’ilâtün” kalıbından yararlanılmıştır. Yûnus Emre’nin bu kalıbı tercih etmesinin temelde iki sebebinden bahsedilebilir. Birincisi, şair *Dîvân*’ının bazı manzumelerinde 8+8: 16’lı hece ölçüsünü kullanmıştır. Bu ölçüyle ilgili aruz kalıbının hece sayısı bakımından benzerlik göstermesi şaire bir ifade kolaylığı sağlamıştır. İkincisi ise, ortasından iki eşit parçaya bölünebilen bu aruz kalıbı manzumeyi musammat gazele dönüştürme imkânı sunmuş, böylece gazelin âhenk yönünü daha da kuvvetlendirmiştir.

Kafiye ve Redif: Yûnus Emre gazelin asıl kafiyesini (kâfiye-i asliyye), beşinci beyit hariç olmak üzere diğer beyitlerin ikinci mısrasında yer alan Türkçe “-an” sıfat-fiil ekinin tekrarıyla oluşturmuştur (kâfiye-i şâygân). Şair, mısraların tam ortasına tekabül eden kelime sonlarında bazı ses tekrarlarına da yer vermiştir (zû-kâfiyeteyn). Birinci beyitteki “âşıklara-yitüre”, üçüncü beyitteki “alup-salup” ve dokuzuncu beyitteki “Yûnus- yalunuz” kelimeleri bu kullanımın örnekleridir. Ayrıca, şairin asıl kafiye ve redifi oluşturan ses değerlerine benzer sesleri beytin farklı yerlerinde kullanarak kafiye ve redifin oluşturduğu ritmi desteklemeye çalıştığı da görülmektedir: Birinci beyitteki “eylen”, üçüncü beyitteki “virürem-seyrân”, dördüncü beyitteki “tokıyan-şakıyan-diyen”, altıncı beyitteki “bilen-olan-gösteren” ve yedinci beyitteki “hayrân” kelimelerindeki sesler gibi.

Türk ve İran edebiyatlarında “redif”, Arap edebiyatından farklı olarak revî harfinden sonraki ayrı bir kelimeyle yapılan tekrarlardır (Dilçin 2000: 70). Yûnus Emre

gazelin redifini, “kâfiye-i şâygân”dan sonraki ayrı bir tek Türkçe kelime olan “benem” sözcüğüyle oluşturmuştur. Şairin bu kelimeyi tercih etmesi, kuşkusuz ki şiirin konusu ve mesajıyla da yakından ilişkilidir.

Kelime ve Ses Tekrarları: Klâsik şiirde, bir ibaredeki bazı kelime ve seslerin tekrarlanmasına dayalı sanatlar da vardır. Bu sanatlar, metnin sahibinin belli aralıklarla döndüğü ruh hâlini göstermesi yanında, tekrarlanan sesler vasıtasıyla sözün âhenkli olmasını, yani metnin ses yönüne katkı sunarak bir ritim oluşmasını da sağlar (Saraç 2011: 196). Yûnus Emre birinci beyitte “ışk” kelimesini, ikinci beyitte “ışk, durur” kelimelerini, altıncı beyitte “gör-, diyen, degül, bilen” kelimelerini, dokuzuncu beyitte ise “ol-“ kelimesini tekrarlayarak gazelin ses ve anlam tabakasını kuvvetlendirmiştir. Buna ilave olarak, gazelin altıncı beytindeki “-düm” eklerinin, yedinci beytindeki “-lara” eklerinin, sekizinci beytindeki “-gil” ekinin ve dokuzuncu beytindeki “-um” ekinin yinelenmesiyle oluşan ses tekrarları da gazelin âhengini güçlendiren unsurlar arasında sayılabilir.

b. İkinci Aşama: Gazelin Beyitler Hâlinde Arka Yapısı

- Birinci Beyit

*Haber eylen ‘âşıklara ‘ışka gönül viren benem
‘ışka bahâ kim yitüre ‘ışk ma‘denin bulan benem*

خبر ايلك عاشقوره عشقه گوگل ويرن بنم
عشقه بها كيم ييتوره عشق معدنن بولان بنم

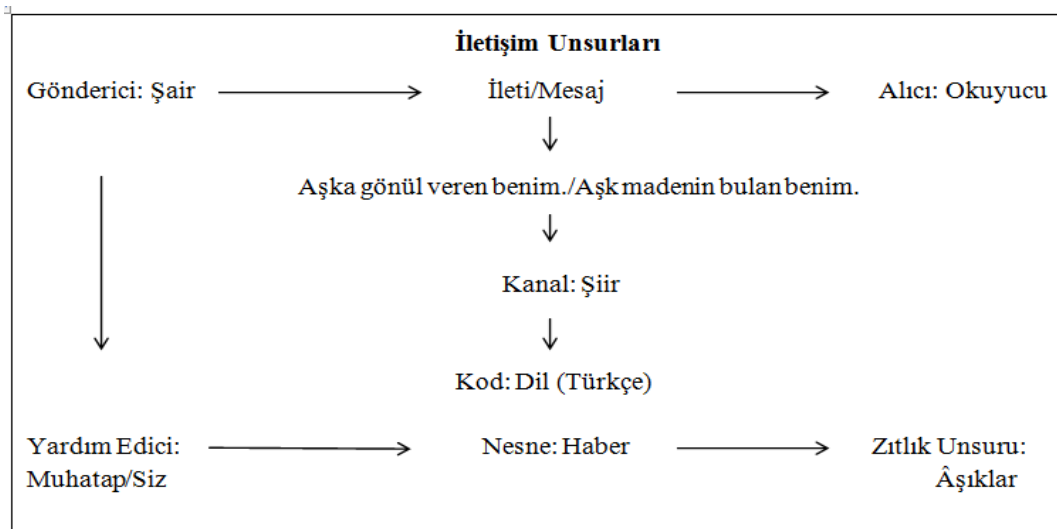
Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. haber ey-(le-n) [A.is.+T.y.f.]: Haber ulaştırmak; bilgi vermek. 2. âşık-(lar+a) [A.is.]: Aşırı seven kimse. (tsvf.) Her türlü dünya galesi ve dünya nimeti sevgisinden uzaklaşmış, bütün sevgisini Allah’a adanmış derviş. 3. ‘ışk-(a) [A.is.]: Bir şeye karşı aşırı düşkünlük. (tasvf.) Allah sevgisi. 4. gönül ver-(en) [T.b.f.]: İçten severek bağlanmak; âşık olmak. 5. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri. 6. bahâ yitür-(e) [F.is.+T.y.f.]: Kıymet vermek, değerini belirlemek. 7. kim [T.zm.]: İnsanlar için kullanılan soru zamiri. 8. ‘ışk [A.is.]: Bir şeye karşı aşırı düşkünlük. (tasvf.) Allah sevgisi. 9. ma‘den-(i-n) [A.is.]: Ekonomik değer taşıyan mineral veya fosil; çok değerli ve zengin şeyleri kapsayan yer. 10. bul-(an) [T.sf.]: Arama sonucunda aranan şeyi elde etmek.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Âşıklara haber verin. Aşka gönül veren benim. Aşkın kıymetini kim belirleyebilir? Aşk madenini bulan benim. 2. Beytin diliçi çevirisi: (Ey insanlar!) (Bütün) âşıklara haber verin (ki) aşka severek bağlanan (kişi) (yalnızca) benim. Aşkın kıymetini (benden başka) kim belirleyebilir? Aşk madenini(n yerini) bulan kişi (de) (sadece) benim.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Beyitteki kelimelerin sekiz tanesi Türkçe (eylen, gönül, viren, benem, kim, yitüre, bulan benem), altı tanesi Arapça (haber, ‘âşıklara, ‘ışka, ‘ışka, ‘ışk, ma‘denin), bir tanesi de Farsça (bahâ) kelimelerdir. Kelime tercihinin Türkçe ağırlıklı olması, beytin açık ve anlaşılır bir dille yazıldığının en bariz göstergesidir. Beyit birinci mısradaki iki ve ikinci mısradaki iki olmak üzere dört cümleden oluşmaktadır. Bu cümlelerin paralel olarak benzer ses değerleriyle bitirilmesi, âhenkli bir ifadenin oluşturulmak istendiğini göstermektedir.

1. Cümle:	<i>Haber eylesen ‘âşıklara</i>	2. Cümle:	<i>‘ışka gönül viren <u>benem</u></i>
3. Cümle:	<i>‘ışka bahâ kim yitüre</i>	4. Cümle:	<i>‘ışk ma ‘denin <u>bulan benem</u></i>

Beytin temel anlatım tarzı “emir verme/istekte bulunma”, “meydan okuma” ve “üstünlük iddiasında bulunma” biçimindedir. Şairle muhatap (siz) arasında geçen diyalog ifade biçimi, iletişimin “gerçekleri ortaya çıkarma” amacına yönelik olarak düzenlendiğini orta koymaktadır. Bu gerçeklik ise şairin diğer âşıklardan üstün olduğu ve aşkın hakiki değerini anladığı gerçeğidir.



Beyitte dikkati çeken bir diğer anlatım biçimi ise dilin şiirsellik işleviyle kullanılması sonucu orta çıkan sanatsal ifadedir. Şairin “istifhâm, tecâhül-i ârif, teşbîh, iştikâk, tenâsüb, tekrîr” sanatlarıyla oluşturduğu bu ifade şekli şiirin muhtevasını hem anlam olarak hem de estetik açıdan kuvvetlendirmiştir.

İstifhâm	“‘Işka bahâ kim yitüre” ifadesiyle şair hem soru sormuş hem de bildiği bir gerçeği bilmezden gelmiştir.
Tecâhül-i ârif	
Teşbîh	“‘Işk”, “‘maden”e benzetilmiştir.
İştikâk	“‘Âşık, ‘ışka, ‘ışk” kelimelerinin kökü aynıdır.
Tenâsüb	“Gönül vermek- ‘ışk-âşık” kelimeleri birbiriyle ilişkilidir.
Tekrîr	“‘Işk” kelimesi beyitte aynı anlamda tekrarlanmıştır.

Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Tasavvuf şiir geleneğinde en fazla işlenen konu “aşk”tır. Aşk, tasavvufî anlamda “sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması”dır. Tasavvuf düşüncesinde, aşkın varlığın ve insan yaratılışındaki güzelliğin temeli olduğu görüşü hâkimdir. Allah, insanı kendi zatının mutlak güzelliğine ayna olması için yaratmıştır. O hâlde, insan bir güzelliğe bağlanacaksa bu Allah’ın güzelliği olmalıdır. Zaten, insanın yaratılışından itibaren sahip olduğu en büyük sermayesi de sonsuz güzelliğe malik olan Allah’a duyduğu bu aşktır:

*Allâh benim didüğine virmişdür ‘ışk varlığım
Kime bir zerre ‘ışk vire Çalap varlığı andadur (65/6)*

Klâsik şairler, genellikle kendilerini diğer âşıklardan daha üstün mertebede görmüşler, gerçek ve sadık âşığın kendileri olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Bunun temel sebebi, aşkın Allah katındaki paha biçilmez değeri ve kulun da bu değerli varlığı elde etme çabasıdır. Yûnus Emre’nin gazeline buna benzer bir iddia cümlesiyle başlaması şüphesiz ki tesadüfî değildir. Şair aslında, hem bu beytin ikinci mısraında hem de gazelin diğer beyitlerinde bu iddiasına açıklık getirmektedir: Yûnus Emre aşkı, kıymetli, pahalı ve bulunması zor cevherlerin bulunduğu bir madene benzetmiştir (teşbîh). Bu madenin bulunduğu yer ise ikinci beyitte geçtiği şekliyle “deniz”dir. Tasavvuf literatüründe deniz/bahr, mutlak varlık olan Allah’ı temsil eder. O hâlde şair, bu cevheri Cenâb-ı Hak’la bütünleşerek elde ettiğini söylemekte, bu madeni keşfeden

yegâne âşığın da kendisi olduğunu dile getirerek âşıklar içinde müstesna bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, aşkın kıymetini kendisinden başka hiçbir âşık gerçek manada anlayamamıştır. Bu yönüyle şair diğer âşıklarla kendisi arasında bir zıtlık oluşturmuş (tezâd), bu düşüncesini “İşka bahâ kim yitüre” diyerek “istifhâm” ve “tecâhül-i ârif” sanatlarıyla da desteklemeye çalışmıştır.

Beyitte dikkati çeken ifadelerden biri de “ışka gönül veren” tabiridir. Şair, bu tabirle gönlünün soyut bir kavram olan “aşk”a bağlandığını söylemiştir. Aslında insan ya dünyevî ve cismanî bir varlığı sever ya da dinî-tasavvufî bir yaklaşımla Allah’a gönül verir. Zaman zaman bu ikisi arasında bir etkileşim de söz konusudur ki buna maddî aşktan manevî aşka geçiş denilir. Şairin beyitte sevilenden ziyade “sevme” fiilini öne çıkarması ve bunu da birkaç defa tekrarlaması (tekrîr) aşk mefhumuna verdiği kutsiyetten ileri gelmektedir. Her ne kadar aşk kavramı, tasavvuf literatüründeki anlamını İslâm’ın ilk dönemlerinden sonra kazanmış ise de tasavvuf çevrelerinde sıkça dillendirilen ve Hz. Muhammed’e ait olduğu nakledilen “*Âşık olup da aşkını gizleyen, iffetini koruyan ve bu hâl üzere iken ölen kişi cennete girer.*” sözü bu kavramın kutsal bir değer olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bu algının kaçınılmaz bir sonucu olarak Allah aşkını ulaşılması gereken tek hedef olarak gösteren mutasavvıflar, kişiyi bu kutsal hedefe ulaşmaktan alıkoyan her şeyden uzak kalmanın gerekliliğini vurgulamışlardır:

*Dünyâyı elden bırak olmagıl Hak’dan ırak
Sermâye kendüsi olmuş varlıklar yuyanlara (331/4)*

Mutasavvıfların ortak kanaati, tasavvuf yolunun aşk yolu olduğudur. Öyle ki onlar, “*İnsanı insan yapan, üç harfli beş noktadır.*” diyerek “şın” harfinde üç nokta ve “kaf” harfinde iki nokta olmak üzere toplamda beş noktadan oluşan “aşk (عشق)”ı “bekâbillâh” makamının tek vesilesi olarak görmüşlerdir. İnsanın bu vesileyi elde edebilmesi için temiz bir gönle sahip olması gerektiğini belirten mutasavvıflar, Cenâb-ı Hakk’ın “*Yerlere göklere sığmadım. Mümin kulumun gönlüne sığdım.*” sözünü de buna delil olarak göstermişlerdir. Yûnus Emre de bu beytinde gönlünü aşk madeninin en müstesna mekânı olarak tasvir etmiştir:

*Gönül mi yig Ka’be mi yig eyit bana ‘aklı viren
Gönül yigdir zîrâ ki Hak gönülde tutar duragı (366/7)*

- İkinci Beyit

Yir gök tolu bu ‘ışk durur ‘ışksuz hiç nesne yok بیر گوک طولو بو عشق درور عشقسز هیچ نسنه یوق
durur درور
‘İşk bahrisi olubanı denizlere talan benem عشق بحر یسی اولوبانی دگزلره طالان بنم

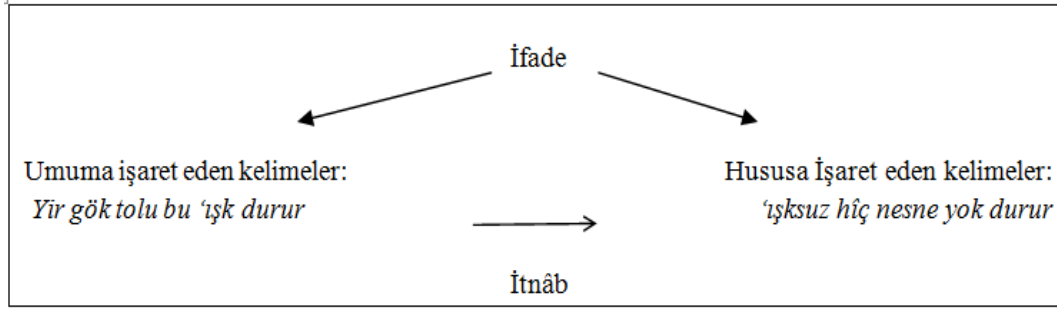
Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. yer [T.is.]: Yerzüyü, dünya. 2. gök [T.is.]: İçinde gök cisimlerinin hareket ettiği sonsuz boşluk, sema. 3. tolu [T.sf.]: İçi tamamen dolmuş bulunan. 4. bu [T.sf.]: Yer olarak yakında bulunan bir varlığı işaret eder. 5. ‘ışk [A.is.]: Bir şeye karşı aşırı düşkünlük. (tasvf.) Allah sevgisi. 6. durur [T.e.f.]: Türkçe ek-fiilin geniş zaman teklik üçüncü şahıs eki olan “-dır, -dir”. 7. ‘ışk-(sız) [A.is.]: Bir şeye karşı aşırı düşkünlük. (tasvf.) Allah sevgisi. 8. hiç [F.sf.]: Yok olan ya da yok denilecek kadar az olan. 9. nesne [T.is.]: Varlık; smadde; şey; olumsuz cümlelerde hiçbir şey. 10. yok [T.is.]: Var olmayan, bulunmayan. 11. bahrî-(si) [A.is.]: Dalgıç kuşların adı. 12. ol-(ubanı) [T.zf.f.]: Olup; olarak. 13. deniz-(ler-e) [T.is.]: Derya. (tasvf.) Vahdet; varlık; insân-ı kâmil. 14. tal-(an) [T.f.]: Su içine girmek; derin bir düşünce içine girmek. 15. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Yer gök bu aşk (ile) doludur. Aşksız hiçbir nesne yoktur. Aşk bahrîsi olup denizlere dalan benim. 2. Beytin diliçi çevirisi: Yeryüzü (ve) gökyüzü bu aşk (ile) dopdoludur. (Bundan dolayı, kâinatta) aşksız hiçbir varlık bulunmamaktadır. Ben aşk okyanusunun dalgıç kuşu olarak denizlere daldım (yani cem‘ makamına ererek Allah ile bütünleştim).

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Beyitteki kelimelerden ikisi Arapça (‘ışk, bahrî), biri Farsça (hîç), diğerleri ise isim soylu Türkçe kelimelerdir. Görüldüğü üzere şair, ilk beyitte takip ettiği Türkçe ağırlıklı söyleyişi bu beyitte de devam ettirmiştir. Zaten bu, Yûnus Emre’nin en önemli üslup özelliğidir. Beyitte üç temel cümle bulunmaktadır. Bunlardan ikisi birinci mısradaki, diğeri ikinci mısradaki yer alır. Şair, ilk iki yargıyı basit cümle ile üçüncüsünü ise Türkçe zarf-fiilin yer aldığı birleşik cümle ile oluşturmuş; birinci mısradaki iki cümleyi benzer ses değerleriyle bitirerek beytin en önemli âhenk yönünü meydana getirmiştir.

1. Cümle: <i>Yir gök tolu bu ‘ışk durur</i>	2. Cümle: <i>‘ışksuz hiç nesne yok durur</i>
3. Cümle: <i>İşk bahrîsi olubanı denizlere talan benem</i>	

Beyitte dil şiirsellik işlevinde kullanılmıştır. Yani, şair söylemek istediğini çeşitli yöntemlerle estetik ve dikkat çekici hâle getirmiştir. Bu yöntemlerden birincisi, ilk mısradaki “itnâb” yöntemidir. İtnâb, bir maksadı ifade ederken manaya katkı sağlaması için alışlagelen ibareden fazla kelimeler kullanmaktır. Şair, bu mısradaki yeryüzünün ve gökyüzünün aşkla dolu olduğunu söyleyerek umuma işaret eden kelimeler kullandıktan sonra, en küçük varlığın bile aşksız olamayacağını ifade ederek hususa işaret eden kelimelere yer vermiş; yani ifadede “zîkrü’l-hâs ba‘de’l-‘âm” denilen anlatım biçiminden yararlanmıştır. (Saraç 2011: 83).



Beyitteki diğer anlatım tarzı ise şiir dilinin vazgeçilmez unsurları olan edebî sanatlarla ve tasavvufî şiirlerde sıkça kullanılan remizlerle sağlanan estetik ve sembolik ifadedir. Şair bu beyitte “tekrîr, tezâd, tenâsüb, teşbîh, kapalı istiâre ve telmîh” sanatlarından yararlanarak anlatımı etkili hâle getirmiş, tasavvufî birer remiz olarak yer verdiği “bahrî” ve “deniz” kelimeleriyle de anlam zenginliğini temin etmiştir.

Tekrîr	“‘ışk kelimesi üç defa ve “-durur” eki iki defa yinelenmiştir.
Tezâd	“Yir” ile “gök” ve “tolu” ile “yok, hiç” kelimeleri arasında zıtlık vardır.
Tenâsüb	“Bahrî”, “deniz” ve “talan” kelimeleri arasında anlam yakınlığı vardır.
Teşbîh	Şair, kendisini “ışk bahrîsi”ne benzetmiştir.
Kapalı İstiâre	“‘ışk” “deniz”e benzetilmiş, sadece benzetilen söylenmiştir.
Telmîh	“Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.” sözü hatırlatılmıştır.

Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Bu beyit birinci beytin devamı mahiyetindedir. Birinci beyitte şair, aşka gerçek manada gönül veren kişinin kendisi olduğunu söyledikten sonra bunun sebebi olarak aşk madenini bulduğundan bahsetmişti. Şair, bu beyitte açıklamasına devam etmiş ve aşk madenini bulduğu yeri söylemiştir. Beyitte dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. Birincisi ilk mısradaki anlam çağrışımları, ikincisi ise ikinci mısradaki tasavvufî remizlerdir.

Şair birinci mısrada, aşkın yeryüzünü ve gökyüzünü en küçük bir varlık dahi hariç kalmayacak şekilde kuşattığından bahsetmiş; böylece aşkı bütün kâinatın hatta gök cisimlerinin hareketinin bile sebebi olarak gören mutasavvıflarla benzer düşünceye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Beyitteki bu ifade, Cenâb-ı Hakk’ın “*Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.*” diyerek kâinatı sevgili bir kulu için yarattığı düşüncesini hatırlatmaktadır (telmîh). Tasavvufî kaynaklarda hadîs-i kudsî olduğu söylenen bu sözden hareketle pek çok sûfî düşünür, kâinatın asıl yaratılış sebebinin “sevgi” yani “aşk” olduğunu ileri sürmüştür. Yûnus Emre de bu görüştedir. Nitekim o, *Dîvân*’ın farklı yerlerinde bu düşüncesini, aşkın yer ve gök yaratılmadan önce vücut bulduğunu, ezelden de kadîm olan bir cevher olarak yaratıldığını söyleyerek dile getirmiştir:

*Evvel yer-gök yogıdı varıdı ‘ışk bünyâdı
‘ışk ezelden kadîmdir ‘ışk getürdi ne varın (254/3)*

Beyitteki diğer önemli tasavvufî remizler “bahrî” ve “deniz”dir. Tasavvufî şiirlerde sıklıkla kullanılan remizlerin başında “okyanus ve deniz” anlamına gelen “bahr, bihâr, kulzüm, ummân, deryâ, yemm, muhît” gibi kelimeler yer almakta, bu kelimelerle “katre, damla, dalga” gibi kelimeler arasında da paradoksal imajlar oluşturulmaktadır. Tasavvuf literatüründe “bahr” “vahdet”i, “katre, damla ve dalga” ise “kesret”i temsil eder. Buna göre sûfiler, Allah’ı bir deniz, mâsivâyı da bu denizin damlaları ya da dalgaları olarak görmüşler; kendilerini ise bu denize dalan bir “gavvâs (dalgiç)” olarak tahayyül etmişlerdir. Şair, beyitte buna yakın bir kullanımla karşımıza çıkar. Bahrî, deniz veya göllerde yaşayan ördek ve balıkçıl gibi kuşların adıdır. Şair, bu kelimeyi fenâfillâh makamına ulaşmak isteyen kendi nefsi için bir remiz olarak kullanmıştır (teşbîh). Bu tabirle kendisini bir dalgiç gibi düşünen (kapalı istiâre) şair,

bahrî kuşunun istediği zaman denize dalıp çıkabilmesi gibi, kendisinin de bir sâlik olarak aşk denizine daldığından ve vücudunu Hakk’ın varlığında fani edebildiğinden söz etmiştir.

Denize dalma söz konusu olunca “inci” de akla gelir. Çünkü bahrînin amacı balık, dalgıcın amacı inci, sâlikin amacı ise Hakk’ın eşyadaki tecellisidir. Şair, sınırsız oluşu, içinde yaşayan varlıkları kuşatması, derinliği ve genişliğinden dolayı bahri, (okyanusu) aşkla ilişkilendirmiş; kendisinin de bu aşk okyanusunun bir parçası olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, denizdeki inciler içine girmekle elde edilebileceği gibi gerçek manada Allah âşığı olabilmek de aşk denizinin içine dalmakla, yani Cenâb-ı Hak’ta yok olmakla (fenâfillâh/vahdet-i vücûd) mümkündür:

*Bir kişi âşık olsa ‘ışk deryâsına dalsa
O deryânun içinde gevher bulagan olur (96/4)*

Beyitteki “deniz” kelimesi hem “varlık” anlamında kullanılır (ki tasavvufî şiirlerde çoğunlukla mutlak varlık sahibi olan Allah’ı temsil eder) hem de “insân-ı kâmil” anlamını remzeder (ki sûfîlerin nihaî amacı bu mertebeye ulaşabilmektir). Kâmil insan, nefis mertebelerini geçmiş olgun kişidir. Aşk denizine dalarak varlık dairesini tamamlayan bu kişi, bizzat ilâhî tasarrufun da sahibi olmuş; enfüste ve âfâkta istediği gibi seyredabilen, varlık kademelerine inip çıkabilen, canlı-cansız diğer varlıklara müdahale edebilen bir konuma gelmiştir. İşte Yûnus Emre, hem bu gazelinde hem de “devriyye-i arşîyye” türündeki diğer “benem” redifli gazellerinde, “insân-ı kâmil” mertebesine ulaşmış bir sûfî olarak bu enfüsî ve âfâki seyrini anlatmıştır.

- Üçüncü Beyit

*Deniz yüzünden su alup sunvirürem göklere
Bulutlayın seyrân idüp ‘Arş’a yakın varan benem*

*دڭز يوزيندن سو آلوب صونى ويرورم گوكلره
بولوطلاين سيران ايدوب عرشه ياقين واران بنم*

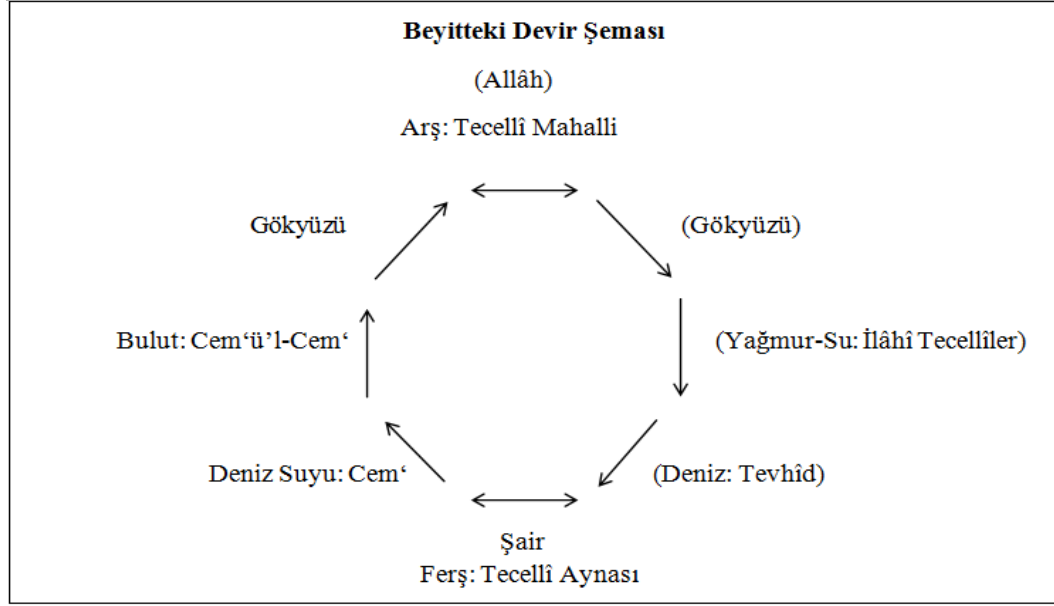
Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. deniz [T.is.]: Derya. (tasvf.) Vahdet; varlık; insân-ı kâmil. 2. yüz-(i-n-den) [T.is.]: Bir şeyin üst kısmı; yüzey; satıh. 3. su [T.is.]: Oksijen ile hidrojen karışımından meydana gelmiş, sıvı hâlde bulunan, bütün varlıkların yaşama kaynağı olan akıcı madde. (tasvf.) Marifet, ilâhî feyz, vücut, zat; kâmil nefis. 4.

al-(up) [T.f.]: Bir nesneyi elle veya araçla tutup yerinden kaldırmak; elde etmek; kazanmak. 5. sunivir-(ür-em) [T.f.+T.y.f.]: Bir şeyi çabucak ve saygılı biçimde vermek, takdim etmek. 6. gök-(ler-e) [T.is.]: Yeryüzünü örten, ufukla sınırlı, mavi renkli kubbe gibi kapanan boşluk; sema; asuman. 7. bulut-(layın) [T.is.]: Havanın üst katlarında, katı veya sıvı su damlacıklarının meydana getirdiği küme. (tasvf.) Çabalama yoluyla müşahedeye ermeğe neden olan perde. 8. seyrân id-(üp) [A.is.+T.y.f.]: Gezinmek, dolaşmak. 9. ‘arş-(a) [A.is.]: En büyük felek (tasvf.) Tecelli mahalli, mutlak varlık. 10. yakın var-(an) [T.sf.+T.y.f.]: Yaklaşmak. 11. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Deniz yüzünden su alıp göklere sunuveririm. Bulut gibi seyrân edip ‘Arş’a yaklaşan benim. 2. Beytin diliçi çevirisi: (Ben) denizin yüzeyinden su alarak (bunu) çabucak gökyüzüne ulaştırırım. (Ben gökyüzünde) bulut(lar) gibi dolaşırım. (Bu hâlimle) ‘Arş’a (yani ilâhî tecelli makamına) yaklaşan (kişi) benim.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Beyitte iki Arapça (seyrân, ‘arş) kelime dışında bütün kelimeler Türk söz varlığına aittir. Bu yönüyle beytin ilk anlamı oldukça açıktır. Ancak, şairin kullandığı dil tasavvufî anlamları gizleyen sembolik bir şiir dilidir ve şair asıl söylemek istediğini yüzeysel anlamın arkasında gizlemiştir. Aslında beyitteki bu gizlilik, Yûnus Emre’nin her iki mısradaki sakladığı tasavvufî mazmunlardan kaynaklanmaktadır.

Şair, beyte seyr ü sülûkun önemli safhalarından olan “cem” ve “cem‘ü’l-cem” kavramları ile bu kavramlarla çok yakından ilişkisi bulunan “devriye” anlayışını gizlemiştir; bunların adını zikretmeden belirtilerinden bahsetmiştir. Esasen bu ifade biçimi şairin pek çok şiirinde gözüken “şathiyeye” üslubunun da bir neticesidir. Çünkü bazı devriyeler şathiyelerle iç içe bir anlatım özelliği göstermekte; devir anlayışının hâkim olduğu bir ifadede, sûfînin terakkî makamlarını (kavs-i ‘urûc) katederken takındığı ilâhî tavrı, kimi zaman şeriatın zâhirine muhalif gibi addedilmektedir.



Beytin edebî sanatlar bakımından zengin olduğu söylenemez. Beyitte yer alan yegâne edebî sanat şairin kendisini buluta benzetmesinden ibarettir (teşbîh). Şüphesiz ki bu şairin dili kullanma amacıyla doğrudan ilişkilidir. Şair, beyitte çeşitli ifade biçimleriyle sözünü estetize etme yerine, düşüncesini “gök, deniz yüzü, su, bulut ve ‘arş’” kelimeleriyle sembolize etme yolunu tercih etmiştir.

Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Beyitteki en önemli şiirsel anlam, tabiattaki bir döngüsel gerçekliğin tasavvufî kavramlarla ilişkilendirilmesi sonucu elde edilen çağrışımlardır. Malum olduğu üzere, dünyanın en önemli yapı taşı sudur ve Cenâb-ı Hak yeryüzüyle gökyüzü arasında su merkezli döngüsel bir bağ kurmuştur. Buna göre Allah, yeryüzündeki suları, buharlaşma yoluyla gökyüzündeki bulutlarda biriktirir ve ihtiyacı olan varlıklara en münasip zamanda tekrar yağmur şeklinde gönderir. Yûnus Emre, pek çok sûfi şairde görüldüğü gibi, bu tabii gerçekliği Cenâb-ı Hak’la mâsivâ arasındaki devir ilişkisinin bir işareti olarak düşünmektedir.

Tasavvuf anlayışında denizin tamamı “tevhîd”i, denizin kabarçıkları ya da suyu ise “kesret”i temsil eder. Nasıl ki denizin bir kısmı buharlaşma yoluyla gökyüzüne çıkıp tekrar yağmur şeklinde yeryüzüne iniyorsa, başta insan olarak bütün varlıklar da yeryüzüne Allah tarafından gönderilmiş ve ölümle tekrar ona dönmek mecburiyetinde

bırakılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de “*Onlar Allah’tan geldiler ve yine Allah’a dönecekler (Bakara 2/156).*” âyetiyle anlatılan bu hakikat, mutasavvıflar tarafından “kavseyn”in birleşmesiyle oluşan bir daire ile izah edilmiş; bu daire tenezzül makamları (kavs-i nüzûl) ve terakki makamları (kavs-i ‘urûc) şeklinde iki kısımda ele alınmıştır. İlk tecellisiyle “akl-ı küllî”yi (Muhammedî nur) yaratan Allah, bu tecellisini madenlere kadar indirmiştir. Kulun görevi de terakkî makamlarını madenlerden başlayarak “insân-ı kâmil”e kadar tamamlamaktır. Bu makamları geçerek kemal mertebesine ulaşan insan, istediği anda “seyr-i enfûsî”ye ve “seyr-i âfâkî”ye girebilmekte; böylece Cenâb-ı Hakk’ı “cem” ve “cem‘ü’l-cem” makamlarında müşahede edebilmektedir.

İşte Yûnus Emre pek çok şiirinde olduğu gibi, bu beytinde de “devr” nazariyesinden hareketle kendi seyr ü sülûkundan bahsetmiş; deniz yüzünden su alıp göklere sunduğunu ve bulutlar gibi seyran ederek arşa yakınlaştığını söylerken aslında “cem” ve “cem‘ü’l-cem” makamlarında Cenâb-ı Hakk’ta yok olduğunu belirtmiştir. Çünkü “bulut” mecazen Allah’ın rahmet ve ihsanı anlamlarına gelirken tasavvuf literatüründe ise sûfiyi müşahedeye ulaştıran perde olarak değerlendirilir. O hâlde, şairin kendisini bulutlara benzeterek (teşbîh) bahsi geçen makamlarda olduğunu sembolize etmiştir.

*Ka’be vü büt-îmân benem çarh uruban dönen benem
Bulut olup göge agan yağmur olup yagan benem (194/1)*

Beytin zâhir manasına bakılınca, bir insanın denizden su alarak göklere sunmasının imkânsız olduğu ve bunun sadece Cenâb-ı Hak tarafından gerçekleştirilebileceği âşikârdır. Ancak, daha önce belirtildiği gibi bu tür ifadeler “cem” makamındaki sûfilerin vecd ve istiğrak hâlinde söyledikleri şathiye içerikli sözlerdir. Mutasavvıfların ifadesiyle “cem” mâsivâyı Allah ile kaim olarak görme, “cem‘ü’l-cem” ise Hak’tan başka hiçbir şeyi görmeme hâlidir. Bu hâllerle hâllenen bir sûfinin ilk bakışta dinî ve şerî inanışlara aykırı gibi görünen bu çeşit beyanlarda bulunması, Hak ile kul arasındaki ikiliğin ortadan kalkmasıyla, yani Hakk’ın “kendinden kendine” sözler sarfetmesiyle ilişkilendirilmektedir. Allah, kendi nurunu insân-ı kâmilin alınına koymuştur. Bu insana o kadar büyük bir tasarruf yetkisi vermiştir ki kendi

özelliklerinden bahseden bir kâmilin Allah'ın diliyle konuştuğu görülür. Kul-sultan ikiliğinden bahsedilemeyen bu makam, aslında vahdet-i vücûdun idrak edildiği en yüksek noktadır. Yûnus Emre'nin deyişiyle bu makamda cân ile cânân arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır:

*Yûnus bu cismüm adıdur cisim anun bünyâdudur
Adum eger sorarısan bilgil cânâna cânân benem (199/5)*

- Dördüncü Beyit:

*Yıldırım olup şakıyan gökde melâ'ik tokıyan
Bulutlara hüküm sürüp yağmur olup yağan benim*

بيلديريم اولوب شاقيبان گوکده ملانک طوقيبان
بولوطله حکم سوروب ياغور اولوب ياغان بنم

Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. yıldırım [T.is.]: Bulutlarda toplanan elektriğin kuvvetli bir ışık yayarak gümbürtülü bir şekilde yere boşalması olayı; şimşek. 2. ol-(up) [T.f.]: İsimlerden sonra geldiğinde ... hâline gelmek. 3. şakı-(y-an) [T.f.]: Çakmak; parlamak; ışık saçmak. 4. gök-(de) [T.is.]: İçinde gök cisimlerinin hareket ettiği sonsuz boşluk; uzay; feza. 5. melâ'ik [A.is.]: Melekler. 6. tokı-(y-an) [T.f.]: Vurmak, dövmek. (mecaz) Bir eseri, en ince noktalarına kadar özen göstererek ortaya çıkarmak. 7. bulut-(lar-a) [T.is.]: Havanın üst katlarında, katı veya sıvı su damlacıklarının meydana getirdiği küme. (tasvf.) Çabalama yoluyla müşahedeye ermeğe neden olan perde. 8. hüküm sür-(üp) [A.is.+T.f.]: Hâkim olmak, hâkimiyetini devam ettirmek, etkisini yürütmek. 9. yağmur [T.is.]: Havaküredeki su buharının yoğunlaşarak damlacıklar hâlinde yere düşmesiyle oluşan yağış. (mecaz) Çokluk, bolluk. 10. ol-(up) [T.f.]: İsimlerden sonra geldiğinde ... hâline gelmek. 11. yağ-(an) [T.f.]: (Kar, yağmur, dolu vb. için) gökten yere doğru inmek. 12. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Yıldırım olup şakıyan, gökte melâik tokıyan, bulutlara hüküm sürüp (ve) yağmur olup yağan benim. 2. Beytin diliçi çevirisi: Yıldırım olup çakan ve gökyüzünde ışık(lar) saçan, gökteki melekleri cezalandıran (veya onları gökyüzünde yaratan), bulutlara istediği gibi hükmederek yağmur şeklinde yağan benim.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Beyitte yer alan kelimeler, Arapça “melâ'ik” kelimesi hariç Türkçedir.. Beytin en önemli ifade tarzı şathiye üslubudur. Bu üslubun gereği olarak Allah'ta yok olup onun icraatlarına sahip çıktığını belirten şair, beyitteki ifadesini kendisini “yıldırım”a ve “yağmur”a benzeterek yaptığı “teşbîh” sanatı üzerine bina etmiştir.

Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Bu beyit içerik olarak bir önceki beytin devamı mahiyetindedir. Beyitte şair, “cem‘ü’l-cem” makamında bulunduğunu, şathiye içerikli sözlerden olan “gökte melâ'ik dokumak” ve “bulutlara hüküm sürmek”le göstermiştir. Beyitteki “tokıyan” kelimesinin “tevriye”li kullanıldığını söylemek mümkündür. Kelimenin “dövmek, ceza vermek” ile “ortaya çıkarmak, yaratmak” gibi iki farklı anlamı vardır ve bunların her ikisi de beytin genel anlamına uygun düşmektedir. Çünkü yarattığı varlıkları (beyit için düşünülürse melekleri) istediği gibi cezalandırabilen ya da onları gökyüzünde sadece kendisine itaat etmek ve daima hayra vasıta olmak üzere yaratan Allah'tır.

*Yıldırım olup şakıyan kakıyup nefsin dokıyan
Yirün ka'rında berkiyen şol agılu ilan benem (194/3)*

Beyitteki diğer çağrışım değeri olan kelimeler ise “yıldırım” ve “yağmur”dur. Yıldırım, çaktığında ışığını gökyüzüne yaymasıyla (en azından yeryüzünden bu şekilde görülmesiyle) Allah'ın Celâlî isimlerini, yağmur ise canlı-cansız bütün varlıkların yaşam kaynağı olması ve bu yönüyle Allah'ın merhametini ifade eden “rahmet”le özdeşleşmesiyle onun Cemâlî isimlerini hatırlatmaktadır. Şair, bu kelimelerin varlıklar üzerindeki kuşatıcılığından hareketle Allah'ın isim ve sıfatlarının kâinatın her tarafında bulunduğundan bahsetmiş; kendisini onun adına konuşturduğu şathiye üslubuyla da mahlukat üzerinde tasarruf sahibi olan yegâne varlığın Cenâb-ı Hak olduğunu dile getirmiştir:

*Yağmur olup yire yagan bulud olup göge agan
Gözsüzlerin gözündeki boz pusaruk tuman benem (193/13)*

- Beşinci Beyit

*Gördüm göğün meleklerin her biri bir cünbişdedir
Hak Çalab’un zikrin ider İncil ü hem Kur’ân benem*

گوردم گوگگٹ ملکلرن هر برى بر جنبشدهدر
حق چالابگٹ ذکرن ايدر انجيل و هم قرآن بنم

Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. gör-(dü-m) [T.f.]: (Bir şeyin oluşuna veya var olduğuna) Şahit olmak, müşâhede etmek. (tasvf.) Hakk’ın gönüllerde hazır olması; mana âleminde görülen ulvî ve ruhî hâller. 2. gög-(ün) [T.is.]: İçinde gök cisimlerinin hareket ettiği sonsuz boşluk; uzay; feza. 3. melek-(ler) [A.is.]: Gözle görülüp elle tutulmayan, yiyip içmeyen, cinsiyet farkı bulunmayan, sadece Allah’a itaat etmek ve daima hayra vasıta olmak üzere yaratılmış olan sayısız nuranî varlıklardan her biri. 4. her bir-(i) [F.sf.+T.is.]: Ayrı ayrı, tek tek, hepsi. 5. bir [T.is.]: Ortaklaşa; birbirine denk, aynı. 6. cünbiş-(de-dir) [F.is.]: Hareket etmek; eğlence. 7. Hak Çalab-(un) [A.is.+T.is.]: Allâhü Taâla. 8. zikr-(i-n) id-(er) [A.is.+T.y.f.]: Anmak, hatırlamak. (tasvf.) Allah kelimesini tekrarlamak; Allah’ı unutmamak ve gaflet hâlinde olmamak. 9. İncil [A.is.]: Hz. İsa’ya indirilen kutsal kitap. 10. ü [F.bağ.]: Ve. 11. hem [F.bağ.]: bir de. 12. Kur’ân [A.is.]: Hz. Muhammed’e indirilen Müslümanların kutsal kitabı. 13. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Gördüm göğün meleklerin(i) (ki) her biri bir cünbüştedir. Hak Çalab’ın zikrini ider(ler). İncil ve hem Kur’ân benim. 2. Beytin diliçi çevirisi: a. Göğün meleklerinin her birini aynı iş içinde/harekette (veya eğlencede) gördüm ki Allah’ı zikrederler. (Bunları görme makamına işaret eden) İncil ve Kur’an benim. b. Göğün meleklerinin her birini aynı iş içinde/harekette (veya eğlencede) gördüm. Ben (her daim) Allah’ı zikreden (yani bana onu hatırlatan) İncil ve Kur’ân’ım.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Bu beyitteki Türkçe olmayan kelime sayısının daha önceki beyitlerle kıyaslanınca daha fazla olduğu görülmektedir. Şüphesiz ki bu, şairin beyitte anlattıklarıyla alakalıdır. Her ne kadar Yûnus Emre, zaman zaman dinî-tasavvufî bazı kavramların (beyitteki “görmek=müşâhede” ve “Çalab=Allâh” kelimeleri gibi) Türkçe karşılıklarını kullanmaya çalışsa da işlediği konular çoğu kez onu bu kavramların orijinallerinden yararlanmaya da itmektedir. Nitekim beyitteki

Türkçe söz varlığına ait olmayan kelimelerin tamamı birer dinî-tasavvufî terimdir (melek, Hak, zikir, İncîl, Kur’ân). Beyitteki en dikkat çekici üslup özelliği, belâgat kitaplarında “sihr-i helâl” başlığı altında ele alınan anlatım tekniğidir. Bu teknikle şair, ikinci mısraın başındaki “Hak Çalab’un zikrin ider” tabirini hem kendisinden önceki kelimelerle birlikte hem de kendisinden sonraki kelimelerle birlikte anlam verilebilecek şekilde kullanmış, böylece beyitteki anlam zenginliğini tesis etmiştir. Şairin “cünbiş” kelimesiyle “tesbih etmek” anlamını çağrıştırarak “göklerde ve yerlerdeki bütün varlıkların Allah’ı zikretmesi” ile ilgili âyetleri hatırlatması (telmîh) da bu anlam zenginliğinin bir sonucu olarak gözükmetedir.

Sihr-i Helâl	1. <i>Gördüm göğün meleklerin her biri bir cünbişdedir (ki) Hak Çalab’un zikrin ider.</i>
	2. <i>Hak Çalab’un zikrin iden İncîl ü hem Kur’ân benem.</i>
Telmîh	<i>“Göklerde ve yerlerdeki bütün varlıkların Allah’ı zikretmesi” ile ilgili âyetlerin hatırlatılması.</i>

Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Şair beyte kesin bir yargı bildiren “gördüm” kelimesiyle başlamıştır. Kelimenin Arapça karşılığı “müşahede”dir. Tasavvufî bir kavram olan bu kelime, Cenâb-ı Hakk’ın gönüllerde hazır olması, onun cemâlinin kalp gözüyle temaşa edilmesi, hakka’l-yakîn hâli ve kimi sûfilerce de mana âlemindeki ulvî ve ruhî hâlleri görme makamı olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla şair, kendi seyr ü sülûkunun “ayn-ı cem” mertebesinde bulunduğunu bu kelimeyle bir kez daha belirtmiştir. Yûnus Emre, bu makamda gördüklerine açıklık da getirir. Onun müşahadesiyle gökteki meleklerin her birisi bir cünbüştür. Melekler zikir ehlidirler ve onların yegane eğlencesi Allah’ın adını tekrarlamaktır. Hatta onlar bu vazifelerini zikir meclislerindeki erenlerle birlikte de sürdürürler:

*Mevlânâ sohbetinde sâzıla işret oldu
Ârif ma’nâya daldı çün biledir ferîşte (301/7)*

Yûnus Emre’nin diğer şiirleri de dikkate alındığında onun ilâhî kitapların her birini manevî birer makam olarak değerlendirdiği görülür. Bu anlayış çerçevesinde, semavî kitaplar kâmil insanın vücudundan başka bir şey değildir:

*Tevrât’ıla İncîl’i Zebûr’ula Furkân’ı
Bunlardaki beyânı cümle vücûdda bulduk (133/6)*

Fenâfillâh makamını yaşayan şair, sülûku esnasında kendi sırrını “tevhîd-i esmâ” ve “tevhîd-i zât”a işaret eden İncîl’de ve Kur’ân’da görmüş, bu hâlini de nefsinin bu kitaplarla özdeşleştirerek dile getirmiştir. Ona göre bu semavî kitapların gayesi ledünnî ve manevî olup sâlikin makamını yansıtmaktır. Semavî kitapları yazanın ve Kur’ân’da yazılanın (ki beyitte bu Allah’ın zikri olarak belirtilmiştir) kendisi olduğunu söyleyen şair, Kur’ân’ın insanın, insanın da Kur’ân’ın hakikatı olduğunu düşünmektedir:

*Halk içinde dirlik düzen dört kitâbı togru yazan
Ağ üstine kara dizen ol yazılan Kur’an benem (198/8)*

- Altıncı Beyit

*Gördüm diyen degül gören bildüm diyen degül bilen
Bilen oldur gösteren ol ‘ışka esîr olan benem*

*گوردم ديبين دگل گورن بيلدم ديبين دگل بيلان
بيلان اولدر گوسترن اول عشقه اسير اولان بنم*

Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. gör-(dü-m) [T.f.]: (Bir şeyin oluşuna veya var olduğuna) Şahit olmak, müşâhede etmek. (tasvf.) Allah’ın cemâlinin kalp gözüyle temaşa etmek; Hakk’ın gönüllerde hazır olması; mana âleminde görülen ulvî ve ruhî hâller. 2. di-(y-en) [T.f.]: Anlatmak, ifade etmek. 3. degül [T. ed.]: Cümlelerin anlamının olumsuz hâle getiren kelime; ek-fiilin olumsuzu. 4. gör-(en) [T.f.]: (Bir şeyin oluşuna veya var olduğuna) Şahit olmak, müşâhede etmek. 5. bil-(dü-m) [T.f.]: Bir şey hakkında bilgisi olmak, o şeyi öğrenmiş bulunmak. (tasvf.) Nefsini bilerek hakikatı bulmak ve anlamak. 6. di-(y-en) [T.f.]: Anlatmak, ifade etmek. 7. degül [T. ed.]: Cümlelerin anlamını olumsuz hâle getiren kelime; ek-fiilin olumsuzu. 8. bil-(en) [T.f.]: Bir şey hakkında bilgisi olmak, o şeyi öğrenmiş bulunmak. 9. bil-(en) [T.f.]: Bir şey hakkında bilgisi olmak, o şeyi öğrenmiş bulunmak. 10. ol-(dur) [T.zm.]: Üçüncü teklik şahıs zamiri “o”. 11. göster-(en) [T.f.]: Görülmesini sağlamak; öğretmek, bildirmek, anlatmak. 12. ol [T.sf.]: İşaret sıfatı “o”. 13. ‘ışk-(a) [A.is.]: Bir şeye karşı aşırı düşkünlük. (tasvf.) Allah sevgisi. 14. esîr ol-(an) [A.is.+T.y.f.]: Kendini kaptırıp müptela olmak, buyruğu altına girmek; âşık. 15. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Gördüm diyen degül gören, bildüm diyen degül bilen. Bilen oldur (ki) gösteren, ol ‘ışka esîr olan benem. 2. Beytin diliçi çevirisi: Gördüm diyen (kişi), gören (kişi) değil(dir). Bildim diyen (kişi), bilen (kişi) değil(dir). (Gerçek) bilen, (bildiğini) göster(ebil)en (kişidir). (O kişi) aşka esir olan(dır) ki (o da) benim.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Şairin bu beyitte de Türkçe söyleyişe özen gösterdiği görülür. “‘İşk” ve “esîr” kelimesi dışındaki bütün kelimeleri Türkçe söz varlığından seçen şair, bir önceki beyitte dikkati çeken Türkçe tasavvufi kavramlara yer verme özelliğini bu beyitte de devam ettirmiş; “gör-, bil-, göster-” kelimelerini en önemli tasavvufi terimlerden olan “müşâhede, mârifet, ‘aşk” kavramlarını temsil edecek şekilde kullanmıştır. Beyitte birinci mısradaki iki olumsuz, ikinci mısradaki ise iki olumlu yargı olmak üzere toplamda dört “iddia” yargısı bulunmaktadır. Bu yargılar gazelin birinci beytinde olduğu gibi “haber verme” ve “meydan okuma” amacına yönelik olarak oluşturulmuştur. Beytin âhenk bakımından da üst seviyede olduğu göze çarpar. Bu âhenk ses ve kelime tekrarlarıyla (tekrîr) sağlanmıştır. Bu tekrarlar birinci mısradaki bütün kelimelerin ikişer kez ve her iki cümleyle içi içe olacak şekilde yinelenmesi, ikinci mısraya birinci mısranın son kelimesiyle başlanması ve bu mısradaki “ol” kelimesinin üç defa tekrarlanması, her iki mısradaki yer alan “-en” sıfat-fiil ekinin de yedi defa kullanılmasıyla gerçekleştirilmiştir:

<u>Tekrîr:</u>	<u>Gördüm</u>	<u>diyem</u>	<u>degül</u>	<u>gören</u>	/	<u>bildüm</u>	<u>diyem</u>	<u>degül</u>	<u>bilen</u>
Ses ve Kelime	1	2	3	1		4	2	3	4
Tekrarları									
	<u>Bilen</u>	<u>oldur</u>	<u>gösteren</u>	<u>ol</u>	‘ışka	esir	<u>olan</u>	benem	
	4	5		5			5		

Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Bu beyitte şair, kelâm âlimlerinin ve sûfi müfessirlerin farklı görüşleri ileri sürdükleri “müşâhede” konusu ile “tevhîdin/imanın mertebeleri” üzerinde durmuştur. Müşâhede, gözle görmek ve seyretmek anlamındadır. Rü’yetullâh tabiriyle de ifade edilen bu kavramla ilgili olarak “Allah’ın cemâlinin kalp

gözüyle teması, sâlikin kendisini kaybedip Hakk’ı bulması, eşyayı tevhîd deliliyle görmek, hakka’l-yakîn hâli...” gibi farklı tanımlamalar yapılmıştır. Yûnus Emre, pek çok mutasavvıf gibi, Allah’ın dünyada -hayatta iken- görülebileceğini düşünmektedir:

*Kamu ‘âlem ümîd tutar âhîretde görem diye
Yûnus eydür dervîş olan bunda Hakk’ı buldı gider (87/8)*

Ancak o, dinin zâhirinde kalanları tenkit ederek bu kişilerin Allah’ı bilme ve görme iddialarının gerçek dışı olduğunu savunur. Çünkü şaire göre yaşantıya aksetmeyen ve davranışlarla gösterilmeyen bir bilginin Allah katında hiç bir kıymeti yoktur. Şair, burada “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz (Saff, 61/2)?*” âyetini hatırlatmaktadır (telmîh). Yûnus Emre, beyitte dinî bilgiyi yaşama şeklini “aşka esir olma” şeklinde açıklamıştır. Ona göre Hakk’a gönül veren ve onunla yüz yüze görüşen kişinin Allah aşkıyla cümle varlıktan mat olması -yani onlarla bağımlı keserek sadece yaratana esir/kul olması- gerekmektedir:

*Ol işlere eli iren Hak ‘ışkına gönül viren
Dostını yüze yüz gören cümle varlıktan mat olur (45/7)*

Beyitteki “bil-, gör-, göster-” kelimeleri, tasavvufî literatürde “bilmek-bulmak-olmak” şeklinde tabir edilen üç mertebeye de işaret eder. Bilmek, hakikati anlamaktır. Bulmak, şuhûd ve ‘ıyân ile Allah’ı görmektir. Olmak, ikiliksiz birliğe ulaşmaktır. Yûnus Emre, “olma”nın Allah aşkıyla “ölmek”ten geçtiğini düşünür:

*Ne gelmegün gelmek durur ne bilmegün bilmek durur
Son menzilün ölmek durur tuymadun ‘ışkdan bir eser (28/7)*

Bu mertebeler, tevhîdin “ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn, hakka’l-yakîn” mertebeleriyle de ilgilidir. Ancak, Yûnus Emre şiirlerinde “ilme’l-yakîn”den söz etmez ve tamamen Hakk’ı bilmek, bulmak ve Hak’ta olmak makamları olan “ayne’l-yakîn” ve “Hakka’l-yakîn”den bahseder. Ona göre kâmil insan, bu basamakları geçerek bir ile bir olabilen kişidir:

*Ayne’l-yakîn görüpdür Yûnus Mecnûn olupdur
Bir ile bir olupdur Hakka’l-yakîn içinde (303/7)*

Beyitte şair kendisini bir esire benzetmiştir (teşbih). Esir, zincire vurulmuş mahkûmdur. Aynı zamanda eski dönemlerde delilerin bir çılgınlık yapmasınlar diye ellerinden ve ayaklarından zincirlendikleri de bilinmektedir. İşte şair, aşkın verdiği “tutsaklık ve mecnunluk” ile mahkumlara ve delilere vurulan “zincir” ilişkisini “aşkın esiri olmak” tabiriyle açıklamış, kendisinin de bu hâl içre olduğunu belirtmiştir:

*‘İşkun zencîrini üzem delî olam tağa düşem
Sensin dün ü gün endîşem bana seni gerek seni (381/4)*

- Yedinci Beyit

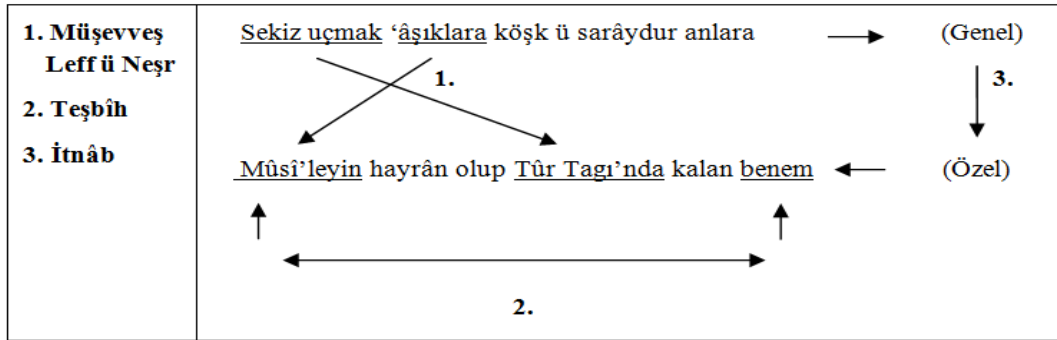
*Sekiz uçmak ‘âşıklara köşk ü sarâydur anlara
Mûsî’leyin hayrân olup Tûr Tagı’nda kalan benem*

سكز اوچماق عاشقلره كوشك و سرايدر آنلره
موسيلين حيران اولوب تور طاغنده قالان بنم

Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. sekiz [T.is.]: Yedi ile dokuz arasında yer alan tam sayı. 2. uçmak [T.is.]: Cennet; “gölgelik bahçe” anlamında olup ahirette müminlerin gidecekleri yerin adıdır. (tasvf.) Kalbin duyduğu manevî zevk ve hazlar; Allah’a vuslat. 3. ‘âşık-(lar-a) [A.is.]: Aşırı seven kimse. (tasvf.) Her türlü dünya gailisi ve dünya nimeti sevgisinden uzaklaşmış, bütün sevgisini Allah’a adanmış derviş. 4. köşk [T.is.]: Bahçe içine yapılmış gösterişli ve süslü ev. 5. ü [F.bağ.]: Ve. 6. sarây-(dur) [F.is.]: Görkemli büyük konut. 7. a-(n-lar-a) [T.zm.]: Türkçe teklik üçüncü şahıs zamiri “o”. 8. Mûsî-(leyin) [A.öz.is.]: Semavî kitaplardan Tevrât’ın kendisine indirildiği Hz. Mûsâ (gibi). 9. hayrân ol-(up) [A.sf.+T.y.f.]: Şaşırarak; kendinden geçmek. (tasvf.) Kalbe gelen bir tecelli sebebiyle sâlikin düşünemez ve muhakeme edemez hâle gelmesi. 10. Tûr Tagı-(n-da) [A.öz.is.+T.is.]: Allah’ın Hz. Mûsâ ile konuştuğu dağ. (tasvf.) Nefis; ilâhî hakikat; feyz ve marifet kaynağı; tecelli mahalli; gönül, vücut. 11. kal-(an) [T.f.]: (Olduğu yerde ve olduğu hâlde) durmak. 12. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Sekiz (kat) uçmak âşıklara köşk ü saraydır. Mûsâ’layın hayrân olup Tûr Tagı’nda kalan benim. 2. Beytin diliçi çevirisi: Âşıklar için sekiz (kat) cennet köşk ve saraydır. Ben Tûr Dağı’nda kendinden geçerek kalan Mûsâ gibiyim.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Beyitte Arapça, Farsça ve Türkçe kelimeler birlikte kullanılmıştır. Ancak Türkçe olmayan kelimeler beyitteki Türkçe söyleyişe halel getirecek düzeyde değildir. Hatta şairin “cennet” kelimesi yerine “uçmak” kelimesini tercih etmesi onun daha önceki beyitlerde gözüken Türkçe tasavvufî terim kullanma tarzının devamı mahiyetindedir. Ayrıca, beyitte kastedilen gerçek anlamın “uçmak, Mûsâ, Tûr, hayrân” gibi dinî kelimelere yüklenen tasavvufî manalarla keşfedilebilmesi, şairin beyitte oluşturduğu anlam derinliğinin bir sonucudur. Beyitte ifadeyi etkili hâle getiren bazı anlatım tekniklerinden de yararlandığı görülür. Bu tekniklerin başında birinci mısradaki bazı kelimelerle ikinci mısradaki kelimeler arasında kurulan ilişki (leff ü neşr) yer alır. Şair, öncelikle kendisini Hz. Mûsâ’ya benzetmiş (teşbîh), sonra da birinci mısradaki “âşıklar” kelimesi ile kendisine benzetilen konumundaki “Mûsâ” arasında, “sekiz uçmak” ile de “Tûr Tagı” arasında anlam bağı oluşturmuştur. Çünkü Hz. Mûsâ’nın tecelliye mazhar olduğu yer “Tûr Dağı” olduğu gibi, âşıkların Cenâb-ı Hakk’ın isim ve sıfatlarını tam manasıyla müşahade edecekleri yer de “sekiz kat cennet”tir. Bu bağla alakalı olarak, şairin birinci mısradaki genel ifadeyi ikinci mısradaki özelleştirdiği (itnâb), yani belagat tabiriyle “zîkrü’l-hâs ba’de’l-âm” denilen umuma işaret eden lafızdan sonra hususa işaret eden lafza yer vererek düşüncesini daha etkili bir biçimde ifade etme yoluna gittiği söylenebilir.



Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Cennetin “Huld, Me’vâ, Na’îm, Âliye, Adn, Firdevs, Dâru’s-Selâm ve Hayevân” olmak üzere sekiz tabakasından bahsedilir. Yûnus Emre’nin anlayışına göre uçmak/cennet, Allah’a ulaşma yolunda bir vasıtaadır. Hatta o, zaman zaman bu kelimelerle Allah’a vuslatı kasteder. Cennetteki köşk ve saraylar,

müminlere verileceği vadedilen mükâfatı temsil etmektedir. Ancak, şairin ifadesiyle âşıklar köşklere ve saraylara tenezzül etmeden sadece Allah’a kavuşmayı arzularlar:

*Seni seven kişiye ne hâcet hûr u kusûr
Seni sevmeyen câna tamudur cümle makâm (202/4)*

Hız. Mûsâ, Tûr Dağı’nda Allah’ın tecellisine mazhar olan peygamberdir. Tasavvufî manada Hız. Mûsâ ve Tûr’dan maksat, sâlik ve gönüldür. Bu açıdan bakıldığında şair, kendisini Hız. Mûsâ’ya benzetince (teşbîh), gönlünü de Tûr Dağı’yla ilişkilendirmiş olmaktadır (açık istiâre). Böylece Yûnus Emre, hadîs-i kudsî olduğu ileri sürülen “*Yere ve göğe sığmam, fakat mü’min kulumun kalbine sığarım.*” sözünü hatırlatarak (telmîh), âşığın gönlünü Allah’ın isim ve sıfatlarının yansıdığı bir ayna gibi düşünmüştür. Zaten şair, pek çok şiirinde, Hız. Mûsâ’nın dua mekânı olan Tûr’a mukabil kendi münâcât yeri olan gönlünden sıkça bahsetmektedir:

*Şu benim hâcet-gâhum Tûr Tağı oldu meger
Mûsî’leyin bu gönlüm hoş münâcât eyledi (364/3)*

Allah Tûr Dağı’na tecelli edince Mûsâ Peygamber’in aklı başından gitmiş ve hayran bir vaziyette olduğu yere yığılıp kalmıştır. Şair, kendisinin de bu durumda olduğunu söylemiş, Allah’a kavuşarak kendinden geçtiğini dile getirmiştir:

*Gör Mûsâ Tûr içinde bir tecellî neler kılır
Yir gök tolu tecellîdür ya ben niçe sabr eyleyem (206/4)*

- Sekizinci Beyit

*Kalem çalınacak görgil haber böyle durur bilgil
Kâlû belâ kelecisin bunda haber viren benem*

قلم چالنجاق گورگل خبر بویه درور بیلگل
قالو بلا کلجسین بونده خبر ویرن بنم

Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. kalem çal-(ın-ıca) [A.is.+T.f.]: Yaz(ıl)mak. (tasvf.) Yarat(ıl)mak; nûr-ı Muhammedî, nefis-i küllî. 2. gör-(gil) [T.f.]: Algılamak, hissetmek; anlamak, idrak etmek. 2. haber [A.is.]: Bir olay, bir olgu veya bir kişi hakkında edinilen bilgi. (tasvf.) Hakikat ilmi. 3. böyle durur [T.sf.+T.e.f.]: Bu şekildedir. 4. bil-(gil) [T.f.]: Bir şey hakkında bilgisi olmak. (tasvf.) Hakikat ilmine sahip olmak. 5. Kâlû belâ [A.cüm.]: “Evet” dediler (A’râf, 7/172). (tasvf.) Elest meclisi,

Allah’la kul arasındaki sözleşme. 6. kelecî-(si-n) [T.is.]: Sözleşme, anlaşma. 7. bunda [T.zm.]: Burada. (tasvf.) Dünya hayatı. 8. haber vir-(en) [A.is.+T.y.f.]: Bir şeyi bildirmek, bir şey hakkında bilgi vermek. 9. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Kalem çalınacak görgil, haber böyle durur bilgil. Kâlû belâ kelecîsin bunda haber viren benem. 2. Beytin diliçi çevirisi: (Ey insan!) Allah’ın takdir ettiğinin gerçekleşeceğini düşün ve anla. (Allah’ın bildirdiği gerçek) haber bu şekildedir. Elest meclisinde yapılan sözleşmeyi (insanlığa) haber veren (yani bildiren/hatırlatan) benim.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Beyitte iki kelime (haber, kâlû belâ) dışındaki bütün kelimeler Türkçe söz varlığına aittir. Şair, beyti “görgil, bilgil” kelimeleriyle yaptığı “emretme” ve “istekte bulunma” cümleleriyle kurgulamış ve bu cümleler de “hatırlatma” ve “ikazda bulunma” amacını takip etmiştir. Beyitteki en önemli ifade biçiminin ise “tevriye” ve “İktibâs” olduğu görülür. Yûnus Emre, şathiyeci ve vahdet-i vücûdçu anlatım tarzını bu beyitte de açıkça göstermiştir.

Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Yûnus Emre bu beyti, vahdet-i vücûd nazariyesinin bir sonucu olan abd ile mabûdun birlik hâlini yansıtacak şekilde kaleme almıştır. Çünkü Allah’ın haberlerini kula iletmekle görevli şahıslar peygamberlerdir. Ancak, şair bu görevin dünya hayatında kendisine verildiğini söyleyerek Allah’la arasında hiçbir varlığını bulunmadığını belirtmiştir:

*Benem Hakk’un kudret eli benem belî ‘ışk bülbüli
Söyleyüp her türlü dili halka haber veren benem (193/11)*

Beyitteki “kalem çalınmak” deyimini, iki anlamı da ifadeye uygun gelecek şekilde kullanılmıştır (tevriye). Bilindiği üzere kalem kelimesinin ilk anlamı yazı yazmaya yarayan âlettir ve Türk-İslâm kültüründe şerî anlamdaki “kader”le “yazmak” kelimesi arasında “alın yazgısı” biçiminde bir ilişki söz konusudur. İşte Yûnus Emre “kalem çalınmak” deyimini şiirlerinde daha çok “kaza-kader” düşüncesini ortaya koymak amacıyla kullanmış, bu deyimle Cenâb-ı Hakk’ın insan ve dünya için ezelde takdir ettiği

her şeyin bir gün gelip gerçekleşeceği hakikatini dile getirmek istemiştir. Ona göre Allah insanın kaderini ezel bezminde “levh” üzerine yazmıştır. Ezelde ne yazılmışsa insanın başına o gelecektir:

*Yûnus imdi gam yime n’idem ne kılam dime
Gelür kişi başına ezelden ne yazıla (335/20)*

Şair bu deyimle ikinci olarak tasavvufi bir ıstılah olan “Nûr-ı Muhammedî/Nefs-i Küllî”yi anlatmıştır. Buna göre: Allah ilk tecellisiyle Muhammedî nuru yaratmış, daha sonra da ondan taşan tecellilerle diğer mahlukatı vücuda getirmiş ve getirmeye devam etmektedir. Şu hâlde varlıklar, kudret kaleminin yazdığı şekilde, yani Allah’ın takdir ettiği biçimde Muhammedî nurun bir zuhurudur. Bu zuhur, tenezzül ve terakki makamlarından geçerek tekrar geldiği âleme karışacak; varlıklar içinde en güzel kıvamda yaratılan insan da bu süflî âlemden kurtulup tekrar aslî vatanına, yani “mutlak varlığa” dönecektir. Yûnus Emre’nin ifadesiyle kalem çalınarak takdir edilen yazılacak, yani Cenâb-ı Hakk’ın “*Onlar Allah’tan geldiler ve yine Allah’a dönecekler (Bakara, 2/156).*” diyerek haber verdiği dönüş (teferrüc) hakikati zâhir olacaktır:

*Ne oda yanam dağılam ne dâra çıkam bağıram
İşüm bitince yürüyem teferrüce geldim ahî (370/9)*

Şairin A’râf Sûresi 172. ayetten alıntı yaptığı (iktibâs) “kâlû belâ (Evet dediler.)” ibaresi, elest bezminde ruhların Allah’a kulluk için verdikleri sözü anlatır. Yûnus Emre, dünyada kulluğunu yerine getiren, elest şuuru içinde yaşayan ve ahbine vefa gösteren kâmil bir mümin olarak, kendisini bu ezeli sözleşmeyi insalara bildirmek ve yeri geldikçe de bu ahdi onlara hatırlatmakla vazifeli görmektedir:

*Va’de kıldık ol dostula biz bu cihâna gelmeden
Pes ne kadar eglenevüz ol va’demüz yitse gerek (135/2)*

Şair, beyitteki “haber” kelimesiyle de “aşk”ı kasteder. Çünkü ona göre “Kâlû belâ” sözü bir “aşk haberi”nden ibarettir ve bu haberi de ancak “dost yüzünü görenler” verebilmektedirler:

*Evvel ezel bezminde kim dost yüzün gördiye
Anun cânıdur ‘âşık sor andan ‘ışk haberin (254/4)*

- Dokuzuncu Beyit

*Delü oldum adum Yûnus ‘ışk oldı bana kulavuz
Hazret’e degin yalunuz yüz süriye varan benem*

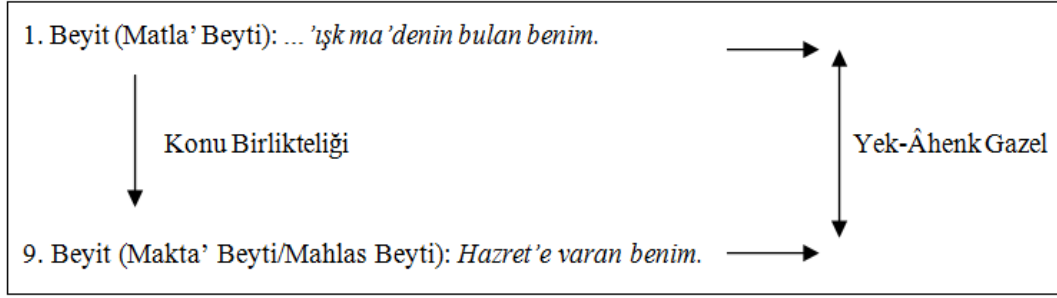
*دلو اولدم آدم یونس عشق اولدی بگا قولاوز
حضرته دگن یالوکز یوز سوریه واران بنم*

Kelime Bilgisi (Söz Tabakası): 1. delü ol-(du-m) [T.is.+T.y.f.]: Aklî dengesi bozulmak; çok sevmek, çok istemek. (tasvf.) Âşık olmak. 2. ad-(um) [T.is.]: Varlıkları karşılayan kelime, isim; şöhret, nam, şan. 3. Yûnus [A.öz.is.]: Yûnus Emre. 4. ‘ışk [A.is.]: Bir şeye karşı aşırı düşkünlük. (tasvf.) Allah sevgisi. 5. kulavuz ol-(dı) [T.is.+T.y.f.]: Yol gösterici olmak, delil olmak. (tasvf.) Şeyhin müridine müşitlik yapması. 6. ban-(a) [T.zm.]: Ben zamirinin yönelme hâli; benim için. 7. Hazret-(e) [A.is.]: Huzur, ilâhî dergâh. (tasvf.) Makam, mertebe, Hakk’ın huzuru. 8. degin [T.e.]: -e kadar, -e dek. 8. yalunuz [T.zf.]: Tek başına; sadece. 9. yüz süri-(y-e) [T.is.+T.f.]: (Sevgi veya saygı ifadesi olarak) huzurunda yere kapanmak; zorluklara katlanmak. 10. var-(an) [T.f.]: Ulaşmak, erişmek, vasıl olmak. (tasv.) Hakk’a ermek, kemale ermek; seyr ü sülûku tamamlamak. 11. ben-(em) [T.zm.]: Türkçe teklik birinci şahıs zamiri.

Çeviri (Anlatı Tabakası): 1. Beytin düzyazıya çevrilişi: Delü oldum, adum Yûnus. ‘İşk oldı bana kulavuz. Hazret’e degin yalunuz (ve) yüz süriye(rek) varan benem 2. Beytin diliçi çevirisi: (Benim) adım Yûnus(tur). (Ben) deli oldum (yani, Allah sevgisiyle aklî melekemi kaybettim) (fakat) aşk bana yol gösterdi (ve benim müşidim oldu). (Böylece) tek başıma (yani, aşktan başka hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeden) (ve) büyük bir hürmetle (ya da çeşitli sıkıntılara katlanarak) Hazret-i Allah’a vasıl olan (ve bu hâl üzere seyr ü sülûkunu tamamlayan) benim.

Dil ve Anlatım (Üslup Tabakası): Bu beyit hem şekil hem de içerik bakımından gazelin makta’ beyti olma özelliğini açıkça gösterir. Beyitteki “aşk” ve “Hazret” kelimeleri hariç bütün kelimeler Türkçedir ve bu yönüyle şair gazelini başladığı şekliyle sade ve arı bir Türkçeyle bitirmiştir. Gazelin birinci beytinde (matla) “aşk”ı bulan kişinin kendisi olduğunu söyleyen Yûnus Emre, bu beyitte ise “aşk” ile hedefine vardığından bahsetmiş, böylece gazelin başıyla sonu arasında kuvvetli bir

anlamsal ilişki kurmuştur (yek-âhenk gazel). Şair, diğer şiiirlerinde olduğu gibi bu gazelinin son beytinde de mahlas olarak “Yûnus” kelimesini kullanmış, böylece hem dîvân şiiirinde hem de dinî-tasavvufî şiiirde pek çok şair tarafından benimsenen bu geleneğe tabi olmuştur. Beyitteki en önemli üslup özelliği ise, şairin “delü, ad, kulavuz ve yüz sürmek” kelimelerinin yan ve terim anlamlarıyla (tevriye) oluşturduğu mana derinliği ve zenginliğidir.



Şiirsel Anlam (Şerh Tabakası): Tasavvufî şiiirde âşıkla ilgili en belirgin özelliklerden birisi de onun bir “deli/delü”ye benzetilmesidir. Yûnus Emre de gazelinin bu son beytine kendisini bir deliye benzeterek başlar (teşbîh). Bilindiği gibi insanın uğruna her şeyi göze alabileceği hislerinin başında sevgi/aşk gelir. Âşık, sevgiliye duyduğu muhabbetle her türlü çılgınlıkta bulunabilir. O, aşkın verdiği hâller karşısında hayran ve mest kalmış, hatta aklını yitirmiştir. Aslında onun bu deliliği, ilâhî tecelliler ile benliğini kaybedip müşâhede makamına ulaşmasıyla ilgilidir.

Hâl böyle olunca sıradan insanlar arasında yadırganan delilik, sûfî âşık için varılmak istenen gerçek hedef olarak düşünölmüştür. Nitekim, Yûnus Emre beyitteki “ad” kelimesinin “şan ve şöret” biçimindeki yan anlamıyla (tevriye) bu manayı da sezdirmiş, Allah’a beslediği aşkın ve bu aşk neticesinde ulaştığı delilik hâlinin dillere destan olan şöretinin asıl sebebi olduğunu hissettirmiştir:

*İy 'ışk delüsi olan ne kaldın perâkende
Ol senü deli kılan yeni sendedür sende (328/1)*

Tasavvuf muhitlerinde kılavuz şeyhtir. Kılavuz kelimesinin ayrıca “delil” anlamı da vardır. Şaire göre aşk, onun hem kılavuzu hem de insân-ı kâmil mertebesine ulaştığının bir ispatıdır (tevriye). Yûnus Emre, kendisine rehberlik edenin yalnızca aşk

olduğunu söyleyerek fenâfillâh mertebesine ulaştığını, böylece Allah’la arasında hiçbir varlığın kalmadığını dile getirmiştir.

Malum olduğu üzere, kılavuz, varılmak istenen maddî veya manevî hedefi kendi akıyla kestiremeyen insanların aldığı destektir. Ancak beyitte bir zıtlık söz konudur. Çünkü Yûnus Emre’ye göre aşk hem deliliğin, yani bir kılavuza ihtiyaç duyma hâlinin sebebidir hem de bizatihi kılavuzun kendisi, yani delilikten kurtulmanın reçetesidir. O hâlde şaire göre, dert (delilik) de derman (kılavuz) da “aşk”tır:

*Yûnus’dur ‘ışk âvâresi bi-çâreler biçâresi
Sendedür derdüm çâresi dermânım soram yürüyem (213/6)*

Beyitteki “varan” kelimesiyle kastedilen Hakk’a “vuslat”tır. Ancak, şairin bu ıstılahı son beyitte kullanması şüphesiz ki tesadüfî değildir. Gazel bu beyitle kemale erdiği gibi, şair de aşk sayesinde yüz sürüyerek, yani bir an bile Allah’ın huzurunda olduğunu unutmayarak ya da çeşitli sıkıntılara göğüs gerekerek (tevriye) seyr ü sülûkunu tamamlamış ve Hazret-i Allah’a vâsıl olmuştur:

*‘Âşık mıydı Yûnus vuslat bulaydı bugün
‘Âşık karâr mı ider yarınki va’deyle (338/9)*

Sonuç

Son dönemlerde, Tanzimat sonrası Türk edebiyatı metinleri üzerinde olduğu kadar klâsik dönem dinî-edebî metinler üzerinde de modern inceleme yöntemlerinin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Şüphesiz ki edebiyatımızda metin tahlil çalışmaları “şerh” geleneği bağlamında oldukça eskiye dayanmakta ve yeni yöntemlerde gördüğümüz pek çok temel prensibe bu gelenekte rastlanmaktadır.

Geçmiş usüllerle hâlihazırdaki yöntemler arasındaki bu sıkı irtibat, “interdisipliner” çalışmaları daha önemli hâle getirmekte; kâsik metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve değerlendirilmesinde “çoğulcu” yaklaşımın önemini iyice artırmaktadır. Çünkü hiçbir edebî eser yazıldığı dönemin “tarihî, siyasî, ekonomik ve kültürel” özelliklerinden azade değildir ve her edebî metin muhakkak ki sanatkârının

şahsî ve ruhî portresi hakkında bazı ipuçlarına sahiptir. O hâlde dinî-edebî metinlerin doğru anlaşılabilmesi bu metinlere “toplum-şair-metin-okur” bağlamında yaklaşmakla mümkündür.

Ancak, şurası asla unutulmamalıdır ki hiçbir eser kendi dışındaki ilimlere ve disiplinlere fayda sağlamak için üretilmemiştir. Bundan dolayı metin tahlillerinde yapılması gereken, metnin yazılış amacı bakımından önceliğinin ne olduğunu belirleyerek bu amaca uygun olan tahlil yöntem(ler)ini tespit etmek, daha sonra da metnin diğer alanlarla olan ilişkisi üzerinde durarak yapılan tahlili detaylandırmak ve desteklemektir. Örneğin incelemeye çalıştığımız Yûnus Emre’nin gazeli, tasavvufî duygu ve düşünce merkeze alınarak mı yazılmış, estetik gayenin ön planda tutulduğu edebî bir eser olarak mı vücuda getirilmiş yoksa her iki kaygının da eşit düzeyde önemsenmesiyle mi kaleme alınmıştır? Şüphesiz ki bu sorunun cevabı bizzat metnin kendisindedir. Öyleyse, metin tahlillerinde, bütün tali unsurlar ve disiplinlerden yararlanmakla birlikte esas alınması gereken temel kriter, metnin kendisini tetkik etmeye çalışmaktır.

İşte, üzerinde durduğumuz gazel bu düşünce çerçevesinde bir incelemeye tabi tutulmuştur. Esasen yapmak istediğimiz şey, herkes tarafından kabul edilecek bir inceleme değil, önceden sahip olduğumuz ve sonrasında da edinmeye gayret sarfettiğimiz birtakım bilgi ve birikimlerle dinî-tasavvufî edebiyatımızın en müstesna şahsiyetlerinden biri olan Yûnus Emre’nin bu gazelinde bize ne demek istediğini “doğru” olarak kavramaya çalışmaktır.

Bu çalışmayla elde ettiğimiz sonuçları da şöylece sıralamamız mümkündür:

1. Bu gazel Yûnus Emre Dîvânı’ndaki dokuz adet “benem” redifli gazelden biri(nci)sidir. Şair bu gazeli “devr/teferrüc” hakikatini ve “vahdet-i vücûd” düşüncesini anlattığı şiirlerinden biri olarak kaleme almış; gazelin temasını “aşk”, konusunu ise aşkın kılavuzluğunda yaptığı kendi “seyr ü sülûk”u olarak belirlemiştir.

2. Gazel dokuz beyitten oluşmaktadır. Bu beyitlerin birbirleriyle olan şekilsel irtibatı klâsik nazım şekillerinden olan gazel ve kasîde formatına (aa, ba, ca ...)

uygunluk arz eder. Şair, beyitlerde kullandığı dilin şiirsellik işlevine paralel olarak dinî-tasavvufî bazı sembollere ve edebî sanatlara yer verse de bunlar kasîdenin geneline hâkim olan “anlaşılma” amacına gölge düşürecek düzeyde değildir. Nitekim şair, tercih ettiği kelimelerin çoğunu Türkçe söz varlığından seçerek beyitlerini bu amacına uygun olarak açık ve sade bir dille kaleme almış; hatta bazı dinî-tasavvufî terimlerin Türkçe karşılıklarını kullanarak bu hassasiyetini kasîdenin tamamında sürdürmüştür.

3. Kaynaklarda geçtiği üzere Yûnus Emre, vahdet-i vücûd nazariyesini halkın seviyesine indirebilen ilk Anadolu şairidir. O, bu gazelinde kendi seyr ü sülûkunun en önemli mertebesi olan “fenâfillâh”a ulaştığını kullandığı “şatahat” üslubu ile göstermiş, bu üslubun en belirgin özelliği olan “yaratıcının diliyle konuşma” tarzını birkaç beyitte yinelemiştir.

4. Gazel, baştan sona tek bir konuyu anlatması yönüyle “yek-âhenk gazel” niteliğindedir. Şair, birinci beyitte, âşıkların en genel vasfı kabul edilen “âşıklıkta zirvede olma” iddiasını dile getirmiş; paha biçilemez bir madene benzettiği “aşk” rehberliğinde Allah’a vâsıl olduğunu da son beyitte belirtmiştir. Aradaki beyitlerde ise şairin gerçekleştirdiği aşk yolculuğunun köşe taşlarından bahsedilmiş, bu yönüyle bir nevi şairin “vuslat” serüveni anlatılmıştır:

Ona göre, Allah’a iman “bilmek-görmek-göstermek” demektir, yani imanını aşk ile gösteremeyenlerin bilmek ve görmek davaları geçersizdir. Şair, aşkın elest bezminde takdir edildiğini düşünür. Mahşer günü Allah’a verilen aşk sözünün hesabı sorulacaktır ve insana verilen en doğru haber de budur. Aşk, bütün kâinatı kaplamıştır. Sâlike düşen görev, bir su kuşu gibi aşk denizine dalmak ve bu denizin içindeki cevheri çıkarabilmektir. Yûnus Emre’nin hedefi “insân-ı kâmil” mertebesine ulaşabilmektir. Esasen bu, insanlığın da yaratılış gayesidir. Şüphesiz ki sûfinin bu amaca tek başına varması mümkün değildir. Onun mürşidi bağlandığı şeyhi ve Hz. Peygamber’idir. Ancak, “fenâfi’ş-şeyh” ve “fenâfi’r-resûl” makamlarını kateden bir muvahhid, yolculuğunun geri kalan kısmında sadece “aşk”ı rehber tutarak Hazret-i Allah’a kavuşabilecektir.

5. Yûnus Emre, gazelinde kendi psikolojik portresini çizerken hem yaşadığı toplumun en temel dinamiklerinden biri olan “tasavvuf” düşünce sistemi hakkında özet bilgiler vermiş hem de metin içinde bıraktığı boşluklarla okura yorum imkânı tanımıştır. Bu yönüyle gazel, “interdisipliner” ve “çoğulcu” yaklaşımlarla anlaşılabilir bir dinî-edebî metin görüntüsüne sahiptir.

KAYNAKÇA

- AKAR, Metin (1994). “Metin Şerhi Meselesi”, *Su Kasidesi Şerhi*, Ankara: TDV Yayınları.
- AKKUŞ, Metin (1992). “Metin Şerhi Geleneği Tarlan Mektebinden Haluk İpekten’e”, *Yedi İklim*, 32: 67-78.
- AKTAŞ, Şerif (2009). *Şiir Tahlili (Teori-Uygulama)*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- AYTAÇ, Gürsel (2013). *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Say Yayınları.
- BAYRAM, Yavuz (2016). “Şerhten Çözümlemeye Tahlilden İncelemeye Gazel”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XI Gazelden Gazele: Dünün Şiirine Bugünden Bakışlar (Haz. Hatice Aynur vd.)*. ss. 288-344, İstanbul: Klasik Yayınları.
- BİLKAN, Ali Fuat (2006). *Osmanlı Şiirine Modern Yaklaşımlar*, İstanbul: LM Yayınları.
- CANIM, Rıdvan (1996). “Metin Şerhi Geleneğimiz Çerçevesinde Tarlan ve İpekten’in Kaleminden Fuzuli’nin ‘Sana’ Redifli Gazeli”, *Fuzuli Kitabı: 500. Yılında Fuzuli Sempozyumu Bildiriler*, (Haz. Beşir Ayvazoğlu). ss. 129-140, İstanbul: Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayınları.
- CENGİZ, Metin (2006). *Şiir, Dil, Şiir Dili, Şiirsel Anlam*, İstanbul: Şiirden Yayınları.
- CEYLAN, Ömür (2007). *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil (1998). “Yûnus’un Şiirleriyle İlgili Şerhler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, ss. 547-552, İstanbul: MEB Yayınları.
- ÇETİŞLİ, İsmail (2014). *Edebiyat Sanatı ve Bilimi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇEVİRME, Hülya (2001). “Yunus Emre’nin Bir Şiirinin Göstergibilim Açısından İncelenmesi”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 17: 75-80.
- DİLÇİN, Cem (2000). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- DİLÇİN, Cem (2003). “Cumhuriyet’in 80. Yılında Divan Şiiri Üzerine Düşünceler”, *Türkoloji Dergisi*, 16/2: 1-21.
- DOĞAN, Aksan (2013). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- DOĞAN, Muhammed Nur (2002). “Metin Şerhi Üzerine”, *Eski Şiirin Bahçesinde*, ss. 11-25, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- EMRE, M. Efdal (2015). *Yûnus Emre Dîvânı ve Şerhi*, İstanbul: Eserkitap Yayınları.

GÜLEÇ, İsmail (2010). “Klasik Türk Edebiyatı Metinleri Nasıl Şerh Edilmeli?”, *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 42: 83-112.

İPEKTEN, Haluk (1999). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KAPLAN, Mehmet (1979). *Hikâye Tahlilleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KOLCU, Ali İhsan (2011). *Edebiyat Kuramları (Tanım-Tenkite-Tahlil)*, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.

KORTANTAMER, Tunca (1994). “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, *EÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8: 1-10.

KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad (2014). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul: Alfa Yayınları.

MENGİ, Mine (2000). “Metin Şerhi, Tahlili ve Tenkidi Üzerine”, *Divan Şiiri Yazıları*, ss. 72-80, Ankara: Akçağ Yayınları.

MENGİ, Mine (2007). “Metin İncelemesi Aşamaları, Terimleri ve Bunlardan Biri: Metin Tahlili”, *Turkish Studies*, 2/3: 407-417.

MORAN, Berna (2005). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

OKAY, Orhan (1990). “Eski Şiirimize Yaklaşmak”, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, ss. 82-87, İstanbul: Ötüken Yayınları.

ÖZER, Nilay (2005). “Ahmet Atilla Şentürk’le Divan Şiiri Üzerine”, *Yasakmeyve Dergisi*, 12: 50-51.

PARLATIR, İsmail (2006). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yayınları.

PEKOLCAY, Necla ve Emine SEVİM (1991). *Yunus Emre Şerhleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

PEKOLCAY, Necla (1992). “Metin Şerhi Hakkında”, *I. Eski Türk Edebiyatı Kollojumu*, 17-18 Ocak, Ankara: İlesam Yayınları.

SARAÇ, Yekta (1999). “Divan Tahlilleri Üzerine”, *İlmi Araştırmalar Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, 8: 209-219.

SARAÇ, M. A. Yekta (2011). *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.

SARAÇ, M. A. Yekta (2012). *Klâsik Edebiyat Bilgisi Biçim-Ölçü-Kafiye*, İstanbul: Gökkuşbe Yayınları.

TARLAN, Ali Nihat Tarlan (1981). “Metinler Şerhine Dair”, *Edebiyat Meseleleri*, ss. 191-204, İstanbul: Ötüken Yayınları.

TATCI, Mustafa (2008a). *Yûnus Emre Külliyyâtı I/Yûnus Emre Divânı-Tenkitle Metin*, İstanbul: H Yayınları.

TATCI, Mustafa (2008b). *Yûnus Emre Külliyyâtı I/Yûnus Emre Divânı-İnceleme*, İstanbul: H Yayınları.

TATCI, Mustafa (2008c). *Yûnus Emre Külliyyâtı V/Yûnus Emre Şerhleri*, İstanbul: H Yayınları.

TATCI, Mustafa (1997). *Edebiyattan İçeri*, Ankara: Akçağ Yayınları.

TOPRAK, Metin (2003). *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*, İstanbul: Bulut Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman (2005). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

YAKIT, İsmail (2002). *Çıktım Erik Dalına-Yunus Emre’de Sembolizm*, Ankara: KB Yayınları.

YAVUZ, Hilmi (2005). *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, İstanbul: YKY Yayınları.

YENİTERZİ, Emine (1999). “Metin Şerhi ile İlgili Görüşler”, *SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5: 59-68.

Makale Geliş | Received: 09.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 15.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357720

Fatih YALÇIN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Dep. of Turkish Language and Literature, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0001-9823-9092
fyalcin@gumushane.edu.tr

Mehmet Akif İnan'ın Poetikasında Kurucu Bir Unsur Olarak Gelenek

Öz

Türk edebiyatında gelenek tartışması yenileşme dönemi Türk edebiyatının başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan ve günümüze kadar güncelliğini koruyan bir olgudur. Bu tartışma batılılaşma süreciyle ilgili olarak yapılan tartışmalarla paralel bir şekilde yürür. Batı karşısındaki fiziksel yenilginin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan bu süreç beraberinde günümüze kadar etkisini sürdürecektir olan bir tartışmaya ve tavır alışı kaynaklık eder. Eski-yeni, geleneksel-modern gibi karşılaştırmalarla sürekli gündemde kalan bu tartışma toplumsal arada kalmışlığımızın somut göstergelerinden biri olarak ve hepsinden önemlisi kimlik oluşum sürecimizin en önemli problemi olarak varlığını korumaya devam eder. İlk şiirlerini 60'lı yıllarda kaleme alan ve 1969'da Nuri Pakdil, Rasim Özdenören ve Erdem Bayazıt'la birlikte Edebiyat Dergisini 1976'da ise Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt, Alaeddin Özdenören ve Ersin Gürdoğan'la birlikte Mavera dergisini çıkaran İnan bu dergileri birer edebiyat okuluna dönüştürmenin gayreti içerisinde olmuştur. Gelenekten ilham alan bir yenilik ya da yeniliği ihtiva eden bir gelenek anlayışıyla şiirler yazan İnan, Divan şiiri geleneğini çağın şiir anlayışıyla buluşturarak geleneği ihmal ve tekrar etmeyen yeni ve özgün bir şiir ortaya koymuştur. Birkan'ın ifadesiyle o, "Divan şiiri nazım biçimini, hece vezni ve halk şiirini bir arada kullanma başarısını göstermiştir. Onun şiiri, bu yönüyle klasik şiirin üslup hususiyetini ve ifade kudretini modern zamana taşıyan bir şiir özelliği taşımaktadır. Bu çalışmada "Edebiyat malzemesini çağından devşirerek kendini kurar. Ve bunu yaparken dünle de ilgisini sürdürür ve geleceğe uzanır. Gövdesi çağında bir eli geçmişte, öteki eli gelecektedir edebiyatın. Geçmişle ilgisini koparamaz, çünkü çağı ile ilgilidir ve çağı ise germinin normal bir uzantısıdır; onun üstüne katlanmıştır" diyerek Divan şiiri ile günümüz arasında bir köprü kuran ve Türk şiirine yeni bir duyarlık kazandıran Mehmet Akif İnan'ın edebiyat ve gelenek konusundaki görüşleri irdelenecek ve Türk şiir geleneğinin onun şiirindeki yansımaları tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Modernizm, Gelenek, Milli Edebiyat, Şiir, Akif İnan.

The Tradition as an Establishing Factor: Akif İnan's View of Tradition and its Projection in His Poetry

Abstract

Emerging with the beginning of New Turkish literature, the discussion of tradition is a phenomenon that has kept its popularity till today. This argument proceeds in parallel with the discussion made about westernization process. Rising with the natural consequence of the physical defeat against the West, this process results in a discussion and a manner that has kept its effect up to date. This discussion- which

always remains on the agenda in terms of comparisons between old-new, traditional-modern- keeps its existence as one of the most significant social dilemmas and, above all, as the most important problem of our identity formation. Inan, who penned his early poems in 1960s and published *Edebiyat* magazine with Nuri Pakdik, Rasim Özdenören and Erdem Beyazıt in 1969 and *Mavera* magazine with Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt, Alaeddin Özdenören and Ersin Gürdoğan in 1976, made an effort to transform these literature magazines into a school of literature. Inan wrote with the perspective of inclusive innovation inspired by the tradition. Bringing the tradition of Divan poetry together with the poetry concept of the day, Inan produced an innovative and original poetry that did not ignore and repeat the tradition. As Birkan suggests, he “achieved using verse forms, syllabic meter and folk poetry of Divan literature hand in hand”. His poetry includes a characteristic that carries the specialty and expression ability of classical poetry into the modern day. The present study aims to determine the reflections of Turkish poetry tradition on his poetry and analyze the literary and traditional views of Mehmet Akif İnan who provides Turkish poetry with sensitivity and forges a link between Divan poetry and today by asserting that: “The literature itself establishes its own material by collecting it from the age. While doing this, he maintains its concern with the past and reaches the future. The body of literature exists in its age and its one hand touches the past while the other one touches the future. It cannot disrupt the relation with the past because it is interested in its age which is an ordinary extent of the past; namely, its age is folded over its past”.

Keywords: Modernism, Tradition, National Literature, Poetry, Akif İnan.

Türk edebiyatında gelenek tartışması Yeni Türk edebiyatının başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan ve günümüze kadar güncelliğini koruyan bir olgudur. Bu tartışma batılılaşma süreciyle ilgili olarak yapılan tartışmalarla paralel bir şekilde yürür. Batı karşısındaki askeri yenilgilerin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan bu süreç beraberinde günümüze kadar etkisini sürdüreceği olan bir tartışmaya ve tavır alışına kaynaklık eder. Eski-yeni, geleneksel-modern gibi karşılaştırmalarla sürekli gündemde kalan bu tartışma toplumsal arada kalmışlığımızın en somut göstergelerinden biri olarak ve hepsinden önemlisi kimlik oluşum sürecimizin en önemli problemi olarak varlığını korumaya devam eder. Toplumu dönüştürülmesi gereken bir bütünlük, bir “muharebe meydanı” veya “fethedilmiş ülke” olarak gören yeni siyasi seçkinlerin tercih ettikleri modernleştirme programının ve bu çerçevede kendi kendilerine yükledikleri misyonun (Özipek 2011: 80) kimlik parçalanmasına maruz bıraktığı bir toplumun yaşadığı travmatik bir süreçtir bu.

Batı modernleşmesinden neredeyse yüzyıl sonra başlayan Türk modernleşmesi batıyla tamamen aynı süreci yaşamasa da benzer bir süreç ve tepkiselliği içinde barındırarak bugüne gelmiştir. Bireysel anlamda insan teki gibi toplumlar da özgüven kaybına uğrayabilir. Bu dönemde Türk toplumu da böylesi bir özgüven kaybına maruz

kalır. Özgüven kaybı duygu ve düşünce dünyasının uçlarda hayatiyet bulması gibi sorunlara kaynaklık eder. Bu durum hem bireysel hem de toplumsal hayat açısından geçerlidir. Bu tür birey ve toplumlarda tavır alışlar radikal bir mecrada seyredir. Zihinler şirazedenden çıkar; makuliyetini kaybeder. Ara renklerin kaybolduğu böylesi dönemlerde her şey varla yok, siyahla beyaz karşıtlığı ve tahammülsüzlüğü içerisinde algılanır. Bu travmatik süreç hayatın tüm alanlarını ve dolayısıyla da edebiyat alanını da doğrudan etkiler.

“Edebiyat malzemesini çağından devşirerek kendini kurar. Ve bunu yaparken dünle de ilgisini sürdürür ve geleceğe uzanır. Gövdesi çağında bir eli geçmişte, öteki eli gelecektedir edebiyatın. Geçmişle ilgisini koparamaz, çünkü çağı ile ilgilidir ve çağı ise geçmişin normal bir uzantısıdır; onun üstüne katlanmıştır” diyerek Klasik şiirimizle kendi çağının edebiyatı arasında bir köprü kurmaya çalışan ve Türk şiirine yeni bir duyarlılık kazandıran Mehmet Akif İnan bu travmatik sürecin etkisini yoğun bir şekilde hissettirdiği bir dönemde edebiyat dünyasına ilk adımlarını atar. İlk şiirlerini 60’lı yıllarda kaleme alır ve 1969’da Nuri Pakdil, Rasim Özdenören ve Erdem Bayazıt’la birlikte Edebiyat Dergisini 1976’da ise Cahit Zarifoğlu, Rasim Özdenören, Erdem Bayazıt, Alaeddin Özdenören ve Ersin Gürdoğan’la birlikte *Mavera* dergisini çıkararak bu dergileri birer edebiyat okuluna dönüştürmenin gayreti içerisinde olur. Akif İnan edebiyat dünyasının içinde bulunduğu durumu şu şekilde ifade eder:

Bu bakımdan yeni edebiyatımız, bir yandan toplumu değiştirmeyi hedef tutan devrimlerle iç içe olarak başlayan ve gelişen, öte yandan bu batılılaşmanın tesiri dışında muhtevasını milli esprimizden kendi orijinalitemizden devşiren iki ayrı hüviyet belirtir. Toplum hayatımız, dolayısıyla edebiyatımız bu iki farklı görüşün kavgasını bir gelenek olarak sürdürmektedir. Batıya dayalı olarak yapılan devrimlerle, bu devrimlerin entelektüel ekibi olan sanatçılar bir yanda, yapılması gereken devrimlerin kendi milli hususiyetimizden devşirilmesini öngören yerli düşünceye bağlı sanatçılar öte yanda, Türk edebiyatının kubbesi altında kıyasıya savaş vermişlerdir (İnan 2009a: 12).

Modernleşme sürecinde iki karşıt tavır alış arasında sıkışan ve kendine bir hayat alanı oluşturmaya çalışan edebiyat dünyası nitelikli örnekler verememe problemiyle karşı karşıya kalır. İnan’a göre bu durumun temel sebebi bu dönem sanatçılarının dayanacağı bir kökten yoksun olması daha doğru ifade edilecek olursa yüzyılların

birikimiyle oluşmuş olan tarihsel tecrübeye/öze/geleneğe bilinçli bir şekilde sırt çevrilmesidir. Hâlbuki sanatçı millî ve yerli olmak zorundadır. Onu özgün kılacak temel özellik budur. İnan’ın ifadesiyle (2009a: 12) “millî orijinalitemize aykırı bir kaynaktan beslenen bir sanatçının kalıcı olabilmesi, o edebiyat içerisinde kendine bir yer edinebilmesi mümkün değildir. Batıya yöneldiğimizden beridir, bir kaynağa dayanmadığı için, bu gök kubbede büyük, kalıcı bir ses bırakmadan göçüp gitmişlerdir.”

Akif İnan, kültürel reddiyelerin ilan edildiği tarihlerden uzunca bir süre sonra edebiyat dünyasında görünmeye başlasa da bu dönemde de gelenek hala yetimdir. Onun yetimliği sadece geleneği tamamen reddeden yenilikçilerden kaynaklanmamakta, geleneği korumak adına onu değişmez bir bütün olarak kabul ederek yaşama imkânını elinden alan katı gelenekçilerin de bu yetimlik sürecine katkısı düşünüldüğünden çok daha fazla olmaktadır. İşte böyle bir edebiyat ortamında ilk olarak edebiyat dergisi ve ardından bir okula dönüşecek olan *Mavera* dergisi etrafından toplanan arkadaşlarıyla birlikte İnan neredeyse modernleşme tarihimizle yaşıt olan gelenek-yenilik tartışmasına farklı bir boyut kazandırmıştır. “Geçmiş ile ilişkisini kesmiş bir edebiyat, çağı ile de alâkasını koparmış demektir. Yani çağdaş da değildir, muallâktadır, gayr-ı beşeridir ve edebiyat olma niteliğinden yoksundur.” diyen İnan (2009a: 11), bu sözleriyle zamanı parçalanamaz bir bütün olarak kabul eden Yahya Kemal’le aynı noktaya vurgu yapar. Bu bağlamda o düşünceleriyle daha çok toplumu bir organizma olarak kabul eden, onu oluşturan din, aile, gelenek gibi temel kurumların korunmasını öngören, radikal ve devrimci değişim önerilerine karşı tedrici değişimi tercih eden, tarihten, tecrübeden bağımsız akıl yürütmeye dayalı rasyonalist siyaseti ve onunla ilişkili olarak toplum mühendisliğini reddeden bir düşünce geleneği ve bir ideoloji olarak Anglo-Amerikan muhafazakârlığına yakın durur. Devam fikri onun edebiyat anlayışının da temelini oluşturur. Toplum hayatını dünü, bugünü ve yarını ile kesintisiz bir akış içerisinde organik bir bütün olarak kabul eder ve millet hayatında kültürel bir kesintinin olabilmesinin ancak o milletin tarih sahnesinden silinmesiyle mümkün olduğunu düşünür (İnan 2009a: 11). Devam eden bir hayatta geleneği izlerini yok etmek mümkün

değildir. Gelenek, bazen görünürlüğünü azaltarak bazen de modern hayatın ritüelleri içinde kamufle olarak varlığını devam ettirir.

Sanat eserinin millîliği üzerinde hassasiyetle duran İnan’a göre her milletin eşyaya bakışı, hayat yorumu, zevkleri, duygu yanı, farklı bir gelişme göstermiştir. Zaman her millete onun hususiyetine uygun düşen ayrı bir tarih, sanat, tefekkür, dil vermiştir. Ancak millîlik toplumla sanatçı arasında kurulmuş olan bir döngünün ürünüdür. İçindeki yetiştiği toplumun değerlerini özümseyen sanatkâr ortaya koyduğu eserlerle bu değerleri geliştirerek devam ettirir ve yine içinde bulunduğu topluma hediye eder. Bu bağlamda Akif İnan için her büyük insan, milletin varlığına, kaynağını yine kendi milletinden devşirdiği eserleriyle katkıda bulunur ve medeniyeti kuran geliştiren, işte bu katkılardır (İnan 2009a: 13). Doğal olarak millîği geleneksel edebiyat formlarının katılaştırılarak aynen devam ettirilmesi şeklinde bir görünüm arz eden, değişmeden devam etmeyi bir zorunluluk olarak gören Kıta Avrupası muhafazakârlık anlayışı ve onun edebiyatımızdaki yansımalarıyla arasına mesafe koyar.

Milletlerin kendi kimliklerini oluşturması süreci, uzun ve meşakkatli bir sürecin neticesinde ancak gerçekleşir. Bu sürece; sanat, fikir ve eylem adamları katkı sunar ve öncülük ederler. Bir taraftan millî kimliğini oluşturan milletler aynı zamanda evrensel kültüre de katkılarda bulunurlar. Böylesine zorlu bir sürecin neticesinde ve çoğu zaman ağır bedeller ödenerek kazanılmış tecrübelerin özü olarak kabul edilen geleneğe sırt çevrilmesi, onun ortadan kaldırılmaya çalışılması İnan’a göre o milleti yeni bir maceraya, zorlu bir varoluş mücadelesine sürüklemek demektir:

Kişiliğini tamamlamış; yani medeniyet içerisinde yerini kesin olarak almış, her alanda en uygun eserlerini vermiş, kısacası millet olma vasfını kazanmış bir toplumun, içinde bulunduğu bu medeni durumdan koparılarak, bir başka medeniyet dünyasına itilmesi, onun bütün varlığını hiçe saymak, bir maceraya sürüklemektir. Bizim bilhassa Tanzimat’tan beridir, toplumca uğradığımız işte böyle bir macera olmuştur (İnan 2009a: 14).

Türk milletinin Türk-İslâm medeniyetin bir üyesi olduğunu düşünen İnan için bütün tarihimiz, sanatımız, kültürümüz, folklorumuz, edebiyatımız, mimarimiz, müziğimiz hatta mutfağımız, zevklerimiz, güzel anlayışımız, geleneklerimiz bu

medeniyet içinde teşekkül etmiştir (İnan 2009a: 14). Batının ulaştığı teknik güçle medeniyet kavramı birbirine karıştırılmamalıdır. Medeniyet, tekniği kapsayan ancak ondan ibaret olmayan çok daha kapsamlı kavramdır. Modernleşme sürecinde teknik ilerlemeyi batı medeniyetinin bir sonucu olarak gören ve doğal olarak bu teknik güce ulaşmak için aynı medeniyet dairesine girmek gerektiği yanılığısına düşen aydınlarımız, etkisi hala devam eden kimlik bunalımının içine düşmüşlerdir. İnan’a göre sanatın içinde büyüyeceği kültürel ortamını yitirmesi, bütün olarak toplumun, bir kültür ve medeniyet bunalımı içerisinde bulunduğu ispatıdır. Bunalımsa daha çok aydınların bir şaşırması, apışması şeklinde anlaşılmalıdır. Aydının yaşadığı büyük tereddüt, inanç sarsıntısı, içinden çıkamadığı, altından kalkamadığı sorunların saldırısına uğramasıdır bunalım. Bu bir sara nöbetidir. Bir kriz halidir. Bunalan aydının bir iç dalgalanmasıdır (İnan 2009a: 19-20). Ontolojik köklerini kaybeden bir toplumun ayakta durabilmesi, yeni filizler verebilmesi mümkün değildir. Toplumun sinir uçları kabul edilen sanatkar ve aydınların bu tür krizlerden ilk etkilenenler olması kaçınılmazdır. Doğal olarak bu travmatik sürecin ilk somut göstergelerini, gelişim ve değişim süreçlerini bu gruplar üzerinden takip etmek mümkündür.

Bir bataklığa dönüşmüş bu kültürel ortam yüzünden yerli düşünceye bağlı fikir ve sanat adamları yetişemediğini iddia eden İnan (2009a: 15), bir sanatçının yetişmesi veya bir sanat eserinin ortaya çıkmasını doğrudan içinde bulunulan medeniyetle ilişkilendirir. Ona göre her en devrimci edebiyatta bile zayıf da olsa geleneğin izlerini bulmak mümkündür (2009a: 19). Ancak önemli olan bu izlerin yeninin inşasına ilham verecek güçte olup olmamasıdır. Bu bağlamda köklü bir gelenek bir sanatkar için muharrik bir unsur olabilirken, kriz içindeki bir medeniyet de sanatkar üzerinde kısırlaştırıcı bir etki yapabilir. Edmun Burke’den ilham alarak söylersek sanatsal faaliyetlerine sermayesiz/geleneksiz başlayan bir sanatkarın büyük atılımlar yapabilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda 50’li yıllardan sonra Türk edebiyatı içindeki her sanat hareketinin az veya çok, derin veya yüzeysel gelenekle ilişki kurma çabasını bir kök/sermaye arayışı olarak değerlendirebiliriz.

Eserlerine hayat veren form ve muhtevaya ait unsurları milletin yüzyıllarca süren bir tecrübe birikimiyle inşa ettiği kültürel havzadan almayan sanatkarlar ve onların ortaya koydukları ürünlerin halkla ilişki kuramaması bu sürecin doğal bir sonucudur. İnan’a göre (2009a: 20) “Bin yıldır bağlı bulunduğumuz bir medeniyete ve onun sanat geleneğine aykırı olarak kurulmaya çalışılan bu şartlanmış sanatın millî esprime aykırı oluşu, sanatçı ile milleti ve dolayısıyla edebiyatla okuyucuyu birbirine küstürmüştür.” Bu küskünlüğü ortadan kaldıracak olan şey doğru kaynaklardan beslenerek ortaya konan eserlerin sayısının artırılmasıdır. Bunu da ancak halkın içinden çıkmış onun değerleriyle beslenmiş sanatkarlar başarabilir. Ancak İnan’a göre yabancı bir medeniyetin değerlerinin hâkim değerler haline geldiği dönemler de bu tür aydın/sanatkarların yetişmesi ancak rastlantı sonucu olabilir. Evrensel sanat esprime bağlı bir neslin yetişmemiş olması, yerli bir edebiyatın ortaya çıkmasını ve onu takip edebilecek nitelikte bir okur kitlenin oluşmasını da engellemiş oldu (İnan 2009a: 21). Bu dönem itibarıyla kitapla edebiyatla ünsiyeti zayıf olan Anadolu insanının böyle bir edebiyat için talep oluşturacak güçten yoksun oluşu sanatkarı kendi okur kitlesini yaratmak gibi bir zorlukla karşı karşıya getirir. Bu bağlamda İnan ve arkadaşlarının çıkarmış oldukları dergiler aracılığıyla “bir okur kitle yaratmak” amacı taşıdıkları da rahatlıkla söylenebilir.

Resmî ideolojinin nihai bir hedef olarak gösterdiği Batılılaşma fikri Türk aydınının edinmeye çalıştığı kimliğin ortak göstereni haline gelmiş aydın olmakla batılı olmak birbirine eş nitelikler olarak kabul edilmiştir. Bu durum Türk aydınında özgüven kaybına sebep olmuş, özgüven kaybı yaşayan aydının da büyük fikir ve sanat eserleri ortaya koyması imkânsız hale gelmiştir (İnan 2009a: 35-36). Akif İnan’a göre Tanzimat edebiyatının ilk nesli, edebiyatımıza şarklıca bir kültür üzerine, garplıca bir eda kazandırmanın isteği ve gayreti içerisinde, fakat bir türlü doğulu ve batılı olamamanın talihsizliğini yaşayarak, arkasında yine az çok kendisine benzeyen bir nesil bırakarak göçüp gitmiştir. Çünkü:

Medeniyet bir milletin kabiliyetinin, gücünün asırlarca seferber olarak ortaya koyduğu “nev-i şahsına münhasır” bir maddî ve manevî değerler toplamıdır. Medeniyet bir millî deha işidir. Millî deha ise, malzemesini önce milletinden,

onun medeniyetinden devşirir. Medeniyetin mimarı nasıl insansa, insanın dehası da mensup olduğu milletin medeniyeti ile orantılıdır. Kendi manasına uygun bir medeniyet ortamı bulamayan insan veya nesilden dâhiler yetişmesi imkânsızdır (İnan 2009a: 38).

Devletin batılılaşma macerasıyla yeni edebiyatın doğuşu aynı tarihlere denk düşer. Bu durum hayatımıza gazetenin de girmesiyle birlikte bir sanatçı-politikacılar nesli ortaya çıkartır. Devletin yaşadığı sıkıntılar bir anlamda sanatçıları politik kulvara çekerek politize etti. Ancak belki kısa bir süre için makul karşılanacak bu durum geleneğe dönüşünce edebiyat estetik ölçülerden uzaklaşarak politik ölçülerin kısılcasına girdi (İnan 2009a: 61). Ülkemizde sanatçının politikayla ilişkisi bu dönemde sanat eserinin sınırlarını zorlayacak boyutlara ulaştı. Edebiyat kanonunu oluşturan eserlerin en belirgin ölçüsü hâkim ideoloji ile kurduğu ilişki biçimi ve seviyesi olmuştur. İnan’a göre bunun en önemli sebeplerinden birisi “sarsılmış bulunan sosyal ve siyasal düzenimizin, aydın olarak herkesi ister istemez bu konu üzerinde düşünmeye, fikirlerini yaymaya ve bu fikirlerin kavgasını yapmaya zorlamasıdır (İnan 2009a: 61-62). Ziya Gökalp’in şuur devri/şiir devri ayrımında şuur devrine tekabül eden bu dönem Türk edebiyatı için özgünlüğün kaybolduğu birbirinin benzeri eserlerin hâkimiyetindeki bir durgunluk dönemi olarak okunabilir.

Akif İnan edebiyatın politik olanla ilişkisinin çoğu zaman edebiyatı asıl kimliğinden uzaklaştırdığını düşünür ve edebiyatın aktif günlük politikanın, hele onun gazeteciliğinin hamalı haline gelmesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre edebiyat eserinin sınırlarını zorlamak pahasına fikrin ön plana çıkması doğru değildir (İnan 2009a: 62). Edebiyatın, doğrudan doğruya politik gerekçelerle tebliğ amaçlı kullanılarak araçsallaştırılmasının edebiyatı sıradanlaştırdığı için bu yanlış bakış açısı yüzünden yazılan her şeyin edebiyat olduğuna dair bir kanaat oluştu. İdeolojisiz sanat olmaz ancak ideoloji adeta çayın içinde şekerin erimesi misali verilmelidir (İnan 2009: 20). Hâlbuki gerçekte böyle olmadı. Bu durumdan en fazla şiir etkilendi. Cumhuriyetle birlikte ortaya çıkan medeniyet değiştirme çabasının ilk yankı bulduğu sahalardan biri de Türk edebiyatı olmuştur. Dünya edebiyatında olduğu gibi bizde de bu geçiş dönemi edebiyatta slogancı bir söyleyişe kaynaklık etti. Hızla irtifa kaybeden Türk edebiyatında

elbetteki bütün olumsuz şartlara rağmen başarılı örnekler de verildi. Ancak oluşturulan bu hava içerisinde iyi örneklerin fark edilmesi ve hak ettiği değeri görmesi çok kolay olmadı. Siyasi iradenin oluşturmuş olduğu inkılap kanonunun edebiyat üzerindeki hakimiyeti kırılana kadar sessiz ve gürültüsüz bir şekilde yoluna devam eden bu örnekler sonrasında edebi hareketleri beslemiş, onların yürüyecekleri yolun açılmasına katkı sağlamıştır. Ahmet Haşim’in açtığı saf şiirin yolundan yürüyen İkinci Yeni hareketi ya da Necip Fazıl’ın izini takip eden şiir buna örnek gösterilebilir.

Edebiyatın özellikle şiir türünü kendine yakın hissedenden İnan’a göre ortaya nitelikli bir eser koyabilmek için ciddi bir sabır ve çile gereklidir. Ancak ideolojik kavgalar bu sabrı ve çileyi ortaya koyabilecek zamanı kendi nesillerinin elinden almıştır (İnan 2009: 20). Doğal olarak ortaya çıkan edebî ürünler de ham, tam olarak işlenmemiş ürünler olmuştur. Kendisinin de bu süreçten doğrudan etkilendiğini ifade eden İnan bir dönem katı bir gelenekçi olarak yazdığı birçok şiirini daha sonradan kitaplarına almadığını ifade eder. Ancak bu dönemlerinde bile o sürekli yeni şeyler denemektedir:

Divan şiirinin etkisinde aruzla gazel ve rubailer yazmaktaydım. Giderek kendimde bazı yenileşmeler oldu: Heceye yöneldim. Bu sefer de Halk şiirinin bazı örneklerini tanıdım, benimsedim ve halk şiiri ile Divan şiirinin ortalaması bir anlayışı modern örneklerle kavuşturmaya çalışan bir tutum sürdürdüm. Bu dönemin şiirleri, o dönemin birçok sanat ve edebiyat dergilerinde yer aldı. Ve ben maalesef sonradan tamamen değiştirmiş olduğum bu anlayışın örneklerini ortaya koyarak edebiyat dünyasında göründüm. Bu görünüş benim hakkımda bazı çevrelerce bir kanaat oluşturmuştu; ben o kanaati, 1970’lere doğru tamamen değiştiren yeni şiir ortaya koymakla gidermeye çalıştım ve gidermeye katkısı olsun diye de yeni anlayışımın kuramını ifade eden yazılar yazdım (İnan 2009: 25).

Bu bağlamda o, yerli bir edebiyatın kurulmasının gerekliliğine inanmış ve bunu her zaman savunmuştur. Yerli/milli bir edebiyatın kurulabilmesi için ise üç temel gereklilik ortaya kor. Bunlardan ilki tarihi birikimimize yönelme mecburiyeti ikincisi dilimizin geliştirilmesi ve üçüncü ve sonucu olarak da bunlardan alınan ilhamla çağdaş biçimde söyleme mecburiyetidir (İnan 1977: 31). Eskinin ancak kaynak olarak kullanılabileceğini, kurucu bir unsur olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanır.

İyi/cins şiire peşinde olduğunu ifade eden İnan için cins şiirin en güzel örnekleri divan şiirimizde mevcuttur. Ancak yapılması gereken divan şiirinin aynen tekrar edilmesi değil ondan ilham alınarak yeni ürünler ortaya koymaktır. O, divan şiirinin günümüzde modernize edilerek yeni bir şiirin inşa edilebileceğini ilk iddia edenlerden biridir. Divan şiirinin çağdaş biçimde tecdit etmek gerektiğini savunmuş (İnan 2009: 20-21) ve eserleriyle de bunun ilk uygulamalarını gerçekleştirmiştir. O, şekil itibarıyla divan şiiri nazım şekillerini kısmen kullansa da bunu yeni bir yorumla dile getirmeye çalışır. Onun şiiri özenle seçilmiş kelimeler, benzetmeler, söz sanatları ve imajlarla gelenekselle modernin sentezi üzerine konumlanır. Bir anlamda divan şiirimizin yaşamakta olduğunu, yerli, milli ve çağdaş bir edebiyat olduğunu ortaya koyar (Kabaklı 1964: 667). Akif İnan’sa kendi şiirini şöyle tanımlar:

Benim şiirim, Divan şiiri kültürünü almış ve o şiiri ayrıntılarına kadar tanımaya çabalayışın kişide oluşturduğu estetik kurgu ile yola çıkılarak, ama tamamen değişik imajlarla örülüş ve o eski şiirimizle arasında hiçbir taklit unsuru taşımayan bir şiir. Benim bir beytimi gösteremezsiniz ki içerisinde Fuzûlî’yi, Bakî’yi, Nedim’i uzaktan andıran, hatırlatan bir söyleyiş olsun. Demek ki ben mesela bir şiir oluştururken eski şiire yenik düşenlerden olmamaya çalıştım ve eski şiiri de kendi şiirine kaynak sayıp da, kaynak gösterip de tamamen indî bir şiir oluşturanlar gibi de olmadım (İnan 2009: 21).

Eski şiire yenik düşenlerden değilim sözleriyle o, geleneğe bakış açısını da açıkça ifade eder. Onun farklılığı şiirini sadece divan şiirinden ilham alarak yeni bir imaj dünyasıyla kurmasında değil aynı zamanda kullandığı dilde de ortaya çıkar. Dil konusunda çağının yansıtıcısı olmayan, çağından ileri gitmiş veya geri düşmüş olan sanatçıların yarına kalma şansının olmadığını düşünür (İnan 2009: 22) ve kendi şiirini çağının diliyle kurar. Özellikle kelimelerin bile ideolojik kimliklere sahip olduğu bir dönemde eserlerini ortaya koyan İnan’ın kelime dağarcığında bu ideolojik dil tasnifinin etkisi görülmez. Bir kelimenin onun dağarcığında yer edinebilmesi için önemli olan hangi ideolojik grup tarafından kullanıldığı değil yaşayan Türkçe’de kendisine yer edinip edinemediği gerçeğidir. Onun bu dil tercihinde Nuri Pakdil’le birlikte çıkardıkları Edebiyat dergisi ve özellikle Pakdil’in etkisi belirgindir. Ceyhan Atuf Kansu’ya göre bir gazel yazayım, eski bir uygarlığı yenileyeyim derken ister bilinçle, ister bilinçaltıyla, halkının diliyle ve taze bir duyarlılıkla bir türkü geliştirmiştir. İçinde

yaşadığı çağın dil, duyarlık ve uygarlığının etkisinde kalmıştır (İnan 2006: 63). Bir anlamda o çağının dil ve duyarlılığına kulak vermiş ve çağının sesi olmayı başarmıştır.

Yine kelimelerin müzikal değerleri de kelime tercihinde önemli bir belirleyicidir. (İnan 2009: 23). Şiiri bir gönül işi olarak gören İnan, şiir yazarken her kesim insana hitap etmeye çalıştığını, şiirin konusuna uygun bir müzikalitenin peşinde olduğunu vurgular (İnan 2009: 94). Oktay Çağlar’a göre o neo-klasik tarzın yaşadığı dönem itibarıyla öncüsüdür ve kendine özgü bir dil anlayışı vardır. Yeni yeni söz sembolleri oluşturmak, kelimelerde biçimini bulacak olan eşyaya, ses imajı ve tonu getirmek, dile yeni bir ruh, yeni bir uyum kazandırmak onun şiirinin temel özellikleridir (Çağlar 1980: 35). Alaeddin Özdenören’e göre İnan’ın belirgin özelliklerinden biri de kelime, duygu ve düşünce tasarrufudur. Mısralarını oluştururken öyle kelimeler seçer ki dil, anlam ve duygu tam bir bütünlük oluşturur (Özdenören 1974: 3). Az sözle çok şey anlatma geleneğinin bir yansıması olan bu özellik onun şiirinin hâkim özelliklerinden biridir.

Sanatçıyı toplumun temsilcisi, şahidi ve yansıtıcısı olarak gördüğü için ona ahlaki bir sorumluluk da yükler. Çünkü o uygarlığın bizatihi inşa edicisidir. Bunu bir hammadde olarak toplumdan aldığı kaynakları devşirip ve geleceğe götürerek gerçekleştirir (İnan 2009: 97). Bu anlamda sanatkar geleneğin hem taşıyıcısı hem de yenileyicisidir. Eğer sanatçılar bu yenileme sorumluluğunu yerine getiremezse gelenek yok olmaya mahkûm olur.

O bir anlamda sanatının özüne yerleştirdiği “gelenek”ten ilham alarak yeni bir şeyler üretebilmenin derdini çeker. Onun şiirinin gelenekle ilişkisi form düzeyinde değildir. Bu bağlamda şiirlerini Hicret ve Tenha Sözler adlı kitaplarda toplayan İnan bu şiirlerinde nazım birimi olarak çoğunlukla beyit formunu kullanmasına ve şiirlerine gazel ve kaside şeklinde adlandırmalar yapmasına rağmen bu geleneksel şiir formlarıyla ilişkisi adlandırma ve nazım birimi düzeyinde kalır. Halk şiiri formlarıyla da benzer bir ilişkisi vardır. Beyit formunda yazdığı şiirlerinde zaman zaman hece ölçüsünü kullanarak divan şiiriyle halk şiiri arasında da bir sentez arayışına gider. Bütün bu arayışlarının neticesinde kendisinden sonra gelenler için özgün bir yol açtığı

söylenemezse de gelenek konusunda oluşturmuş olduğu duyarlılık ve geleneğin modernizasyonu konusunda eserleriyle oluşturmuş olduğu örnekler kapsamında edebiyat tarihimiz içerisindeki yerini almıştır.

Sonuç

Gelenekten ilham alan bir yenilik ya da yeniliği ihtiva eden bir gelenek anlayışıyla şiirler yazan İnan, Divan şiiri geleneğini çağın şiir anlayışıyla buluşturarak geleneği ihmal ve tekrar etmeyen yeni ve özgün bir şiir ortaya koymaya çalışmıştır. Bilkan’ın ifadesiyle (2000: 36-37) o, “Divan şiiri nazım biçimini, hece veznini ve halk şiirini bir arada kullanma başarısını göstermiştir. Onun şiiri, bu yönüyle klasik şiirin üslup hususiyetini ve ifade kudretini modern zamana taşıyan bir şiir özelliği taşımaktadır.” Geleneği kalıplaşmış bir bütün olmaktan ziyade değişerek devam eden bir kültürel öz olarak algılamıştır. O bu bakış açısıyla geleneğe modern zamanlarda da yaşayabilme imkânını sunmuş böylece gelenekle içinde yaşadığı çağ arasında bir köprü vazifesi görmüştür.

KAYNAKÇA

BİLKAN, Ali Fuat (2000). “Nabî’den Akif İnan’a Urfa Şiiri”, *Mehmet Akif İnan Kitabı*, Haz. Nazif Öztürk vd., İstanbul: Türkiye Yazarlar Birliği-Şanlıurfa Belediyesi Yayınları.

ÇAĞLAR, Oktay (1980). “Akif İnan’ın Şiiri”, *Mavera Dergisi*, Sayı: 44, Ankara.

İNAN, Akif (1977). “Edebiyatta Evrensellik ve Yerellik Konusunda Oturum”, (Katılımcılar: Ersin Gündoğan, Akif İnan, Rasim Özdenören, İsmet Özel), *Mavera Dergisi*, 3: 11-39.

İNAN, Akif (2006). *Hicret*, Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları.

İNAN, Akif (2006a). *Tenha Sözler*, Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları.

İNAN, Akif (2009). *Söyleşiler*, Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları.

İNAN, Akif (2009a). *Edebiyat, Kültür ve Sanata Dair*, Ankara: Eğitim Bir-Sen Yayınları.

KABAKLI, Ahmet (1974). *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, Cilt: 3, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

ÖZDENÖREN, Alaeddin (1974). “Akif İnan Şiiri”, *Edebiyat Dergisi*, 8: 3-5.

ÖZİPEK, Bekir Berat (2011). *Muhafazakârlık*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Makale Geliş | Received: 21.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 14.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357733

Mümin HAKKIOĞLU

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Dep. of English Language and Literature, Gümüşhane-Türkiye
orcid.org/0000-0003-3071-2028
muminhakkioğlu@gumushane.edu.tr

Respect for Tradition: The Role of War Poets in Michael Longley's Poetry *

Abstract

This study investigates the reasons why the Northern Irish poet Michael Longley, who makes explicit and implicit references in many of his poems to the war poets who were killed during the First and Second World Wars, hosts his predecessors in his poems. It can be asserted that the said interest has three root causes: poetical, political and familial. Opening his poetry to the war poets, Longley told the futility of war and implicitly of the conflicts that besieged his country between the years 1969 and 1998, and warned the Northern Irish people of the aftermath of violence. The poet, who regards his father who served as a major and his uncle who worked behind the trenches during the First World War as brothers-in-arms with the war poets, transforms them into relatives of his family and distinguished members of his own poetic universe, as it were. On the other hand, through such a treatment, he aims to make a room for himself within the poetic tradition and commune with it. Accordingly, as Longley poetically re-gives presence to the war poets by remembering them and reminding the others, he simultaneously attempts to prove his own poetic presence. In this sense, remembering enables the society to take lessons from the past and Longley to make a room for himself within the poetic tradition.

Keywords: Michael Longley, War Poets, Northern Irish Poetry, The Troubles.

Geleneğe Saygı: Michael Longley'nin Şiirlerinde Savaş Şairlerinin Rolü

Öz

Bu çalışma, I. ve II. Dünya Savaşları'nda yaşamlarını yitiren savaş şairlerine birçok şiirinde açık ya da örtülü göndermede bulunan Kuzey İrlandalı şair Michael Longley'nin öncellerini şiirlerine konuk etme nedenlerini incelemektedir. Sözü edilen ilginin şiirsel, politik ve ailesel olmak üzere üç temel nedeni olduğu söylenebilir. Longley, şiirlerini savaş şairlerine açarak savaşın ve dolaylı olarak 1969-1998 yılları arasında ülkesini kuşatan silahlı çatışmaların boşunaliğini anlatmış ve şiddetin sonuçlarına yönelik Kuzey İrlanda halkına uyarılarda bulunmuştur. I. Dünya Savaşı'nda binbaşı olarak görev yapan babasını ve cephe gerisinde çalışan dayısını savaş şairlerinin silah arkadaşları gibi düşünen şair, onları adeta birer aile yakınına ve kendi şiir evreninin seçkin üyelerine dönüştürür. Öte yandan, böyle bir yaklaşımla, kendisine şiir geleneği içinde bir yer açmayı ve bu gelenekle bütünleşmeyi amaçlar. Buna göre, Longley savaş şairlerini hatırlayıp başkalarına hatırlatarak şiirsel düzeyde onlara yeniden varlık kazandırırken, eşzamanlı olarak kendi poetik varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu anlamda, hatırlama topluma geçmişten ders çıkarma, Longley'ye ise kendisine şiir geleneği içinde yer açma olanağı verir.

Anahtar Kelimeler: Michael Longley, Savaş Şairleri, Kuzey İrlanda Şiiri, İrlanda Sorunu.

* This paper is a revised version of the study entitled "Sharing a Common Fate: Michael Longley's Poetical Friendship with English War Poets" presented orally at "The 10th IDEA Conference" organised by Boğaziçi University, İstanbul, Türkiye, 14-16 April 2016.

Michael Longley (1939-), one of the prominent voices of Northern Irish poetry, has addressed the two World Wars in his *oeuvre* to reflect the grim reality of violence both in civilised Europe and in socially and politically fragmented Northern Ireland. In his poems, war becomes a subject which “incorporates but remains *distinct from* its Irish franchise” (Corcoran 2007: 690). Longley’s poetry demonstrates this engagement from the start, so much so that almost all his volumes make reference to the war poets, especially Wilfred Owen (1893-1918), Isaac Rosenberg (1890-1918), Edward Thomas (1878-1917) and Keith Douglas (1920-1944). Poems such as ‘Letters’ in *An Exploded View* (1973), ‘Edward Thomas’s War Diary’ and ‘Mole’ in *Man Lying on a Wall* (1976), ‘The War Poets’ and ‘Bog Cotton’ in *The Echo Gate* (1979), ‘No Man’s Land’ in *Poems* (1985), ‘Poetry’, ‘War Graves’, ‘The Moustache’ and ‘Death of a Horse’ in *Weather in Japan* (2000), and ‘Edward Thomas’s Poem’ in *Snow Water* (2004) all directly or implicitly cite his predecessors.

In Longley’s opinion, despite all his poems concerning war, writing about war does not make him a war poet. Introducing his *Cenotaph of Snow* (2003), a limited edition of a selection of his war-themed poems, he writes: “These are poems about war, not war poems. You have to be a war poet to write war poems.” He is, obviously, a non-combatant, but be that as it may, many critics regard him a war poet. For them, if Edward Thomas, who wrote all his poems in England before joining the army, is ranked among war poets, Longley, as a true follower of that poetic tradition, has already deserved to be assessed under that title. Ten years after the publishing of *Cenotaph of Snow*, he revised his view, but insisting on excluding himself from the ranks of war poets, noting that “if the cosmos of a poem is the Great War, then that’s it. And it doesn’t matter if it’s a woman writing, or Edward Thomas writing in England. War turns everything upside down, and redefines poetry” (Longley et al. 2013: 260).

Longley’s resolution not to see himself as a war poet might be due to his awareness of the nature of life in the trenches, in that, however many books you have read and however much knowledge you have acquired, you cannot fully understand it unless you have experienced it. Apart from his negative stance against being considered

as a war poet, his above mentioned poems indicate that he has a great affinity and affection for his predecessors. This study aims to divulge the root causes of the homage Longley pays to the war poets and reveal the poetic chances he gets for himself while hosting them in his poems concerning war. Its focus is that along with giving the war poets a poetic presence, he attempts to prove his own poetic self.

In general, Longley expresses his attachment to the war poets over three grounds which are poetical, political and familial. He is a non-combatant but assuming Northern Ireland as a battlefield during the Troubles, a three-decade civil war (1969-1998) during which the terror carried out by paramilitary Catholic-Nationalist and Protestant-Unionist organisations was inextricably intertwined with that of the state, is no mean judgment. During those years the poets of Northern Ireland were called to give a voice for the sectarian strife and tell the conflict by composing photographic lines:

I have heard many charges similar to those drummed up by the popular dailies during the last war: 'Where are the war poets?' Too many critics seem to expect a harvest of paintings, poems, plays and novels to drop from the twisted branches of civil discord. They fail to realise that the artist needs time in which to allow the raw material of experience to settle to an imaginative depth where he can transform it and possibly even suggest solutions to current and very urgent problems by reframing them according to the dictates of his particular discipline. He is not some sort of super-journalist commenting with unfaltering spontaneity on events immediately after they have happened (Longley 1971: 8).

As a dutiful artist, who was also exposed to the chaotic atmosphere of the Troubles, Longley responded to them by conveying the war poets into his poetry. It is beyond any doubt that he did it without sacrificing his artistic self, and avoided from adopting a journalistic attitude. Hosting the war poets in his poems enabled him to discover some grounds to link the two battlefields (Somme and Belfast) to each other, and thereby to link Longley of the Troubles to the poets of the World Wars. It was a tactic of his that allowed him to remind the collocutors, the Northern Irish society, the futility and inanity of war, and warn them of what might happen in the future.

Among others, probably the most fundamental motive for Longley to convey the war poets into his poetry is his familial history, which includes fragments from war

experiences of his father Richard Longley, his retarded uncle Lionel and the short life of his grandmother, Jessica Abrahams. As a veteran of the First World War, Major Richard Longley, whose nickname was 'Squib' in the trenches (Longley 1994: 18), fought for 'King and Country' with the London-Scottish Regiment in the Somme "aged twenty, in command of a company/ Who, because of them shaved only once a week/ And some not at all, were known as Longley's babies" (Longley 2006: 258) and received several wounds, including one resulting from "shrapnel shards that sliced [his] testicle" (Longley 2006: 30). From the outset of Longley's career as a poet, the father figure has been an almost constant motif in his poems as evidenced by 'In Memoriam' from *No Continuing City*, 'Wounds' from *An Exploded View*, 'The Linen Workers', 'Last Requests' and 'Second Sight' from *The Echo Gate*, 'The Kilt' and 'Behind a Cloud' from *The Ghost Orchid*, 'The Moustache', 'The Choughs' and 'Anniversary' from *The Weather in Japan*, 'Harmonica' and 'The Front' from *Snow Water*. In these poems, Richard Longley appears to the reader in various roles: as a representative of the soldiers who fought in the First World War, a dominant image reflecting the poet's mindscape and poetical landscape, and a bridge between his son and the war poets.

As for his 'sad retarded uncle', Lionel, Longley does not share much about him other than to say that he served the British army on the Western Front, but "Was not once entrusted with rifle or bayonet but instead/ Went over the top slowly behind the stretcher parties/ And, as park attendant where all hell had broken loose,/ Collected littered limbs until his sack was heavy" (Longley 2006: 102). Lionel, whose head was blown off in the trenches, is rather a symbolic figure denoting the instrumentalisation of individuals, irrespective of their military incompetence.

As Longley's father and uncle link him directly to all combatant poets, his Anglo-Jewish grandmother, Jessica Abrahams, specifically connects him with the Anglo-Jewish poet Isaac Rosenberg, highlighting the point from an ethno-religious perspective. All these associations ultimately feature the roots of Longley's poetic choice which is well-encapsulated by himself: "[t]he two World Wars were part of my family history before they became part of my imaginative landscape" (Brown 2002: 94).

It would not be wrong to say that Longley’s poems concerning war marshal his familial and literary ancestors, hence his can be reckoned an attempt to give presence to their absence. ‘War Poets’ reverberates with this intent. The very title of the poem evokes uncertainty, for the names of war poets are unstated, in compliance with this intent. Not that Longley, in essence, considers their identities important, because the word ‘war’ signifies an intentionally global resonance (Redmond 2003: 269). Despite the generalized context of the poem, however, the reader can infer that the title implicitly refers to Isaac Rosenberg, killed in the First World War on the Western Front soon after his night patrol, whose body was never found. He is invisibly placed at the centre of the poem. Here, to be remembered is to regain presence, at least imaginatively:

Unmarked were the bodies of the soldier-poets
For shrapnel opened up again the fontanel
Like a hailstone melting towards deep water
At the bottom of a well, or a mosquito
Balancing its tiny shadow above the lip.

It was rushes of air that took the breath away
As though curtains were drawn suddenly aside
And darkness streamed into the dormitory
Where everybody talked about the war ending
And always it would be the last week of the war (Longley 2006: 136).

Like the many nameless and faceless victims of war, the unmarked and unremarked subjects of this poem are obliterated from history (Brearton 2006: 148). In underscoring this fact, Longley implicitly compares the First World War with the Troubles, thereby making all those forgotten soldiers, who fought with the 36th Ulster Division at the Somme and died for their country at a tender age, members of contemporary Northern Irish families. The inference is completely in accordance with his mission: to “act as an early warning system” (Russell 2010: 18) or, borrowing from Wilfred Owen, “to be tuned in before anyone else to the implications of a situation” (qtd. Longley 1971: 8).

Accordingly, Longley holds a mirror to the horror of the First World, for the benefit of Northern Irish society, to show what had happened in the past, what exactly

was happening during the Troubles and will happen soon. In other words, he tries to give presence to past warriors so as to prevent his contemporary neighbours turning into absence. The horror described in the first stanza leads us to another form of death in the second: breath is taken away in a rush of air, depicted as the abrupt intrusion of ‘darkness’ which interrupts the hopeful conversation of soldiers preparing for bed. The end to war is urgent but seems to never come. The same was true of Longley’s home, Ulster, which looked for a solution for its thirty years of political and social turmoil until the Good Friday Agreement of 1998. There, the forlorn hope for peace was repeatedly tested by the harsh reality of violence.

‘No Man’s Land’, a poem dedicated to the memory of Isaac Rosenberg, takes Longley’s relation with the war poets a step further. Although the title evokes a clear image of battlefields, especially those of the First World War, it also suggests uncertainty, as do its unnamed corpses. No one belongs nowhere, but anyone may belong anywhere, in the context of this uncertainty. Such a dilemma opens a door to an artistic realm, since the title could also symbolise a poetic space in which Longley aims to make a room for himself among war poets. In a sense, this space is “both the area which must be challenged if the poet is to find his own aesthetic space, and a metaphor which can create that space” (Brearton 2000: 254). With its multi-layered connotations, it is also a space, whether past or present, real or poetical, where people, including soldiers, poets or soldier-poets, are driven to the margins and doomed to be forgotten.

Longley’s ‘No Man’s Land’ juxtaposes his beloved Anglo-Jewish granny, Jessica Abrahams, who “has come down to [him] in the copperplate writing/ Of three certificates, a dog-eared daguerreotype/ And the one story [his] grandfather told about her” (Longley 2006: 157), with the Anglo-Jewish poet Isaac Rosenberg. It is a poetical attempt to give presence to his marginalised and almost forgotten familial and literary ancestors. The question posed by the first line of the poem -“Who will give skin and bones to my Jewish granny?”- espouses this idea, being both a question and an appeal. The answer winks at the poet himself: It is ‘me’, ‘Michael Longley’. Although he cannot resurrect her physically, he can keep her memory alive in his poetry.

The first part of the poem relates the disappearance of Jessica, after her premature death at the age of twenty, from Longley’s family history; the second focuses on the marginalisation of Rosenberg in literary history. As Tara Christie (2007: 555-556) puts it, “Longley’s desire to recover the memory of his Anglo-Jewish grandmother (marginalized in family history) prompts the poet’s turn to Anglo-Jewish Rosenberg (marginalized in literary history).” This association of Jessica and Rosenberg offers, in all aspects, a poetic resurrection:

I tilt her head towards you, Isaac Rosenberg,
But can you pick out that echo of splintering glass
From under the bombardment, and in No Man’s Land
What is there to talk about but difficult poems?

Because your body was not recovered either
I try to read the constellations of brass buttons,
Identity discs that catch the light a little.
A shell-shocked carrier pigeon flaps behind the lines (Longley 2006: 157).

When Longley tilts his granny’s head towards Rosenberg, he attempts to make his predecessor a member of his family, or at least, of his poetic family. Since the exact locations of both their graves are unknown (the headstone for Rosenberg standing over an empty grave in the Bailleul Road East military cemetery in France signifies not the exact but the approximate place where he was killed), the poet probes evidence of their deaths in order to balance their absence with the presence of anything that recalls them. ‘The constellations of brass buttons’ and ‘identity discs’ cannot bring Rosenberg back; on the contrary, they function just to prove his absence. Only the poet himself can raise him from the dead and turn his absence into presence.

Both his belongings and Jessica’s certificates, daguerreotype, and the story his grandfather told about her also function as carriers of messages from the past, which are symbolised in the poem by the pigeon. Their absence might cause a complete break from the past, just as the loss of the pigeon ‘behind the lines’ could result in the complete destruction of the communication network. Westendorp interprets these lines from a similar perspective, writing

Longley's pregnant image brings together the familiar shell-shock, the difficulty of carrying messages from the past to the present, and the impossibility of reading the signs of history both in time of war and peace, and all this is projected on the wounded pigeon flapping behind the lines (Westendorp 1991: 137).

The shell-shocked carrier pigeon is also suggestive of soldier-poets such as Siegfried Sassoon and Wilfred Owen, who suffered from psychological disturbance caused by their terrible experiences of the First World War. With their diaries, letters and poems written on the front, war poets, embodied in Longley's poem by Rosenberg, serve a similar role as reporters whose writings continue to portray the past long after their deaths. It, therefore, falls to Longley to reawaken the memories of his familial and poetical ancestors and "try to piece their stories (and their bodies) back together" (Christie 2007: 557).

The shell-shocked carrier pigeon of 'No Man's Land' is, in 'The War Graves', replaced with woodpigeons that call from the wood and tell the stories of the gallantry of the soldiers who did well in the war. It could be argued that they represent two successive generations, in that the former is a symbol of sacrifice and the latter evokes a sense of obligation. Longley, as a member of the post-war generation and as a poet expressing his gratitude to his predecessors, also poses as such a bird and conveys those stories into his poetry. In 'The War Graves' he strengthens his relationship with the past by invoking the names of dead soldiers and secures his position amongst the war poets by citing Charles Sorley, Edward Thomas and Wilfred Owen. In so doing, the possibility of a more positive future beyond the horrific instantiations of wartime past are revealed: "we pick from a nettle bed/One celandine each, the flower that outwits winter" (Longley 2006: 257).

The apprehensive cry of the blackbirds and the elegies of the woodpigeons also suggest "a music that hints at nature's sorrow for human misdeed" (McNair 2003: 273). Similarly, the comet at Edward Thomas's grave can be said to evoke "the pathetic fallacy, an elegiac convention that creates the impression that nature itself responds to the loss" (Potts 2011: 94). Such audio-visual images, like the flowers growing at

Wilfred Owen’s grave, imply a realm that promises serenity in the face of war. This emphasis on life-affirming nature is a literary mode handed down by Edward Thomas, “an illuminating ghost” (Longley et al. 2013: 257) for the Ulster poet. What fascinates Longley about Edward Thomas is not only his literary work but also the diary he kept in the trenches from 1 January to 8 April 1917, the day before he was killed at the Battle of Arras. The diary is so precious to Longley that both ‘Edward Thomas’s War Diary’ and ‘Mole’ irrefutably bear its traces. By citing its various pages and poeticising the original sentences Longley reinforces his bond with his poetical mentor. The diary notes on March 16 that “The first thrush I have heard in France sang as I returned to Mess at 6 p.m. [...] A horrible night of bombardment, and the only time I slept I dreamt I was at home and couldn’t stay to tea” (Thomas 2011). These lines, reeking of horror and muteness, echo in the first two stanzas of ‘Edward Thomas’s War Diary’. Repetition, underlining Thomas’s state of mind, serves to strengthen the relationship Longley seeks to establish:

One night in the trenches
You dreamed you were at home
And couldn’t stay to tea,
Then woke where shell holes
Filled with bloodstained water

Where empty beer bottles
Littered the barbed wire –still
Wondering why there sang
No thrushes in all that
Hazel, ash and dogwood,
Your eye on what remained (Longley 2006: 103).

Longley draws a sharp contrast between nature and war by following in Thomas’s steps. The last stanza, in which Longley imagines Thomas dreaming about “larks singing/ Like a letter from home/ Posted in No Man’s Land” (2006: 103) is an example of such a contrast. To create beauties in the midst of violence is an inherited tactic used by Longley himself during the years of the Troubles. Standing close to nature and keeping himself aloof from the political strife, at least imaginatively, he finds the opportunity to ask the most unsettling questions. His poem ‘Mole’, for example, is

introduced with a crucial question drawn from Edward Thomas’s war diary entry of February 25: “Does a mole ever get hit by a shell?” (Thomas 2011). Answering this question with another question, Longley’s poem, which focuses on the mole’s decaying body, depicts the horror of war quite effectively. The brevity and form of the poem heighten its impact:

Who bothers to record
This body digested
By its own saliva
Inside the earth’s mouth
And long intestine,

Or thanks it for digging
Its own grave, darkness
Growing like an eyelid
Over the eyes, hands
Swimming in the soil? (Longley 2006: 104).

‘Mole’ is an implicit elegy to the dead soldiers of the First World, of course, including Edward Thomas himself, and more generally all “those forgotten by history” (Brearton 2000: 268). Sarah Cole reads the poem in a similar vein relating its message to colonial history or literary history. For her,

If the corpse in war is a site of the traumatic will to forget, but also, at times, of elegiac compassion, here Longley seems to have very little empathy for it at all. Those rotting moles have been swallowed up not only by the ground, but by a half-century of bloody history (Cole 2007: 500).

In this context, the poem gives rise to another question: Will the victims of the Troubles and the poets who composed during those bloody years also be forgotten by history? If so, it is highly likely that another poet will emerge in the future to compare the violence of his/her era to that of the Troubles and, as the fourth rotation of the poetic cycle that began with the poets of the First World, to forge a friendship with Longley. While such repetition historically points to on the one hand a nightmare, it represents a continuation of a literary tradition, on the other. ‘Bog Cotton’ gives a clear and satisfying example for such a point. The poem transforms the two World Wars an open ground, where Longley tries to make a room for himself in the tradition of war poetry

by citing Keith Douglas's 'Desert Flowers', which pays homage to Isaac Rosenberg's 'Break of Day in the Trenches'. He underlines the poetic chain by writing "Let me make a room for bog cotton, a desert flower-/ Keith Douglas, I nearly repeat what you were saying (Longley 2006: 136), which is a clear imitation of Douglas' lines "Living in a wide landscape are flowers-/ Rosenberg I only repeat what you were saying (Douglas 1998: 108). It is very easy to notice the bond between Rosenberg, who wrote about the First World War, and Douglas, who wrote about the Second World War, a bond which extends from them to Longley, writing about the Troubles. If 'Break of Day in the Trenches' and 'Desert Flowers' are reveries on the persistence of poetry in the midst of war, 'Bog Cotton' is an urgent confirmation of that persistence.

Longley also demonstrates his fidelity to the literary tradition in 'Letters', a long poem dedicated to the three Irish poets and true friends, James Simmons, Derek Mahon and Seamus Heaney. It opens with the second and the third lines of Keith Douglas's Second World War poem 'Vergissmeinnicht': "returning over the nightmare ground/ we found the place again" (Douglas 2000:118). In a sense, Longley gathers his actual poet friends and those with whom he wishes to forge a friendship, emphasising the importance of the predecessor-successor relationship. In this interpretation, the nightmare ground of Douglas's desert war ('Vergissmeinnicht' was written in Tunisia in 1943) is coupled with that of the Troubles and generalised "as the term is re-applied (it is repeated in the text of the poem) to the environment to which the son is heir" (Peacock 1995: 269).

The similarities between Douglas' 'nightmare ground' and Longley's home ground are not only physical but artistic and intellectual as well. On this point, Brearton (2006: 81) writes that "for Longley, as also for Douglas, the ground is both landscape and mindscape, external and internal, private and public." In this regard, Douglas serves as a role model who shows his successor the unchanging nature of violence and how to react against it artistically.

To conclude, Michael Longley's desire to follow in the tradition of 20th century war poetry has evidently centres around three grounds which are poetical, political and

familial. By hosting the war poets into his poetry, he both responded to those who called the poets of Northern Ireland to duty for a depiction or description of the Troubles and made a room for himself in the literary tradition. Such a tactic enabled him to discover some grounds to link the two battlefields (Somme and Belfast) to each other, and thereby to link Longley of the Troubles to the poets of the World Wars. In accordance with this tactic he frequently pairs his family ancestors with literary ones, highlighting their role as the source both of his career as a poet and of his very existence. It also enables him to remind the collocutors, the Northern Irish society, the futility and inanity of war, and to warn them of what might happen in future. In this sense, each of his related poems can be considered as an implicit critique of the Troubles.

For Longley, remembering is a means of cherishing as well as preserving the past. Therefore, in his poems about war, he raises all the forgotten or marginalised soldiers of the two world wars, including the war poets, from the dead, thus restoring to them a poetic presence by remembering. In this way, he protects both his own historic and poetic selves. On the other hand, through such a treatment, he makes a room for himself within the poetic tradition and communes with it. As Longley poetically re-gives presence to the war poets by remembering them and reminding the others, he simultaneously attempts to prove his own poetic presence. In this sense, remembering enables the society to take lessons from the past and Longley to make a room for himself within the poetic tradition.

REFERENCES

- BREARTON, Fran (2006). *Reading Michael Longley*. Northumberland: Bloodaxe Books.
- BREARTON, Fran (2000). *The Great War in Irish Poetry: W. B. Yeats to Michael Longley*, New York: Oxford University Press.
- BROWN, John (2002). *In the Chair: Interviews with Poets from the North of Ireland*, Cliffs of Moher, County Clare: Salmon Publishing.
- CHRISTIE, Tara (2007). 'For Isaac Rosenberg': Geoffrey Hill, Michael Longley, Cathal O Searcaigh. Tim Kendall (Ed.), *The Oxford Handbook of British and Irish War Poetry* (pp. 542-563). Oxford-New York: Oxford University Press.
- COLE, Sarah (2007). The Poetry of Pain. Tim Kendall (Ed.), *The Oxford Handbook of British and Irish War Poetry* (pp. 483-503). Oxford New York: Oxford University Press.
- CORCORAN, Brendan (2007). 'Stalled in the Pre-articulate': Heaney, Poetry and War. Tim Kendall (Ed.), *The Oxford Handbook of British and Irish War Poetry* (pp. 684-705). Oxford-New York: Oxford University Press.
- DOUGLAS, Keith. (2000). *The Complete Poems*. 4th Edition, London-New York: Faber and Faber.
- LONGLEY, Michael; MOTION, Andrew; STALLWORTHY, Jon (2013). War Poetry: A Conversation, Santanu Das (Ed.), *The Cambridge Companion to the Poetry of the First World War* (pp. 257-267), New York: Cambridge University Press.
- LONGLEY, Michael (2006). *Collected Poems*. London: Jonathan Cape.
- LONGLEY, Michael (2003). *Cenotaph of Snow: Sixty Poems about War*. London: Enitharmon.
- LONGLEY, Michael (1994). *Tuppenny Stung: Autobiographical Chapters*, Belfast: Lagan Press.
- LONGLEY, Michael (1971). "Introduction". Michael Longley (Ed.), *Causeway: The Arts in Ulster* (pp. 7-9). Belfast: The Arts Council of Northern Ireland.
- MCNAIR, Wesley (2003). Michael Longley's Journey to the Real World in The Weather in Japan, *Colby Quarterly*, Volume 39, No.3, pp. 270-275.
- PEACOCK, Alan (1995). Michael Longley: Poet in Between Worlds. Michael Kennelly (Ed.), *Poetry in Contemporary Irish Literature* (pp. 263-279). Buckinghamshire: Colin Symthe-Gerards Cross.
- POTTS, Donna L. (2011). *Contemporary Irish Poetry and the Pastoral Tradition*. Columbia, MO, USA: University of Missouri.
- REDMOND, John (2003). Fighting for Balance: The Influence of Ted Hughes on Michael Longley, *Colby Quarterly*, Vol. 39, No. 3, pp. 258-269.

RUSSELL, Richard Rankin (2010). *Poetry and Peace: Michael Longley, Seamus Heaney, and Northern Ireland*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame University.

THOMAS, Edward (2011). *Selected Poems*. Matthew Hollis (Ed.), London: Faber and Faber.

WESTENDORP, Tjebbe (1991). The Great War in Irish Memory: The Case of Poetry, Geert Lernout (Ed.), *The Crows Behind the Plough: History and Violence in Anglo-Irish Poetry and Drama* (pp. 129-142). Amsterdam; Atlanta: Radopi.

Makale Geliş | Received: 15.08.2017
Makale Kabul | Accepted: 20.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357960

Çağlayan DOĞAN

Okutman | Instructor
Gümüşhane Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü, Gümüşhane -Türkiye
Gümüşhane University, Department of Foreign Languages, Gümüşhane-Turkey
orcid.org/0000-0001-9596-2998
caglayandogan@gumushane.edu.tr

The Reflections of American Dream and Postmodern Consumerism: Mark Ravenhill's *Shopping and F*ing* and *Faust Is Dead* ***

Abstract

This study aims to focus on Mark Ravenhill's some significant plays in which the concept of American dream and contemporary consumerist culture are seen. Ravenhill puts forward the perception of American dream and consumerism by emphasizing the dissatisfaction of contemporary postmodern milieu. In his plays, Ravenhill refers to the concept of American dream that enables to establish a bound between much more consumerism and opportunities that it served. Therefore, this study tries to put forward how American dream and contemporary society is mirrored within the current theatre perspective.

Keywords: Mark Ravenhill, *Shopping and F***ing*, *Faust is Dead*, Postmodern Consumerism, American Dream.

Postmodern Tüketim ve Amerikan Rüyasının Yansımaları: Mark Ravenhill'in *Shopping and F*ing* ve *Faust Is Dead* Adlı Oyunları**

Öz

Bu çalışma bazı önemli eserlerinde Amerikan rüyası ve çağdaş tüketim kültürünün görüldüğü Mark Ravenhill'in ilgili oyunları üzerine odaklanmayı amaçlar. Ravenhill tüketim algısını çağdaş postmodern ortamın doyumsuzluğuna vurgu yaparak anlatır. Amerikan rüyası algısı sunduğu imkanlara ve daha fazla tüketim ile doğrudan bir bağ kurulmasına olanak tanıdığı için Ravenhill tarafından kullanılıyor. Bu nedenle bu çalışmada Amerikan rüyası algısının ve çağdaş toplumun yeni tiyatro perspektifinden nasıl görüldüğü ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mark Ravenhill, *Shopping and F***ing*, *Faust is Dead*, Postmodern Tüketim, Amerikan Rüyası.

* This study was orally presented in 36th ASAT Conference at Atatürk University in 2014.

Introduction

John Osborne’s *Look Back in Anger* that “marks the real break-through of the new drama into the British theatre” (Innes 1992: 98) is considered the turning point of the contemporary British theatre after long-awaited silence. Likewise, In-yer-face theatre is one of the most significant period in British stage, because it is described as “the second renaissance of contemporary English drama, which is always surprising, ever challenging and, on occasion, a tad messy” (Boles 1999: 25), and it refers to aggression, addiction, postmodern consumerist society, and sexual violence on stage. Aleks Sierz points out “it is a type of drama [that] uses explicit scenes of human emotion. It is characterized by stage images that depict acts such as [...] rape, child abuse, drug injection, cannibalism, and vomiting. It also has a rawness of tone, a sense of life being lived on the edge” (Sierz 2002: 19). In plays, shock tactics are applied to show the problematic sides of contemporary twentysomethings, De Buck explains that “the main aim of these new [...] [aesthetic] is to make the spectators react to the moral problems discussed in their plays. It is no longer possible to simply enjoy watching a play without being provoked and feeling the need to respond” (2009: 5). It can be said that In-yer-face theatre is a sense of theatre that is inevitable, and reproduces the aggressive side of contemporary society. In this study, it is intended to find out the perception of postmodern consumerist culture and American dream in order to draw our attention to the contemporary social milieu in Ravenhill’s *Shopping and F***ing* and *Faust is Dead*.

Since extremely violent and bold acts are usually seen in this theatre aesthetics, it can be asserted that In-yer-face theatre intends to rock the audience with immoral relationships, social corruptions by indicating extreme violence, sexuality, and postmodern consumerism. In-yer-face theatre is any drama which grabs the audience by the scruff of the neck and shakes it until it gets the message” (Sierz 2000: 4). In this respect, In-yer-face theatre “[...] is not a clearly delineated movement, but rather a theatrical sensibility” (De Buck 2009: 5). Ravenhill supports this idea as follows: “[...] we had no intention of being a school. I hadn’t met Sarah [Kane] until well after the

first production of *Blasted* in 1995, and I had neither seen nor read her play when I wrote *Shopping and F***ing*" (Ravenhill 2006: 2). These playwrights are considered as new nihilists, new Jacobean and cool writers in British theatre society. The playwrights of these period wrote about the problems of postmodern society, consumerism, and "selected their characters for their plays as reflections of the imminent milieu of British society which consisted of ribald, impertinent, troubled, and isolated members" (Doğan 2016: 120). In-yer-face playwrights generally refer to the conflicts among characters that represent postmodernist discourse. "In most of his plays, Ravenhill focuses on the absence of reliable ideologies and the link between sex and consumerism. Sexual transactions, omnipresent in contemporary British society, are emphasized, whereas political viewpoints are neglected to entirely left out" (De Buck 2009: 4). Here it is seen that his plays evoke the immorality of consumerist society that is successfully depicted in his plays. Although it is said that the political viewpoints are ignored in above quotation, Ravenhill makes his ideas clear about the political agenda in his interview with Eric Monforte:

There were massive changes happening in Britain all the way during my education at university, with the country moving from being a society with a mixed economy and an anachronistic consensus about politics- a consensus about a form of state capitalism- to a free market economy. I was the first country in Europe to do that so aggressively and to do it very quickly. The whole fabric of the country was transformed, and that had a huge effect on everybody. Those kids in *Shopping and F***ing* are at the very tail end of what that wild free market, that western capitalism does" (2007: 95).

Mark Ravenhill who is definitely one of the most prolific playwrights of In-yer-Face Theatre is considered that "giving potent voice to a generation disillusioned by national civic life and facing the complexities of an emerging global marketplace, Ravenhill questions the possibility of moral action. With volatile emotion and dark humor, his plays seek the ethical in a postmodern, post-ideological world" (Wade 2008: 284). In his twenties, he discovered that he was not a great actor, and he said that "I originally wanted to act, [...], but I quickly realized that other people were better than me" (Sierz 2001: 122). Ravenhill has always been concerned with theatre in different roles; therefore "he had taken jobs as director, administrative assistant, drama teacher

and freelance director before he decided to become a playwright" (Goethals 2010: 26). In his plays, he generally creates a system criticism through characters that have signs of postmodernist discourse, and satire about cultural, political, and sociological issues since he was one of the witnesses of depressed social and economic period, Aleks Sierz clarifies this as follows:

One way of understanding the point of view of a young writer is to do a thought experiment. Imagine being born in 1970. You're nine years old when Margaret Thatcher comes to power; for the next eighteen years –just as you're growing up intellectually and emotionally- the only people you see in power in Britain are Tories. Nothing changes; politics stagnate. Then, some time in the late eighties, you discover Ecstasy and dance culture. Sexually, you're less hung up about differences between gays and straights than your older brothers and sisters. You also realize that if you want to protest, or make music, shoot a film or put on an exhibition, you have to do it yourself. In 1989, the Berlin Wall falls and the old ideological certainties disappear into the dustbin of history. And you're still not even twenty. In the nineties, media images of Iraq, Bosnia and Rwanda haunt your mind. Political idealism you remember Tiananmen Square and know people who are roads protesters is mixed with cynicism your friends don't vote and you think all politicians are corrupt. This is the world you write about (2000: 237).

*Shopping and F***ing* that is concerned with three main characters tells a story of the three young home-mates' problematic relationships. They have drug addiction and Mark, the protagonist, aims to go to a rehabilitation centre in order that he want to have his disorder cured, but he is not successful to do this, and finally, they dismiss him because of violation of the rules of the centre. When he turns back, he forgoes all emotional commitment; nevertheless, when he meets Gary, a fourteen-year-old prostitute, he falls in love with him. Lulu, who is the only female figure, she has some emotional conflicts that she doesn't want to share anything with anyone else. In doing so, she creates a layer between the other characters since indeed she objects to male figures' opinions. As for Robbie, he is a bisexual character, so capricious and the most indifferent figure in the play. Gary, whose stepfather abuses him when he was a child, therefore, wants paternal love because he is really devoid of it. As the play goes on, Robbie freely hands out all the ecstasy pills that are given him to sell, it makes Brian who is the capitalist figure in the play nervous, and then, he demands his money. In

order to compensate Brian's debt, Lulu and Robbie lead a telephone sex line by satisfying people's fantasies. At the end of the play, Brian forgives their debts since they understand his capitalist ideology that "Money is civilization, civilization is money" (Ravenhill 2001: 87). In this respect, Clare Wallace propounds that "in particular, the role of consumption and commoditization in the plays produces a problematic commentary on contemporary selfhood and responsibility (Wallace 2005: 268). Apart from depression, corruption, and great confusion in the society are referred to in the plays; the problematic sides of consumptions and commoditization are also appealed as it seen in above quotation.

In the play, it is easily realized that the things we don't pay for are crappy and pointless. In this respect, it can be said that in the contemporary society everyone knows prices but they cannot grasp the actual value of them. Indeed Ravenhill insistently focuses on the worthlessness of current milieu, this corrupted social unit that is drown by the play symbolizes that current society does not have any moral order. In this play there are plenty of example of transactions and selfishness, but real love, being virtuous are underestimated in contemporary society. In this respect, it is asserted that the play strictly criticizes this relentless capitalism that is directly referred to consumerist culture; it is obvious that "aesthetic production today has become integrated into a commodity production generally and consequently such a market demands aesthetic innovation and experimentation" (Jameson 1998: 316). This play reflects Ravenhill's theatre aesthetics that is seen sort of commoditization from top to bottom. There is no doubt that both characters that are from variant backgrounds and the plot that indicate relentless capitalist perspectives refer to the consumerist culture. Fredric Jameson brings forward that "I believe that the emergence of postmodernism is closely related to the emergence of this new moment of late consumerism or multinational capitalism. I believe also that its formal features in many ways express the deeper logic of this particular social system" (Jameson 1998: 11). In this sense, it is clear that the play insistently proposes capitalism for the agenda because all his characters obviously stand for this capitalist perspective. In parallel, Ken Urban underlines that "Ravenhill's

characters are over-determined by economics. But while money is crucial for survival, it has paradoxically robbed the world of its meaning, of its value" (2007: 46). As for this play, this idea finds its mirror in Brian lines: "We must work. What we've got to do is make the money. For them. My boy. Generations to come. We won't see it of course- that purity. But they will. Just as long as we keep on making the money" (Ravenhill 2001: 88-89).

In the play Ravenhill consciously selects his characters from teenager age group in order to reverberate with this bleak, imminent, and capitalist milieu. He asserts a pseudo family unit concept to show their problematic, despairing relationships. It finds its resonances in Mark's lines in the play: "I used to know what I felt. I traded. I made money. Tic Tac. And when I made money I was happy, when I lost money I was unhappy" (Ravenhill 2001: 33). It is seen that the power of money is the only self-motivation for the characters so as to survive this sort of relentless capitalist aura. In this respect, it reminds us of America and American dream because it is the birthplace of capitalist movement and it has a motto that it provides every citizen to have a chance to be rich in this territory. However, it is no doubt that Ravenhill does not think this side, when it is got together, it easily brings to mind America and its system because of its strategies about people's lifestyles. All characters in the play come from almost the same level, they approach everything within the scope of the power of money. Their consumerist lifestyles symbolize the people who try to find happiness through consuming everything from emotion to commodity. In this regard, another figure in the play, Brian who is also the mouthpiece of consumerist society, meticulously drops his ideology as follows:

Brian: Tell me, son, says my dad, what are the first few words in the Bible? I don't know, Dad, I say, what are the first few words in the Bible? And he looks as me, he looks me in the eye and says: Son, the first few words in the Bible are... get the money first. Get. The Money. First. It's not perfect, I don't deny it. We haven't reached perfection. But it's the closest we've come to meaning, Civilisation is money. Money is civilization. And civilization-how did we get here? By war, by struggle, kill or be killed. And money-it's the same thing, you understand? The getting is cruel, is hard, but the having is civilization. Then we are civilized. Say it. Say it with me. Money is... (Ravenhill 2001: 87)

As it is clearly seen above lines Ravenhill's characters portray their capitalist point of views with their line spaces, thereby, he reveals the significance of this commoditized system. In this respect, Wallace underlines that "the language of consumption is used most strikingly to express the relationships around which the play is structured. These might be classified as familial, business and sexual, though notably the categories are often indistinct and overlap in a variety of patterns throughout the play's fourteen scenes" (Wallace 2005: 271). As it is seen above lines, the discourses of consumption from business to emotional issues are dominantly applied in the play.

As for *Faust is Dead*, it is one of the most significant plays in contemporary British stage, and revolves around three main characters that are successfully get together. The play "is a free adaptation of the Faust story, [which] featured Alain, a French postmodernist philosopher who is on the American chat-show to publicize his book on the Death of Man and the end of history" (Sierz 2000: 134). It is a play in which Alain, representing Michel Foucault, "quits his university post after upsetting the institution's sponsors, and hooks up with Pete, the wayward son of a computer software magnate. Together, they meet Donny, a disturbed boy who cuts himself. Challenged to prove his authenticity, Donny kills himself. Alain is then hospitalized and Pete returns to his father" (Sierz 2000: 134). In this play, Alain is described as a wanderer philosopher, represents Michel Foucault. *Faust is Dead* is a play that shows the end of history theme by referring to related philosophical discourses. In the play, the world's most famous philosopher arrives in Los Angeles and is greeted as a star. He appears in a round of chat show; he talks about the Death of Man and the End of History that evoke Jean Baudrillard and Francis Fukuyama's ideas. One day, he meets a significant leading software magnate, and they set out a voyage across America. As is it seen, in this play Ravenhill emphasizes postmodernist discourses and obviously uses them in order to reverberate the postmodernist tenets that are seen in the expressions related to postmodernism or evocative features in the play. Moreover, the title of the play sounds postmodernist and especially it is stressed by using the end of one of the most well known stories, and of its representative character, Faust. In this respect, Ravenhill's

play is the reproduction of the Faust myths in a postmodernist way, and unveils the end of the character even in its title.

It is easily seen that Ravenhill creates a connection between the end of history and chaos that forms this play from beginning to the end. Ravenhill builds his opinions by shaping a chaotic environment to stress on the terrible conditions the world confronts. In the beginning of the play, the chorus shows highly significant resonances about the end of history that symbolizes a chaotic mood:

Thinking about all this stuff in the world-about the riots and the fighting and the angry people and all- and I just couldn't sleep. And sometimes I'd cry- partly because I really wanted to sleep and I was mad that I couldn't sleep but partly because of all those bad things going on. And my mom would come into my room and be just like so totally freaked that I was crying night after night. What's wrong, poops? Is one of the teachers at the school doing bad things to you?. Until eventually I'm like: No, Mom, it's not the teachers at the school. I'm crying for the world, because the world is such a bad place. And Mommo is like: I know, poops. It's bad now but it's getting better. It's gonna get a whole lot better. We're going to live in a better world. I know, Momma. And so I pretended to sleep and my mom went off to bed. And after that I taught myself to cry in a special way that meant she wouldn't hear me ever again. (Ravenhill 2001: 97).

According to Oxford English Dictionary (OED), American dream is described: the ideal that every US citizen should have an equal opportunity to achieve success and property through hard work, determination, and initiative. There is no doubt that as for the perception of American dream, it is regarded every American traditionally has opportunities, freedom, equality, and they are given an opportunity to have a life of personal happiness and comfortable lifestyle. Ravenhill in his play *Faust is Dead*, puts forward that America is a place where people are really alive, it finds its mirror in Alain's lines: "because in America, only in America, am I truly at home. For me, and for so many children of this twentieth century, it is only in America that we really believe that we are alive, that we are living within in our own century" (101), and he goes on that "In Europe, we are ghosts, trapped in a museum, with the lights out and the last visitor long gone. And so I am going to America" (Ravenhill 2001:101). After Alain's lines, Pete responds that "because in America ... just America ...is... really ...

home. For me, and for children in the twentieth century (for kids? What's the ...it is only America belief in being alive (right), living in the century (century that we -what?-own). In Europe, we are spooks (phantoms, ghosts, yeah), something in a some ... (shit he's getting ...shit), lights off and the some such something (101). events are virtual." In these above lines, the author underscores the importance of living in America. In this part, he alludes to the perception of American dream by delineating good sides of living in America because America attracts a lot of people from different parts of the world. In this regard, Ravenhill defines America as a place where people can achieve their ambitions.

Conclusion

In short, it is obvious that Ravenhill generally reflects the postmodern consumerist society in his plays. In *Shopping and F***ing*, Ravenhill reverberates a symbolic world which obviously shows the postmodern consumerist society. The play that has very chaotic mood harbors the contemporary problematic human relationships that are brought by postmodernism. Although the end of grand narratives and the other postmodernist discourses are continuously emphasized in the play, Ravenhill also criticizes the relentless capitalist views of contemporary decentered world. In *Faust is Dead* that is one of the most significant plays of in-yer-face theatre predominantly reflects postmodernist characteristics that are seen in the related theorists that Ravenhill frequently refers to them. In addition to this, the themes of consumerism and American dream are significantly shown in his plays in order to indicate the relationships between postmodern consumerist culture and American dream that are obviously dealt with his plays. It is concluded that Ravenhill's *Shopping and F***ing* and *Faust is Dead* reproduce the postmodern consumerist culture and the perception of American dream so as to draw our attention to the current social environment.

REFERENCES

- BOLES, William (1999). "Violence at the Royal Court, Martin McDonagh's *The Beauty Queen of Leenane* and Mark Ravenhill's *Shopping and F***ing*" *Theatre and Violence*, 1999: 125-135.
- DE BUCK, Gerty (2009). *Homosexuality and Contemporary Society in Mark Ravenhill's Works*, Master Thesis Ghent University, Ghent, (Unpublished Master Thesis).
- DOGAN, Çağlayan (2016). "The Changing Perception of Contemporary British Theatre Aesthetic and Mark Ravenhill," *Mavi Atlas*, (7): 113-128. DOI:10.18795/ma.70519.
- INNES, Cristopher (1992). *Modern British Drama: 1890-1990*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMESON, Frederic (1998). *The cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern*, London: Verso, 1983-1998: 41-49.
- MONFORTE, Enric (2007). *Mark Ravenhill*"in *British Theatre of the 1990s*, Ed. Mireia Aragay, Hildegard Klein, Enric Monforte, Pilar Zozoya, New York: Palgrave Macmillan.
- Oxford English Dictionary.
(http://en.oxforddictionaries.com/definition/us/american_dream).
- RAVENHILL, Mark (2001). *Plays 1: Shopping and F***ing, Faust is Dead, Handbag, Some Explicit Polaroids*, London: Methuen Drama.
- RAVENHILL, Mark (2006). "The Beauty of Brutality, in *The Guardian*," available online, <http://www.guardian.co.uk/stage/2006/oct/28/theatre.stage/print>, London.
- SIERZ, Aleks (2001). *In-yer-face Theatre: British Drama Today*, London: Faber and Faber.
- THIJS, Goethals (2010). "A Comparative Study on Mark Ravenhill's *Shopping and F***ing* and John Osborne's *Look Back in Anger*," Ghent University, Ghent. (Unpublished Master Thesis).
- URBAN, Ken (2007). "Cruel Britannia," in *Cool Britannia: British Political Drama in the 1990s*, Eds. Graham Saunders and Rebecca D'Monte, London: Palgrave.
- WADE, Leslie A. (1999). *Postmodern Violence and Human Solidarity: Sex and Forks in Shopping and F***ing*, *Theatre and Violence*, 7: 109-115.
- WALLACE, Clare (2005). *Responsibility and Postmodernity: Mark Ravenhill and 1990s British Drama*, Universitas Masarykiana, in *Proceedings from the Eight Conference of British, American and Canadian Studies, Theory and Practice in English* 4.

Makale Geliş | Received: 16.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 01.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357962

Ksenija AYKUT

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Belgrad Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Doğu Dilleri Bölümü, Sırbistan
University of Belgrade, Faculty of Philology, Department for Oriental Studies, Serbia
orcid.org/0000-0001-9775-0024
ksenija.aykut@fil.bg.ac.rs

The Influence of Turkish Anthroponymy on the Translation of the Novel “100” By Başar Akşan

Abstract

The Turkish anthroponymy, as a product of cultural and linguistic characteristics, portrays the cultural and national identity of its people accurately. If we exclude Arabic and Persian influences and traces in the Turkish onomastics, it can be established that authentic Turkish names mirror the cultural heritage of its nation, putting cultural features of different periods of Turkish history on display. Most of Turkish names stand for any common noun in its unmodified form. Apart from nouns, first and last names can also take the form of different grammatical categories. In order to get the first name, one merely needs to put a capital letter at the beginning of these categories. This linguistic phenomenon can occasionally confuse the translator but it will never cause him to make any crucial errors in the text. However, the nonexistence of grammatical gender in Turkish language, along with the frequent substantivization, can often cause difficulties for translation of texts that contain such names. These difficulties are mostly resolved with the help of context. Nevertheless, there are many situations where it is hard to determine whether a particular name is male or female, which calls for additional effort and research, thus unexpectedly complicating a translator's job. This cultural and linguistic characteristic of the Turkish language, which challenges the readers and translators especially, is one of the main features of the novel “100”, written by Başar Akşan that requires a separate and thorough analysis of its own.

Keywords: Anthroponymy, Turkish, Grammatical Gender, Translation.

Başar Akşan'ın “100” Adlı Romanının Çevirisinde Türk Antroponimi Özelliklerinin Etkisi

Öz

Türk antroponimi kültürel ve linguistik özellikler taşımasının yanında milli kimliğin açık bir ifadesidir. Türk ad bilimini etkileyen Arapça ve Farsça izleri bir tarafa bırakılırsa özgün Türk adlarının farklı tarihi dönemlere ait kültür zenginliğini taşıyarak Türk milletinin geleneksel mirasını yansıttığı görülür. Türkçede yabancı etkilere/kültürlere dayanmadan kurulan kişi adlarında tür adlarının da morfolojik bir değişim geçirmeden kullanılabilir olması çevirilerde sıkıntılara neden olmaktadır. Kişi ad ve soyadları; ad kökenli olmayan diğer sözcük türlerinden de meydana gelebilir. Kişi adlarını belirtmek için söz konusu dilbilgisel birimleri büyük harfle yazmak yeterlidir. Bu durum, tecrübesiz bir çevirmeni yanıltabilmekteyse de yine de büyük bir hata yapmasına yol açmaz. Ancak Türkçede gramatikal cinsiyetin olmaması, metinlerin gramatikal cinsiyet özelliklerine sahip kişi adlarını içeren dillere çevirisinde güçlük yaratabilir. Bu tür güçlükler genellikle metnin bağlam bütünlüğü göz önünde bulundurularak çözülebilir. Buna rağmen, kullanılan kişi adının erkeğe mi yoksa kadına mı ait olduğu konusunda oluşan tereddüt, daha fazla çaba ve araştırma gerektirir. Dolayısıyla çevirinin doğru bir şekilde yapılmasını zorlaştırır. Türkçenin; okurları ve çevirmenleri oldukça ciddi bir zihin karışıklığına iten bu kültürel ve linguistik özelliği, yazar Başar Akşan'ın ‘100’ adlı romanında göze çarpar. Dolayısıyla bu konu; üzerinde özenle çalışılacak bir analiz gerektirir.

Anahtar Kelimeler: Antroponimi, Türkçede Gramatikal Cinsiyet, Çeviri.

Characteristics of Turkish Anthroponymy

Anthroponymy, a branch of onomastics, offers priceless information regarding the culture of certain people as well as their history, psychology, religion, and customs. Given names in Turkish language can be observed as a result of an entire cultural heritage of a nation, as it reflects a cultural milieu of different historical periods. Today this milieu includes the earliest periods of civilization and their later developments, the acceptance of Islamic religion, the period of national awakening, and the contemporary moment as a reflection of democracy in all aspects of life.

If we exclude Arabic and Persian names that belong to different language families and have different structure from Turkish language, names of Turkish origin can be divided into the Pre-Islamic period of tribal states and the Contemporary period in which centuries-long influence of Islamic cultures has created contemporary names that express characteristics of Turkish language as well as the consciousness of national affiliations (Aykut 2010: 307).

In Turkish culture, high level of attention has always been dedicated to given names, since the custom of last names had been unknown for a long period.¹

Indigenous Turkish names contain characteristics that are in other languages considered to be a very rare phenomenon. Namely, both morphological and semantic characteristics of Turkish language offer a possibility of almost all word classes (nouns, adjectives, participles, various verb forms and tenses, imperative, gerund, adverbs, postpositions, including exclamation marks, greetings and onomatopoeia) becoming a given name. This is possible thanks to phenomenon substantivization as one of the characteristics of Turkish grammar, which allows different word classes to become real nouns.² Given names allow individuals to express their own desires, attitudes, and aspirations that maintain a true image of cultural and national identity.

1 The law regarding surnames that obligated every citizen to choose a family name was brought in 1934 as part of Atatürk's reforms, which were implemented after the founding of the Republic.

2 To see more about substantivization go to: AYKUT, Ksenija (2011). *Kontrastiranje turskog i srpskog jezika*, Beograd.

It can be said with certainty that Turkish language, with the help of its specific agglutinative structure, offers various possibilities regarding the derivation of given names. One notion can generate a large number of new notions that can then become a given name. This can be achieved by adding different endings to a lexeme, by forming complex verbal structures, or by forming compound words.

When it comes to the lexical aspects, given names can be words that symbolize patriotic feelings, fighting spirit, feelings of national belonging, names of celestial objects, various geographic notions, atmospheric and natural phenomena, different corners of the world, seasons and months, names of different chemical metals, precious metals, names of animals and birds, fruit, flowers and plants, names of colours and their nuances, family relations, names of different professions, common nouns from everyday life, nouns that are used when addressing someone, abstract nouns, sounds and greetings (on the condition that they are written with a capital letter). Toponyms and ethnonyms can also be used as given names. Considering that they are always written with a capital letter and that in their function of given names they preserve their indigenous form without succumbing to any types of modifications, their recognition is made difficult. Incertitude is therefore solved by following the context.

In Turkish language, the majority of given names can also be last names, which often leads to unusual, confusing, and unexpected combinations of given names and last names. In this case, one has to respect the rules of orthography as well as indicate whether they are referring to given names or last names.

Apart from the difficulties that may arise during the differentiation of given names from other nouns and word classes as well as the comprehension of these words, there is another difficulty, perhaps the most challenging one to overcome. Namely, Turkish language does not differentiate between grammatical genders, which makes it difficult to determine the gender of different nouns and makes it almost impossible to respect the principle of male and female names. A large number of names from previously mentioned categories can be both male and female. Lexicographers of personal names are not unique in this regard. Even though the names in these

onomasticons can be divided into male, female, and unisex names, they are never consistent or identical. The decisive role in this instance is played by the parents who are considered to be the carriers of decisions pertaining to the names of their new-born children; however, they are not obliged to follow grammatical rules and language structure pertaining to names and gender. Therefore, historical names of male rulers may also be given to female children. This is not an unusual phenomenon. In order to avoid perplexity over gender, in Turkish language more than in other languages, it is very common to use honorifics such as Mr. and Mrs. when addressing someone or mentioning their given name.

Problems of Translation Related to Anthroponymic Structure

While noting the problem of recognizing given names without the existence of grammatical gender, whether in written or oral form prominent Turkologists observe that "sometimes translators who have poor knowledge of Turkish onomastics can be deceived regarding the gender of one's given name. For example, if they are translating a written text where the name of the protagonist is Deniz, a unisex name, they will then make their first error in translation." (Teodosijević 2004: 16)

Even though Turkish language is considered to be an agglutinative language that is based on suffixation and formation of given names with the help of suffixes, it does not possess gender-related suffixes. Apart from the limited number of nouns that signify one's natural gender, one needs to use specific lexemes when trying to express one's gender as well as one's social status, and they can be located in front of or after the noun depending on the desired context.

Many linguists have noted that difficulties in the process of translation within many social and national communities do not always coincide. They note that "the most common relationship between lexical and grammatical categories is the relationship of partial matching." (Hlebec 1989: 25). While addressing different grammatical categories, the author states that morphological categories such as tenses, aspects,

numbers, genders, cases, modality, and many others exist in various world languages (Hlebec 1989: 29). Turkish language contains all of the previously mentioned grammatical categories with the exception of gender. Hlebec also notes that "problems during translation mainly arise when the gender of the corresponding noun is different than that of the target language and the original language" (Hlebec 1989: 29). The problem becomes even more severe when it is difficult to determine the grammatical gender in the original language. Various other authors mention these difficulties in their analyses of differences between Serbian and English languages, when one's given name cannot positively determine one's gender. They also suggest the use of "titles such as Mr., Mrs., and Ms." (Jovanović 2001: 52-53). If we compare languages from the same language group, then structural and kinship distance as well as linguistic obstacles between Serbian and Turkish are considerably bigger.

Authors also point out that nonexistence of grammatical gender in languages related to Turkish such as Hungarian, does not represent an obstacle to speakers of those languages because new words that refer to one's gender are often introduced into the vocabulary (Tot, 2010). The nonexistence of grammatical gender does not represent an unsolvable problem during the conversation, mutual understanding, and even translation, especially in languages where given names are clearly defined. As of Turkish, this rule applies only until we find ourselves on an uncertain anthroponymic field.

An example that adequately illustrates the problem faced by the translators during their translations of Turkish given names and nicknames is visible in the novel of the Turkish Nobel Prize Winner, Orhan Pamuk, titled *Benim Adım Kırmızı* (My Name is Red). The title of the novel has few different translations in Serbo-Croatian-Bosnian speaking areas. In Croatia and Bosnia, the novel is titled in the feminine form (using the feminine suffix -a) *Zovem se Crvena*³, or My Name is Red, whereas in Serbia it is titled

³ PAMUK, Orhan (2004). *Zovem se Crvena*, Translated by: Ekrem Čaušević and Marta Andrić, Zagreb; PAMUK, Orhan (2007). *Zovem se Crvena*, Translated by: Ismar Rešić, Sarajevo.

in the neuter form *Zovem se Crveno*⁴, or My Name is Red, and in the magazine *The Letter* (Писмо) it is titled in the masculine form *Моје име Црвени*,⁵ or My Name is Red.

This ambiguity is understandable considering that the protagonist of the novel is actually the colour red, which is why the noun is capitalized and treated as a given name. Having this in mind, it is clear that in the process of translating Turkish texts it is necessary to pay special attention to the grammatical category of gender. During the complex process of translation, those writers who with their complex literary works force the translators to undertake bigger efforts in their search for equivalent translations can be very much distinguished. One of them is undoubtedly the contemporary author Başar Akşan.

Analysis of Başar Akşan's Usage of Given Names

Başar Akşan is a contemporary writer who was born and raised in 1960 in Istanbul. He lived for many years in both Europe and the United States. Between the years of 1980 and 1990, Akşan wrote works for literary journals, he published travels and articles pertaining to the theory of music. Soon after this, he started writing novels and would sometimes publish several novels in the course of one year. So far he has published sixteen novels, all of which discuss art, crime, politics, foreign countries, philosophy, and, above all, the modern world that is based on the pursuit of profit.

The most popular motif in his literary work is his analysis of characters from high societies and senior business and financial circles, imbued with the psychological state of economic, banking, and stock market populations of modern societies as well as his philosophical reflection on these phenomena. Perceiving the hidden affairs of financial oligarchy and market speculations, this writer of vanguard novels is considered to be the creator of new literary trends that are based on philosophical

4 ПАМУК, Орхан (2006). *Zovem se Crveno*, Translated by: Ivan Panović, Beograd.

5 Памук, Орхан (2002). „Моје име Црвени“, Translated by: Реџеп Шкријељ, XVIII, no.71: 5-16. *Писмо*, Београд.

analyses as well as the new genre of novel that he refers to as the eco-novel, i.e. the economic novel. (Akşan 2007: 5)

When it comes to anthroponymy, this contemporary writer describes the impersonality of a mechanized world, a world without individuality. Therefore, his characters are given unconventional or non-existent names that may at first seem gender-neutral. His choice of given names is very specific and makes his literary works challenging for any translator, especially if we take into account the already mentioned characteristics of Turkish language and Turkish anthroponymy.

The novel "100" represents psychological decalogue composed of short novels titled Media Obsession, Woman With The Self-Injury Disorder, Obsessive Behavior, Sleepless Nights Until Dawn, Panic Attack, Dissatisfaction, Hedonist, Ambitious Attitudes, 2200 and 105.

Each novel begins with a short quote by Freud, indicating the psychological aspect of the novel. The novels contain multiple concise chapters; however, they do not seem connected on a deeper level. Among themselves, the novels are also not contextually linked. Each of them talks about different characters and their reactions under various circumstances. Therefore, the plot of each novel cannot be followed with continuity, which makes it difficult to determine the gender of the protagonists.

During the decalogue, the author uses different forms of given names. He less often opts for names of Arabic and Persian origin that are gender-oriented. There are four female names that are very frequently used in his novels, including Sebahat, Sevdiye, Şule, Hasret, and Dilan, which is used less often. This group also consists of Turkish names that have been derived from the noun "rose" such as Açıngül and Altingül, which are clearly defined female names. Some of the most common male names are mentioned less often, usually once or twice, and are reserved for secondary characters. These are names of Arabic origin such as Celal, Mehmet, Osman, and Metin.

Contrary to all of this, most given names in this novel are indigenous Turkish names, some of which are independent nouns in their nominative form such as Yaşam

(life), Coşku (verve, upswing), Çığ (avalanche), Ödül (reward), Elçim/Elçin (beam). Some names have various morphological suffixes such as Tandan, Cansın, and Doğrul. The largest percentage of names, however, are complex words such as Aytek, Baytok, Çağay, Tanyüz, Temizcan, Özil, Özütok, Özsu, Kayansu, Suay, Süzülay, and Şenyıl.

Certain number of Turkish given names that Akşan uses in his decalogy are registered in popular lexicons and dictionaries, but there are also those that cannot be found in any grammatical reading. As for those names that emerge as already existent names, despite the fact that they are uncommon in colloquial language, there are different explanations about their gender and their meaning. However, the most common remark is that the name is universal for both sexes, which speaks volume to the rarity of their usage as well as the perplexity faced by many lexicographers regarding unisex names. Therefore, explanations of this kind are often unreliable because, at the end of the day, the parents are those who decide upon their child's name. These are the already mentioned names such as Tanyüz, Özil, Özsu, Yaşam, etc.

As it has already been mentioned, perplexity regarding gender in Turkish language is solved by using lexical entries such as Mr., Mrs., man, woman, girl, brother, sister, and others. This lexical and syntactic way of expressing one's gender can compensate for the nonexistence of grammatical gender in Turkish language.

This method is used by Akşan in his novel. He also tends to use common male names as female and vice-versa, which again fits into the category of morphological and semantic characteristics of Turkish onomastics. In this way, he makes it possible for translators to reach accurate conclusions regarding the gender of the protagonists. However, if a translator were to deal with the translation of an entire page, it would then be impossible for him to produce an accurate translation due to the difficulty of determining the gender of the protagonists. In certain parts of the novel, Akşan does not use the usual gender inflections. The conclusion regarding the gender of the protagonists has to be drawn from the context itself. Considering the chapters are very short and that they often contain only a few pages, it is quite common to be unfamiliar

with the gender of the protagonists, even after having read the entire chapter of the novel.

In the second chapter of the novel titled "Futile Waiting," we already begin to notice perplexities regarding grammatical gender and given names. The writer uses the typically female name Şenyıl (Gülçür 2007: 351) as a male name, but this can be determined only after having read other chapters in the novel.

In this chapter Akşan mentions the name Elçim, which some consider to be a female name (Yılmaz 2008: 37). Others consider it to be a universal name (Par 1996: 68); however, the most reliable scientific source does not contain a gender label regarding this particular name. (Aydın 2010: 209). Therefore, it is difficult to conclude the gender of the protagonists, since there are no other gender-related indicators throughout the chapter.

In the fifth chapter of the second novel titled "The Unpleasant Feeling of Abandonment," the writer once again feels the need to emphasize the gender of the name Elçim (or Elçin), even though he had already clarified this name in his previous chapters (49-52). However, if we were to observe the chapter that contains the conversation between the two individuals that are about to separate in an independent manner, then the conventional relationship between these two individuals would be the only cause that would lead us to conclude that Elçim is a female given name.

The seventh and final chapter of the second novel does not contain given names; however, it is an excellent indicator of the situation in which the nonexistence of the grammatical gender prevents complete understanding of the text as well as its accurate translation (56). If we view this chapter in an independent manner and as a separate story, then it is impossible to translate it accurately. Here, unfortunately, neither the instructions nor the solutions regarding text translations that contain inequivalent lexicon in the aspect of significant categories of linguistic translation theories, defined as realization of formal correspondence, are of much help (Sibinović 2009: 128). On the

contrary, we are faced with a hopeless situation that affects both the reader and the translator.

In the first chapter of the third novel, which does not have any specific title, the writer talks about a character named Kayansu; we can reach conclusions regarding her gender solely based on the information that this character buys for herself "a set of dark red lingerie" (60-61).

In a conversation between the two individuals in the first chapter of the fourth novel titled "The Normal External Life", a businessman named Uçman consults his advisor in connection to bank loans. The advisor's name is Orum and since this is the first introduction of this particular character, it is very difficult to conclude throughout the chapter whether Orum is male or female. Only in the second chapter of the novel can we conclude from the context that Orum is a male character (86-87). This is also confirmed by some available sources (*Kişi Adları Sözlüğü* TDK 2015), whereas others do not mention the gender of the character at all (Aydın 2010: 43). However, it is not uncommon in Turkish language to give traditional male names to female children.

Perhaps the most ambiguous part of the decalogue regarding this issue is the first chapter of the fifth novel titled "The Steps That Lead Towards the Lack of Interest." In this short chapter we are introduced to the protagonist named Tanyüz, whom the writer refers to in the third person, and whose gender is very difficult to determine (107-108). In the continuation of the novel, we learn that Tanyüz is a female character and Özütok, who appears in the following chapters, is male. In some rare, but reliable sources, Tanyüz is a universal name (Aydın 2010: 570); or a male name, but with the explanation that says, "that whose face is coloured with the colors of an early dawn, a young girl with rosy cheeks," which creates an even bigger confusion regarding this otherwise insufficiently specified area (Par 1996: 200).

The name Özil is claimed by some to be a male name (Aydın 2010: 455; *Kişi Adları Sözlüğü* TDK 2015) whereas the name Suay is claimed to be either a female or a universal name (*Kişi Adları Sözlüğü* TDK 2015). Both of these names appear in the

seventh novel, and only after a careful reading of each and every chapter can we conclude that Özil is a male name and Suay a female name (149-177).

The final chapter of the novel does not contain a single given name; it only describes the protagonists and their actions. However, considering the nonexistence of the grammatical gender as well as the fact that in the previous chapters we were introduced with numerous important characters, neither the reader nor the translator can know with certitude which character is described in the chapter (177).

The name Yaşam is not mentioned by most sources; however, the online Dictionary of First Names of the Turkish Linguistic Society as well as Par's dictionary (Par 1996: 230) define it as a universal name. The name is used by the author as a male name, which can be concluded only upon reading the entire novel. Therefore, the sixth chapter of the eighth novel can cause both the insecurity and the need to return to the previous chapters in order to make sure that the author is really describing a male character (198).

In the ninth novel the writer decides to make an even more radical and surrealist approach, so he addresses his ninth and tenth novels as well as his entire decalogue in a numerical fashion. In the ninth novel he does not use given names. Instead, he uses initials, which makes the situation regarding the grammatical gender of the protagonists even more complicated (203-227). The very name of the ninth novel 2200 refers to the year 2200, which is evident only from the title of the first chapter, considering that dates in the Turkish language are not ordinal numbers. This is also a phenomenon that makes translation even more complicated and that together with the used initials constitute the indicator of surrealist and futuristic observations of anthroponymy, accordant to the relations between the genders, which is one of the subjects of this novel.

The fifth chapter of the tenth novel titled "Meticulousness and Attention" consists of the dialogue between Nalyat and Hitaf. In the text there is not any indication that would help us to determine the gender of these two characters (244-245). The

additional difficulty in this chapter is the fact that these names cannot be found in any dictionaries, lexicons, official name lists, or in any other available sources.

The usage of different names without any specifications of the grammatical gender in this novel shows that a large chunk of the novel must be read in order to determine with certitude the grammatical gender of the protagonists, and in that way translate the novel adequately and accurately into Serbian language. This also obliges both the reader and especially the translator who, if he is not a native speaker of Turkish language or if he is not well familiar with the linguistic reality of Turkish language, which is common among Serbian translators who specialize in Turkish, to read most of the chapters in the novel, if not the entire novel, in order to translate it with accuracy.

At the same time, the whole atmosphere of the work, its surrealistic and futuristic nature, its reference to Freudian analyses and attitudes, its usage of given names and initials that make one's understanding of the text more difficult as well as the impression that there is a tendency of overcoming the individuality, requires the utmost attention from the translator, especially regarding his research and usage of available sources that, unfortunately, do not always produce reliable solutions in the field of anthroponymy; therefore, it is necessary to shape the translation of the novel according to its context and its integral work of the decalogue.

The names that are represented in the novel can be divided into well-known names, names of Arabic origin where there is no so misunderstanding regarding the grammatical and natural gender; however, these names are mentioned in very small numbers. Then, there are Turkish names that do not have a gender label; however, one can make a conclusion regarding their gender based on their frequent usage in everyday life, which puts them into the category of well-known names. Finally, there are Turkish names that are used in very small numbers and that may confuse the reader and lead him to believe that the writer is using the phonetic set of Turkish language in order to derive new given names whose meaning and gender either have different explanations in various sources or do not have any available explanation at all, which allows the reader

to have different interpretations of the novel, as long as their interpretations are not determined by words that belong to one of the gender inflections.

Generally speaking, we cannot escape the impression that the author in his sometimes surrealistic work, (un)intentionally coins with linguistic characteristic pertaining to the grammatical gender, which leaves both the reader and the translator in the state of perplexity.

The decalogue, as a result of psychological research, contains certain futuristic aspects that can explain the tendency to try and create neologisms, which are otherwise present in Turkish language as well as in the field of anthroponymy, in the form of devising new names, which is not an unusual phenomenon. The novel represents the proof that Turkish language is suitable for creation of new word combinations and formation of lexemes that can produce new, and until now unheard of, given names.

Conclusion

Whether the theme that we have discussed in this scientific paper is topical is shown by the fact that besides the scientific onomasticons, there is a large number of lexicons and dictionaries of given names that can help the parents when it comes to choosing the name for their newborn. As some of these sources regarding the meaning or the gender of the names as well as their etymology cannot be considered to be completely reliable, the Turkish Linguistic Society felt the need to, apart from all the other scientific dictionaries that they have published, start with the preparation of the Dictionary of First Names. Bearing in mind all the previously mentioned characteristics of Turkish anthroponymy, the conception of this dictionary is quite different to all the previous editions that have been published by this prestigious language institution. Namely, the dictionary, while in its preparational phase, was posted on the official website of this benchmark institution, allowing for the possibility of entering relevant, scientific, and practical suggestions in the process of forming one of the most comprehensive and well-rounded dictionaries in the field of Turkish anthroponymy.

When we take into consideration all the previously mentioned characteristics of the Turkish onomasticon as well as the number of names it contains, we can say with certitude that the Turkish onomasticon is almost unlimited. A large number of lexemes allows us to form a very long list of compounds and derivatives with the help of various derivational suffixes. If we also take into consideration the fact that from the 1980s to the present day around thirty onomasticons have been published, some by public institutions and others by the researchers who specialize in onomastics as well as the fact that the vast majority of names are not repeated in these onomasticons and that some of them contain up to few thousand names, we can conclude with certainty that Turkish language is one of the rare languages where the possibility for the derivation of given names is the most expressed. This represents a particular challenge when it comes to the exploration of their characteristics as well as the transition and the translation of these given names into other languages.

REFERENCES

- AJKUT, Ksenija (2010). „Специфичност турске антропонимије као израз узајамног деловања језика и културе.“ *Научни састанак слависта у Букове дане*, МСЦ 39/1, 307, Београд.
- AKŞAN, Başar (2007). *100*, İstanbul: Kavim Yayınları.
- AYDİL, Erol (2010). *Adlarımız*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- AYKUT, Ksenija (2011). *Kontrastiranje turskog i srpskog jezika*, Beograd.
- GÜLÇÜR, Musa Kâzım (2007). *İsimler Sözlüğü*, İstanbul: Gül Yurdu Yayınları.
- HLEBEC, Boris (1989). *Opšta načela prevođenja*, Beograd.
- JOVANOVIĆ, Mladen (2001). *O prevođenju, Tehnika prevođenja*, Beograd: UNSPS.
- Kişi Adları Sözlüğü*, TDK, 14 July 2015, Web.
- PAMUK, Orhan (2004). *Zovem se Crvena*, Translated by: Ekrem Čaušević and Marta Andrić, Zagreb.
- PAMUK, Orhan (2007). *Zovem se Crvena*, Translated by: Ismar Rešić, Sarajevo.
- PAMUK, Orhan (2006). *Zovem se Crveno*, Translated by: Ivan Panović, Beograd.
- Памук, Орхан (2002). „Моје име Црвени“, Translated by: Реџеп Шкријељ, XVIII, no.71: 5-16. *Писмо*, Београд.
- PAR, Arif Hikmet (1996). *A'dan Z'ye Kadar Türk Adları Sözlüğü*, İstanbul: Serhat Yayınları.
- СИБИНОВИЋ, Миодраг (2009). *Нови живот оригинала*, Београд.
- TEODOSIJEVIĆ, Mirjana (2004). *Turski jezik u svakodnevnoj komunikaciji*, Beograd.
- TOT, Renata (2010). "Osobitosti mađarskog jezika", *Hrvatistika*, 4: 143-148.
- YILMAZ, Levent (2008). *Çocuk İsimleri Sözlüğü, Anne Bana Bir İsim Bul*, İstanbul: Lamia Yayınları.

Makale Geliş | Received: 16.09.2017
Makale Kabul | Accepted: 04.10.2017
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357963

Arif KOLAY

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Dumlupınar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kütahya-Türkiye
Dumlupınar University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Kütahya-Turkey
orcid.org/0000-0002-9315-1208
arif.kolay@dpu.edu.tr

Osmanlı Saray Hayatından Bir Kesit: Ali Akyıldız ve *Mümin ve Müsriř Bir Padişah Kızı Refia Sultan*

Öz

Türkiye’de kadın tarihi çalışmaları her zaman ilgi çeken konular arasında olmuştur. Özellikle çalışma saray kadınları ile alakalı olduğunda daha da ilgi çekici hale gelmektedir. Çünkü eğitilmiş ve üst tabakadan olan bu kişilerin dışarıya kapalı olan durumları her kesimden insanın merakını celbetmektedir. Saray kadınları ile ilgili hikâye ve roman tarzında çok sayıda yayınlar olmasına karşılık akademik anlamda son yıllarda bu konuda çalışmalara ağırlık verildiği görülmektedir. Saray kadınlarının günlük yaşam ve ikili ilişkileri, eğitimleri, evlilikleri gibi pek çok özel konuyu öğrenmek açısından Ali Akyıldız tarafından hazırlanmış olan *Mümin ve Müsriř Bir Padişah Kızı Refia Sultan* kitabı zikredilmeye değer bir incelemedir.

Anahtar Kelimeler: Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsriř Bir Padişah Kızı Refia Sultan*.

A Cross Section from Ottoman Palace Life: Ali Akyıldız and *Mümin ve Müsriř Bir Padişah Kızı Refia Sultan*

Abstract

Women’s historical studies in Turkey have always been among the topics of interest. Especially when the study is related to the palace women it becomes even more interesting. This is because people who are educated and from the upper layers are catering to the curiosity of people from all walks of life. Despite the fact that there are many publications in the style of stories and fiction about the women of the palace, it seems that academic importance has been given to the work in this field in recent years. In order to learn many special topics such as daily life and bilateral relations, education, marriage of the women of the palace, the Book of Refiye Sultan, which is prepared by Ali Akyıldız and is a foolish and pious Sultan, is a worthy study.

Keywords: Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsriř Bir Padişah Kızı Refia Sultan*.

KİTABIN KÜNYESİ: AKYILDIZ, Ali (1998). *Mümin ve Müsriř Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayını, sayfa sayısı 215.

Sultan Abdülmecid'in yedinci çocuğu olarak dünyaya gelen Refia Sultan son derece hazin ve ibretlik bir hayat yaşamıştır. Refia Sultan'ın bu hazinli ve ibretlik hayatı, Prof. Dr. Ali Akyıldız tarafından kitaplaştırılmıştır. Çok sayıda arşiv belgesi ve dönemin gazeteleri ile mevcut literatürden faydalanılarak yapılan bu çalışmayla hem Abdülmecid¹ dönemi saray kadınlarının durumu hem de Refia Sultan'ın hayatı ayrıntılarıyla ele alınmıştır.

Kitap, giriş ve beş bölümden oluşmuştur. Giriş kısmında Abdülmecid dönemi saray kadınları ve saraydaki israflar hakkında genel bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Refia Sultan'ın doğumu, eğitimi ve evliliği; İkinci bölümde Sultanın müsrifliği ve kişilik özellikleri; Üçüncü bölümde hastalığı, tedavi süreci ve yöntemleri ile vefatı; Dördüncü bölümde Sultan sarayı ve hane halkı; Beşinci bölümde de Sultanın mektupları ele alınmıştır. Toplam 215 sayfa olan kitabın sonunda dizin de bulunmaktadır.

Aşağıdaki bilgiler de son derece akıcı ve adeta bir roman tadında kaleme alınan bu kitaptan derlenmiştir.

Refia Sultan'ın Doğumu

Refia Sultan 7 Şubat 1842 Pazar gecesi Beşiktaş Sarayı'nda dünyaya geldi. Annesi Abdülmecid'in çok güzel olan ikinci ikbali Gülcemal Hanım'dı. Gülcemal Hanım, Refia Sultan'dan başka Mehmed Reşad Efendi ile Fatma Sultan'ın da anneleridir. 2 Kasım 1840'da Fatma Sultan'ı doğurunca İkinci İkballeğe, Refia Sultan'ı dünyaya getirdikten sonra Beşinci Kadınefendiliğe ve daha sonra da 14 Ekim 1844'te Şehazade Mehmed Reşad'ın doğumuyla da Dördüncü Kadınefendiliğe yükselmiştir.

¹ Sultan Abdülmecid 25 Nisan 1823'te Beşiktaş Sahilsarayı'nda dünyaya geldi. 31. Osmanlı padişahı ve 110. İslam halifesidir. İkinci Mahmud'un Bezmialem Sultan'dan olan oğludur. Döneminde Tanzimat Fermanı'nı ilan ettirmesiyle meşhurdur. Osmanlı Devleti'nin son dört padişahının (Beşinci Murad, İkinci Abdülhamid, Mehmed Reşad ve Vahdeddin) babasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı sultanları içinde en çok oğlu padişah olan kişi unvanına sahiptir. Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar Türkiye (1074-1990)*, C. II, Ankara 1996, s. 261; Dikkat çeken başka bir özelliği de kadınlara düşkün olmasıydı. Abdülmecid kadınların çokluğu bakımından diğer padişahlar arasında rekor kırmıştı. Döneminde haremdeki kadın ve kızlarının sık sık gezintiye çıkmaları, alışveriş merakları ve buna bağlı olarak da çok fazla borca girmeleri olay oldu. Neredeyse kadınlarına ve kızlarına söz geçiremez hale geldi. M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 2001, s. 139.

Gülcemal Kadınefendi, yakalandığı verem hastalığından sonra 15 Aralık 1851 tarihinde Feriyye Sarayı’nda vefat etmiştir².

Eskiden beri uygulana gelen gelenek üzerine, Sultan’ın doğumu bir hatt-ı hümayun ile saray tarafından hükümet merkezi olan Bâbıali’ye bildirilmiş, hatt-ı hümayun burada vükelâ, ulema ve diğer memurlar huzurunda okunmuş ve hayır dualar edilmiştir. Daha sonra yapılan “rikab resmi” töreni ile başta Sadrazam, şeyhülislam ve diğer devlet adamları padişahın huzuruna çıkıp doğumu tebrik etmişlerdir. Tebrik için gelen devlet adamları da padişah tarafından ödüllendirilmiştir. Refia Sultan’ın doğumunda İstanbul ve çevresinde üç gün beşer vakit top şenlikleri yapılmıştır. Ayrıca doğum hadisesi geceleri de İstanbul’da büyük devlet adamlarının ve memurların konak ve yalılarının, karakolhanelerin ve diğer devlet dairelerinin önlerinde kandiller yakılarak kutlanmıştır.

Padişah çocuklarının doğumunda uygulanan başka bir gelenek de, devrin âlim, şair ve tarihçileri tarafından doğum olayına ebcet hesabıyla tarih düşürülmesiydi. Tarih düşenler şiirlerini öncelikle Babıâli’ye takdim ederler; burada padişaha sunulmaya layık olanlar belirlenir ve saraya gönderilirdi. Padişah da tarih düşen şairlere çeşitli hediyeler verirdi. Bu geleneğe uygun olarak Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi Refia Sultan’ın doğumu için “Doğup Refia Sultan oldu cihan pür-nûr” (1257) tarihini düşmüştür.

Eğitimi

Annesi Gülcemal Kadınefendi, Refia sultan daha dokuz yaşında iken vefat etmesinden sonra babası Sultan Abdülmecid, diğer çocukları gibi Refia Sultan’ın da iyi bir eğitim almasına özen göstermiştir. Yine âdet olduğu üzere okuma yazma çağına gelen sultan ve şehzadeler, bir irade ile yetiştirilmeleri için atanan hocalar nezaretinde derse başlarlardı. Örenle başlanan derslerde genellikle besmeleyi padişah çektirirdi. Refia Sultan da bu geleneğe uygun olarak 20 Eylül 1847 Pazar günü, ablası Fatma, kız

² Gülcemal Kadınefendi’nin sandukası Yeni Camii karşısında bulunan Hatice Turhan Sultan Türbesi’nin iç odasında girişte solda, kızı Refia Sultan’ın sandukasının hemen başucundadır.

kardeşi Cemile Sultan, ağabeyi Mehmed Murad ve kardeşli Abdülhamid ile beraber Haydarpaşa’da yapılan bir törenle Kur’an-ı Kerim öğrenmeye başlamıştır. Eğitimi evlendikten sonra da devam eden Refia Sultan’ın, Fransızca ve Farsça öğrendiği diller arasındadır. Bu derslerden başka iyi bir müzik eğitimi de almıştır. Sultan Abdülmecid, müzik konusunda çocuklarının iyi yetişmesine özen göstermiştir. Bu amaçla Avrupa’dan piyanolar getirtilmiş ve çocuklara ders vermeleri için İtalyan ve Fransız hocalar tutulmuştur. Refia Sultan’ın müzik eğitiminde Fransızca ve Batı müziği gibi dönemin iki moda unsuru açıkça etkili olmuştur.

Evliliği

Osmanlı geleneğinde sultanların evlenecekleri kişiler padişah tarafından seçilirdi. Dolayısıyla bu evlilikler çoğu kez siyasi konjonktür göz önüne alınarak yapılırdı. Yani padişah, gücünden yararlanmak istediği bir paşayla veya bir paşa oğluya, kızını veya yeğenini evlendirirdi. Burada gelin ve damadın birbirini seçme veya reddetme hakkı yoktu. Önceki dönemlerde padişahların sultanları nişanlama yaşı beşiğe kadar inmekteydi. Çocuk yaştaki evliliklerde gelenek olduğu üzere zıf, sultanın buluşma şartına bağlanırdı. Refia Sultan da bu geleneğe uygun olarak daha 13 yaşında iken 22 Şubat 1854 tarihinde babası Sultan Abdülmecid tarafından, halası Âdile Sultan’ın kocası Mehmed Ali Paşa’nın ilk karısından doğma oğlu Edhem Paşa’ya -vakti geldiğinde nikâhları kıyılmak ve düğünleri yapılmak üzere- nişanlandı. Sultanlarla nişanlanan veya evlenen kişilerin rütbeleri de yükseltildi. Bu sebeple damat adaylığının ilanıyla birlikte Edhem Paşa’ya feriklik rütbesi verildi.

Refia Sultan ile Edhem Paşa çiftinin nikâhları, nişandan yaklaşık üç yıl sonra, 23 Nisan 1857’de gelenek üzerine her ikisinin temsilcisi olan vekilleri huzurunda Hırka-i Saadet Odası’nda kıyıldı. Yine âdet olduğu üzere Perşembe günü yapılan muhteşem bir düğün töreni ile evlenen çift, Ortaköy’deki Defterdarburnu Sarayı’na yerleşti³. Sultan

³ Gelinin elbisesi, koyu mavi üzerine sırma inci ve pırlanta çiçeklerle işlenmiş, kenarı sırmalı, incili, dantelli, belden iliklenir üç etekli idi. Geniş yakadan ve kollardan görünen ipek tül gömleğinin yakası, yenleri ince dantelli idi. Ellerinde beyaz eldiven vardı. Ayakkabıları entarisinin renginde uzunca bottu.

evliliklerinde düğünün yedinci günü yedilik denilen törenler yapılır ve bu vesile ile hanedan mensuplarına ve sultanlara çeşitli hediyeler dağıtılırdı. Refa sultan'ın yediliğinde de hediyeler verilmiş ve kız kardeşi Behice Sultan'a bir pırlanta broş hediye edilmiştir. Refia Sultan, pek çok diğer sultan evliliklerinde olduğu gibi, Edhem Paşa ile olan evliliğinden mutlu olmamıştır. Evliliği ile ilgili bir takım sorunları olduğu Sultan'ın kardeşlerine yazdığı mektuplardan anlaşılmaktadır. Edhem Paşa'nın çapkın olması bu mutsuzluğun nedenlerinden birisidir. Hatta bir ara Refia Sultan Edhem Paşa ile olan evliliğin sürmesinden ümidini tamamen kestiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, gerek sultanın hastalığından gerek aralarındaki anlaşmazlıklardan ve diğer problemlerden dolayı Edhem Paşa da bu evlilikten mutlu olmamıştır.

Kişilik Özellikleri

Refia Sultan kaynaklarda “abide ve afife” yani ibadetlerini yerine getiren iffet ve namus sahibi bir insan olarak belirtilmiştir. Ayrıca ölümünden sonra bazı gazetelerde çıkan yazılarda sultan, müşfik ve hayırsever bir kişi olarak da tasvir edilmiştir. Gerçekten de Refia Sultan hassas, ölçülü ve yardımsever birisiydi. Bu kişiliğinin yansımaları çeşitli alanlarda görülmektedir. İstanbul ve ülkenin değişik yerlerinde bulunan din büyüklerinin mezar ve türbelerine çeşitli hediyeler vakfetmiştir. Mesela, Eyyüb el-Ensari Türbesi için bir top çiçek çubuklu şal göndermiş ve bu şal türbeye serilmiştir. Zindankapısı'nda bulunan Cafer Baba Türbesi'ne bir saat hediye etmiştir. Yine üzerinde “Refia binti Abdülmecid Han vakfidır” yazılı iki adet şalı Mekke'deki Hazreti Peygamberin kızı Fatımatü'z-Zehra'nın sandukasına serilmek üzere göndermiştir.

Refia Sultan hizmetinde bulunan ve sarayında çalışan herkese önemli yardımlarda bulunmuştur. Ramazan aylarında maiyetinde bulunan imam, müezzin ve hafızlara büyük ihsanlarda bulunmuştur. Ayrıca sık sık mevlit okutmuş ve mevlithanlara

Duvağı entarisiyle aynı renkte ince bürümcük üzerine, entarisi gibi işlenmişti. Elinin üzerinde mücevher olarak babası Sultan Abdülmecid'in yaptırmış olduğu yüksek taç, gerdanlık, göğüslük, küpe ve bilezik bulunmaktaydı. Gelin telleri altın yaldızlıydı. Sorguç yerine ise gayet ince beyaz tüy takılmıştı. Düğün için satın alınan mücevherlerin değeri 1.163 lira idi.

da hediyeler vermiştir. Yine kendi hizmetinde bulunan ve çırak edilen, yani evlendirilerek saraydan çıkarılan cariyelerine zengin sayılabilecek ölçüde çeyiz takımları hediye etmiştir. Benzer şekilde Medine’de bir ev yaptırıp büyük bir borç altına giren sultanın feraşet hizmet vekili Hafız Ahmed Efendi’ye borçlarını ödeyebilmesi için 250 lira yardımda bulunmuştur.

Refia Sultan’ın hayırseverliği ve yardımları bunlarla sınırlı değildir. Sultan, hayır işi ve yardım hususlarında önüne çıkan fırsatları iyi değerlendirmiştir. Mesela, Karacaahmet’te yöre halkının su ihtiyacının karşılanmasında önemli bir yeri olan bir tulumba yaptırmıştır. Bu tulumba zamanla eskikip bozulunca mahalle halkı susuz kalmış ve daha sonra yine giderleri sultan tarafından karşılanmak üzere tamir edilmiştir. Sık sık Karacaahmet Sultan ve Merkez Efendi türbelerini ziyaret etmiştir.

Refia Sultan’ın cömert kişiliği bayram gibi özel günlerde daha da açık bir şekilde orta çıkmaktaydı. Kurban bayramlarında bazı yakınlarına, hizmetlilerine, cariyelerine, şeyhlere, tekke ve sair yerlere koç ve koyunlar hediye etmiştir. Her sene Muharrem ayının onuncu günü sarayında aşure pişirtip ve dağıttırmiştir. Refia Sultan’ın yaptığı yardımlar ve cömertliği oldukça dikkat çekmiş ve karşılık bulmuştur. Nitekim 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı’nda (93 Harbi) yaralanan askerlere ve savaş sonrası göç ederek yurtlarından ayrılmak zorunda kalan Müslüman muhacirlere yaptığı yardımlardan dolayı II. Abdülhamid tarafından “Şefkat Nişanı” ile taltif edilmiştir. Yardımseverliği karşısında şefkat nişanı ile taltiflendirilen Refia Sultan daha sonra borçlarını kapatabilmek için nişanını Emniyet Sandığı’na rehin bırakmak zorunda kalmıştır.

Bütün bu hayırsever ve cömertliği yanında Refia Sultan aynı zamanda müsrifliği ile de karşımıza çıkmaktadır. Sultan lüksü çok seven birisiydi. 19. Yüzyıl ve özellikle de Sultan Abdülmecid dönemi saray kadınlarının gelirlerinden fazla harcamalar yapması neredeyse bir gelenek halini almıştı. Refia Sultan da bu dönemde yetişmiş ve saraydaki diğer kadınların alış veriş ve moda tutkusundan etkilenmişti. Aslında bu durum, Batıdakilere benzer yeni hayat tarzının bir neticesi ve gereği idi. Nitekim Refia Sultan, bindiği araba ve koşumlarını Paris’ten ısmarlamış, giyim kuşam ihtiyaçlarını ise

Beyoğlu'nun ünlü Fransız dükkânlarından sipariş etmiştir. Fransız üslubundan etkilenilerek yapılan alışverişlerde Fransız markaları tercih edilmiştir. Refia Sultan sarayın ve padişahın o dönemde resmi fotoğrafçısı olan Abdullah Frères ve Vasilaki Kargopoulo'ya resimler çektirmiş; büyük ve küçük boy karakalem ve boyalı resimler yaptırmıştır. Sultan bunlar için de hatırı sayılır derecede yüksek meblağlar ödemiştir.

Sultan, Fransızca öğretmeni Maria Tirard aracılığıyla hem İstanbul'dan hem de Fransa'dan eşya ve elbise sipariş etmiştir. Tirard gibi sarayla iletişimi olan diğer yabancı kadınlar, hem batı kültürünün saray kadınları arasında yayılmasını sağlamış, hem de onları Batı modasını takip etme konusunda adeta tahrik etmiştir. Refia Sultan'ın modayı takip etmesi ve lüks yaşam hevesi onun piyasaya yüksek meblağlarla borçlanmasına neden olmuştur.

Saraydaki diğer kadınlar gibi Refia Sultan'ın da kendisine ve sarayının giderlerine çok rahat yetecek kadar maaş, tahsisat ve tayinatı olmasına rağmen, lüks harcamalar ve israfa para yetiştirmesi mümkün olmamıştır. Bu yüksek miktardaki harcamalardan dolayı bütçesi açık vermiş ve bu yüzden de rehin karşılığı ve yüksek faizle piyasaya borçlanmıştır. Refia Sultan'ın, amcası Sultan Abdülaziz döneminden itibaren borçlandığı kurum ve kişiler arasında Emniyet Sandığı ve Hazine-i Hassa gibi resmi kurumlar ile Galata bankerleri ve diğer bazı sermayedarlar ön sıralarda yer almıştır. Borçlanılan para karşılığında borç değerinin hayli üzerinde mücevherler rehin olarak bırakılmıştır. Bir süre geri ödemeler yapıp rehinler kurtarıldıysa da, borçlanmanın çoğalmasıyla ödemeler gittikçe zorlaşmış ve faizlerle birlikte borçlar daha da artmıştır. Bunların yanında Refia Sultan'ın hastalığının ortaya çıkmasından sonra tedavi giderleri ve ilaç masrafları da borçlarının artmasına neden olmuştur.

Doğal olarak bu borçlanmalar dikkat çeker seviyelere ulaştığında bazı tedbirlerin alınması da kaçınılmaz olmuştur. Nitekim sultanın harcamaları ve müsrifliği sonucunda padişah olan babası duruma el koymak zorunda kalmış ve bu konuda sert tedbirlere başvurulmuştur. Sultan Abdülmecid bir hatt-ı hümayun ile tüccarların saray efradına veresiye mal satmamaları hususunda ikazda bulunmuştur. Böylece sarayın o ana kadar dışarıya yansımayan harcamaları gün yüzüne çıkmıştır.

Sultanın Gayrimenkulleri ve Saray Halkı

Refia Sultan’ın Defterdarburnu Sarayı’nın dışında bir sarayı daha ve Çamlıca’da (Koşuyolu Tophanelioğlu mevki civarında) bulunan bağında yaptırmış olduğu bir köşkü bulunmaktaydı.

Sultan sarayları saray-ı hümayun denilen padişah sarayının adeta küçük bir numunesi gibiydi. Padişah saraylarında bulunan görevliler yaklaşık aynı vazifelerle sultan saraylarında da bulunuyordu. Refia Sultan sarayında da hazinedar usta, çamaşırçı usta, kahveci usta, ibrikdar usta, kilerci usta, kutucu usta, çaşnigir usta, hoca hanım, başağa, başkapıgulamı ağa, lala, arabacıbaşı, kandilci, sultan tavlacıları, sultan kayıkçıları, sultan hademeleri, harem kapıcısı, matbah kapıcısı, kömürcüler, oduncular, tablakârlar, tamiratçı, bekçi başı, harem çöpçüsü, kırk üç kalfa, matbah çöpçüsü, tayin kayıkçısı gibi görevliler bulunmaktaydı. Bunların bir kısmı ortak iş için kullanılırken bir kısmı da sultanın ve eşinin özel hizmetkarlarıydı.

Saraydaki görevlilerin büyük bir kısmının maaşlarının dışında aylık ayni tayinatları da vardı. Yani görevlinin kıdemine, önemine ve büyüklüğüne göre, her ay sabun, astar, şeker, yağ, sünger, süpürge, kahve gibi tüketim maddelerinden belirli miktarlarda tahsisatları vardı. Bunlar her ay kendilerine aynen verilirdi.

Sultanın Hastalığı ve Ölümü

Refia Sultan’ın dertleri mutsuz evlilik ya da borçlarla sınırlı değildi. Çok genç bir yaşta yani 33 yaşında amansız bir hastalığa yakalanmıştı. Günümüzde bu yumurtalık kisti olarak bilinen bir hastalık türü idi. Yumurtalıkları su toplayarak bir kese halini alıyor ve bir balon şeklinde şişiyordu. Zaman zaman yapılan ameliyatlara kese içerisinde biriken su boşaltılıyordu. Tedavisi için Sultan Abdülhamid bizzat ilgilenerken, Avrupa’dan hekimler getirtmiştir. Bu hekimlerin raporlarında belirttiğine göre ameliyatlarda yumurtalıklardan boşaltılan suyun miktarı 13-28 kilogram arasında değişiyordu. Bu ameliyatlara kesin bir çözümden ziyade Sultana geçici bir rahatlama sağlıyordu. Sultan, bu hastalıktan kurtulmak için yerli ve yabancı birçok hekimden 12

ameliyat geçirdi. Bunların yanında sadece tıbbi tedavi yöntemlerine değil geleneksel tedavi yöntemlerine de başvurmuş, maddi çareler yanında manevi yollarla da derdine çare aramıştır. Halvetiliğin Sümbüliye kolunun kurucusu olan Sümbül Efendi gibi büyük İslâm şahsiyetlerinin ruhanîyetlerine sığınarak onlardan yardım dilemiştir. Dertli Sultan tedavi için arayışlarını bu kadarla da sınırlandırmayarak Hazreti Peygamberin ruhanîyetine de müracaat etmiştir. Hazreti Peygambere bir arıza yazmıştır. Yazmış olduğu bu arıza, sultanın içinde bulunduğu ruhi durumunu göstermesi bakımından önemlidir. Buradan sultanın devrin tıbbından ümidini kestiği ve Hazreti Peygamberin şefaatinde başka derdine çare bulamayacağı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Sultan, her ne kadar hatalı olsa da Hazreti Peygamberin merhametinden mahrum kalmayacağını, vücudunu sarmış olan hastalığın ancak Allah'ın yardımı sayesinde giderilebileceğini, Peygamberin manevi olarak hayatta olduğunu belirterek yardım ve şefaatinin istirham etmiştir.

Ancak ne modern ve geleneksel tedavi yolları ne de manevi tedavi yöntemleri sultanı iyileşmesine sebep olmamıştır. Refia Sultan 1875'ten itibaren beş yıl kadar bu hastalıkla savaşıp 4 Ocak 1880 tarihinde vefat etmiştir. Tersane-i Amire'den tahsis edilen bir gemi ile cenazesi sultanın sarayından Sirkeci'ye getirildi. Nizamiye ve zabtiye askerlerinin matem usulüyle yürüdüğü cenaze alayı, bütün vükela, devlet adamları, askeri komutanlar, ilmiye mensupları, şeyhler, Haremeyn halkı ve Mevlevilerden oluşmuştu. Naaşı padişahın iradesi gereği Yeni Cami avlusundaki Hatice Turhan Valide Sultan Türbesi'ne defnedilmiştir. Refia Sultan'ın mezarı türbenin iç odasında girişte soldadır ve hemen başucunda annesi Gülcemal Kadınefendi yatmaktadır.

KAYNAKÇA

AKYILDIZ, Ali (1998). *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayını.

ÖZTUNA, Yılmaz (1996). *Devletler ve Hanedanlar Türkiye (1074-1990)*, C. II, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.

ULUÇAY, M. Çağatay (2001). *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara: TTK Yayını.

MAVİ ATLAS HAKKINDA

Mavi Atlas. Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi (e-ISSN: 2148-5232), kısa adıyla “Mavi Atlas”, elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal/beşerî disiplinler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkı sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

Mavi Atlas, Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur. Dergide yayıma kabul edilen her iki gruptaki eserler de “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarına tâbidir.

Mavi Atlas’taki tüm makaleler “iThenticate” ve/veya “Turnitin” programlarınca taranmakta; ilgili süreçlerin tamamlandığı ve basım kararı alan tüm hakemli yazılar “DOI” numarası almaktadır.

Ayrıntılı bilgi için lütfen dergi sitesindeki ilgili listeleri irdeleyin. Her türlü soru ve dergiye yazı göndermek için e-posta adresi: “gu.maviatlas@gmail.com”.

ABOUT MAVİ ATLAS

Mavi Atlas (e-ISSN: 2148-5232) is an open access and a peer reviewed journal published on-line with the support of the Faculty of Letters at Gümüşhane University. The aim of journal is to provide an academic discussion forum streaming toward the future in order to rethink the actual problems of the current age with a deepening on essential problems and solution proposals considered and deliberated intellectually from past to present within the field of social sciences via internalizing historical background.

Mavi Atlas publishes two volumes in a year. Works accepted by the journal is to be in the field of social sciences/humanities, and can be classified in two different groups. The first group includes “Research Articles”. The second group papers includes “Translations”, “Book Reviews”, “Discussions,” “Conversations,” “Seminar Papers,” and “News.” All papers published by *Mavi Atlas* are made freely accessible on-line immediately upon publication, without subscription charges or registration barriers.

All the articles in *Mavi Atlas* are searched in “iThenticate” or “Turnitin” and all refereed articles that have completed related processes and entitled to be published gets “DOI” number.

For more information, please visit related sections of this site. Sending paper and all related questions, please use our e-mail “gu.maviatlas@gmail.com.”

MAVİ ATLAS: YAYIN İLKELERİ

1. *Mavi Atlas*. *Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-ISSN: 2148-5232), Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak sosyal bilimler alanına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.

3. Dergiye Türkçe ve İngilizce dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan “Çeviri” türündeki eserler, “Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir.

4.1. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

4.2. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makaleleri” daha önce bir başka dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olmalıdır.

4.3. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır.

4.4. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Araştırma Makalesi” türündeki eserler en az iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki “Hakem”in de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğ erinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir.

4.5. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

4.6. Dergiye gönderilecek “Çeviri” türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

4.7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

5. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin görüşünü yansıtmaz.

6. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

7. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Mavi Atlas* dergisine devredilmiş kabul edilir. Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir.

8. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

MAVİ ATLAS: PUBLICATION PRINCIPLES

1. *Mavi Atlas. Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters* (e-ISSN: 2148-5232) is published online twice a year (*Spring and Fall*).

2. The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. Manuscripts in Turkish and English are accepted. (This matter is applied for the manuscripts in first group mentioned in “2nd Matter”. Manuscripts in second group in same matter must be Turkish. Besides, manuscripts of “Translation” category in given matter can be published in both target and source language according to the opinions of “Editorial board”).

4. All manuscripts sent to the Journal are examined by “Editorial Board” in terms of primarily content, writing guidelines and other aspects.

4.1. The manuscripts in the categories of “Research Paper” that are sent to the Journal have to get “Abstract” and “Keywords” in Turkish and English respectively (This matter is not applied to manuscripts in the category of Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” and “News” necessarily).

4.2. The manuscripts in the category of “Research Paper” that are sent to the Journal must be original, unpublished and cannot be submitted simultaneously for publication elsewhere.

4.3. Blind referee system is applied to the manuscripts in the categories of “Research Paper”.

4.4. “Research Papers” those are suitable for “Publication Principles” are evaluated by at least two referees. Favourable reports of two referees are necessary so that such manuscripts can be accepted for publication. In case one of the reports is favourable and the other is unfavourable, relevant manuscript is sent to a third referee. “Editorial Board” decides approval or rejection of manuscript in accordance with report from third referee.

4.5. Whether manuscripts in the form of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation”, “Conference and Seminar Papers” and “News” which is complying with “Publication Principles” will be published or not depends on reports of at least two members of “Editorial Board”.

4.6. Copyright problems of “Translation” manuscripts must be resolved by translator(s) and Faculty of Letters of Gümüşhane University is not a party of this matter in some way or another.

4.7. After the process mentioned above is completed, “Editorial Board” decides whether the manuscripts will be published as they are or after partially being edited. Results are sent to author(s). Manuscripts demanded for further revision should be delivered in a month at the latest.

5. Legal liability of manuscripts published in the Journal completely belongs to author(s) and opinions defended do not represent Faculty of Letters of Gümüşhane University.

6. No payments are made to the author(s) for published manuscripts.

7. Copyright of published manuscripts, whether declared or not, is accepted to be transferred to *Mavi Atlas*. This matter also shows that authors accept the rules of *Open Journal Systems*.

8. Citation is allowed provided that reference of journal is given.

MAVİ ATLAS: YAZAR REHBERİ

1. BAŞVURU

Mavi Atlas'a gönderilecek eserler için e-posta adresi: gu.maviatlas@gmail.com.

2. ESER TÜRLERİ

Mavi Atlas'ta yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.

3. DİL VE ANLATIM

Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları açısından “Türk Dil Kurumu”nun yürürlükteki “Yazım Kılavuzu”na uygun olması gerekir.

4. SAYFA DÜZENİ

Sayfa Yapısı

- Genel sayfa yapısı “A4” formatında, sağ ve soldan “3 cm,” üst ve alt kenarlardan “4 cm” boşluk bırakılarak hazırlanır.

İlk Sayfa

- “Yazar Bilgileri” sağa yaslı şekilde verilmeli ve alt alta gelecek şekilde şu sırayı takip etmelidir: Yazar Ad ve Soyadı, Unvan, Kurum, E-Posta.
- “Başlık” büyük harflerle ve bold stil, Times New Roman 12 punto olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır.
- “Öz” ortalama 150 kelimedenden oluşmalı ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalı; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Özet içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır.
- “Anahtar Kelimeler”, “Öz”ün hemen altında yer almalı ve en az üç, en çok beş tane anahtar kelime verilmeli; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır.

Ana Metin

- “Metin” MS Word programında Times New Roman 12 punto karakteriyle, paragraf başı ilk satır, 1.5 satır aralıklı, her paragraftan sonra “6 pt” boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır (Transkripsiyonlu metinlerde farklı fontlar kullanılabilir).
- “Blok Alıntılar” Times New Roman 11 punto karakteriyle, paragraf başı girintisiz, tek satır aralıklı, sağ ve soldan “1,2 cm” girintili, her paragraftan önce ve sonra “12 pt” boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır.

Şekiller ve Tablolar

- Tablo ve şekil başlıkları, tablo ve şekillerin üzerinde numaralandırılarak “Times New Roman 11 punto” karakteriyle yazılmalıdır. Tablo içi yazım karakteri “Times New Roman 10 punto” olmalıdır. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmadan metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgünce yerleştirilmelidir. Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşınmalıdır. Gerekğinde tablo ve şekiller, ekler bölümü oluşturularak kaynaklardan önce gelecek şekilde de metne yerleştirilebilir. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlar veya

kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında yer almalı, bunların varsa kaynaklarına metin içi atıf kurallarına uygun olarak yer verilmelidir.

Resimler

- Yayına konulacak resimler, profesyonel nitelikte ve JPEG formatında olmalıdır. Ayrıca şekiller ve tablolar için verilen kurallara uyulmalıdır.

5. KAYNAKÇA HAZIRLAMA VE REFERANS VERME

KİTAP (Çeviriler Dahil)

Tek Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Tek Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Demir 2000: 35

İki Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

İki Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Çok Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- GÖKDOĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Çok Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Türkçe Sözlük: 115

Eski El Yazması (Kaynakça Hazırlarken)

- LEBİB-İ ÂMİDİ. *Dîvân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

Eski El Yazması (Referans Verirken)

- Dîvân-ı Lebîb 382: 15b-16a

KİTAP BÖLÜMÜ (Derleme ve Çeviri Kitap içindeki bölümler, Ansiklopedi Maddesi, Basılmış Bildiri vb. dahil)

Kaynakça Hazırlarken

- KUÇURADI, İonna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafizik’in Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı’da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Referans Verirken

- Kuçuradi 1999: 34

MAKALE (Çeviri Makaleler, Derleme Kitap içindeki Makaleler vb. dahil)

Kaynakça Hazırlarken

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Referans Verirken

- Friedman 2002: 181

TEZLER

Kaynakça Hazırlarken

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Referans Verirken

- Kovanlıkaya 2002: 78

ON-LINE KAYNAKLAR

Kaynakça Hazırlarken

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vicdanda-tasimak-.html>).

Referans Verirken

- Nisan 2014

MAVİ ATLAS: AUTHOR GUIDELINES

1. SUBMISSION

Submit your manuscripts to the e-mail address of *Mavi Atlas*: “gu.maviatlas@gmail.com.”

2. GENRES

The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences/humanities and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. LANGUAGE AND EXPRESSION

Papers written in Turkish should be in accordance with “Spelling Dictionary “of “Turkish Language Association”.

4. PAGE LAYOUT

Paper Framework

- General page structure is prepared in A4 format with 3 cm from right and left margin 4 cm from top and bottom margin.

First page

- “Author information” should be aligned to right margin and follow this order one under the other; Name and Surname, Title, Institution, E-Mail.
- “Title” should be written in the centre with capital letters and bold style, Times New Roman 12 type size.
- “Abstract” should consist of an average of 150 words and briefly present the topic. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins. The abstract should not contain abbreviations or references, chart or figures etc.
- “Key Words” should be under the abstract and include at least 3 and most 5 words. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins.

Text

- “Text” should be prepared in MS Word programme with Times News Roman 12 type size, first line indented, 1.5 paragraph spacing and 6pt space after each paragraph and it should be justified between margins.
- “Block Quotations” should be prepared with Times News Roman 10 type, unindented paragraph, and one space, 1.2 cm indented from right and left and 12pt space before and after each paragraph and should be justified between margins.

Tables and Figures

- Titles of tables and figures should be written with Times New Roman 11 type size by being numbered above tables and figures. Type size in tables should be Times New Roman 10. Prepared tables and figures should be placed in text properly without exceeding paper size. Every table should have table number and title. When needed, tables and figures can be placed before resources by creating appendix part. Explanatory footnotes or abbreviations should be placed under tables and figures.

Pictures

- Pictures in publication should be professional and in JPEG format. Also rules for tables and figures should be obeyed.

5. REFERENCES

BOOKS (Including Translations)

Books with One Author (Works Cited)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Books with One Author (Parenthetical Note)

- Demir 2000: 35

Books with Two Authors (Works Cited)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

Books with Two Authors (Parenthetical Note)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Books with More Than Three Authors (Works Cited)

- GÖKDÖĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Books with More Than Three Authors (Parenthetical Note)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Books of Legal Entity (Works Cited)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Books of Legal Entity (Parenthetical Note)

- Türkçe Sözlük: 115

Codex – Handwritten Manuscripts (Works Cited)

- LEBÎB-İ ÂMİDÎ. *Dîvân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

Codex – Handwritten Manuscripts (Parenthetical Note)

- Dîvân-ı Lebîb 382: 15b-16a

BOOK CHAPTERS etc.

Works Cited

- KUÇURADI, Ionna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafiziğin Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı'da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Parenthetical Note

- Kuçuradi 1999: 34

ARTICLES (Including Translations etc.)

Works Cited

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Parenthetical Note

- Friedman 2002: 181

THESIS

Works Cited

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Unpublished PhD Thesis), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Parenthetical Note

- Kovanlıkaya 2002: 78

ON-LINE SOURCES

Works Cited

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vicdanda-tasimak-.html>).

Parenthetical Note

- Nisan 2014