

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

77

Kamu Yönetimine Postmodern Müdahaleler
Postmodern Interferences to Public Administration

Barış AYDIN

101

Psikoloji Bölümü Öğrencileri ile Tarih ve Edebiyat Bölümü Öğrencileri Arasında
Ruhsal Bozukluklara İlişkin Tutum ve İnançların Karşılaştırılması
*Comparison of Attitudes and Beliefs About Mental Disorders Between Psychology
Department Students and History and Literature Department Students*

Elmas Merve MALAS, İsmet KIRPINAR

115

Bir Medeniyet Tasavvuru Olarak Kurucu Hint Metinleri
Constituent Indian Texts as a Civilization Concept

Turgay OVALI

135

Osmanlı Taşra Örgütlenmesi ve Bu Örgütlerin Ortaklıkçı Demokrasi Sistem ile Benzerlikleri
Ottoman Local Assemblies and Consociational Democracy

Seda KAYA

147

Osmanlı "Bilim Özürlü" Müydü?
Was the Ottoman Science Defective?

Mihriban ŞENSES



İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF
CIVILIZATION
STUDIES

Cilt: 4 Sayı: 2 Yıl: 2019 Aralık
Volume: 4 Issue: 2 Year: 2019 December
ISSN: 2148-1652 e-ISSN: 2636-8374

Uluslararası Hakemli Dergi

International Peer-Reviewed Journal



MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES

Sahibi / Owner

İstanbul Medeniyet Üniversitesi adına
on behalf of the Istanbul Medeniyet University
Prof. Dr. Gülfeffin ÇELİK, Rektör / Rector

Editörler / Editors

Prof. Dr. Hamza ATEŞ (Baş Editör)
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
hamza.ates@medeniyet.edu.tr

Arş. Gör. Gökçe GÖK
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
gokce.gok@medeniyet.edu.tr

Dizgi ve Mizanpaj / Layout Editor

Arş. Gör. Gökçe GÖK
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
gokce.gok@medeniyet.edu.tr

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Managing Editor
Dr. Öğr. Üyesi Murat TUMAY
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
murat.tumay@medeniyet.edu.tr

Sekreterya

Secretariat
Arş. Gör. Gökçe GÖK
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
journalmdn@medeniyet.edu.tr

İletişim / Correspondence

Telefon/Phone: +90 216 280 34 81
Faks/Fax: +90 216 280 34 95
Adres/Address: Medeniyet Araştırmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi
Mahir İz Caddesi No:17/1 Altunizade,
Üsküdar/İstanbul.
journalmdn@medeniyet.edu.tr
http://dergipark.gov.tr/mad

Cilt / Volume : 4

Sayı / Issue : 2

Yıl / Year : Aralık/December 2019

ISSN : 2148 - 1652

e-ISSN : 2636 - 8374

Copyright © Aralık / December 2019

Medeniyet Araştırmaları Dergisi (MAD)

Journal of Civilization Studies

• İstanbul Medeniyet Üniversitesi'ne bağlı Medeniyet Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (İSMAM) bünyesinde çıkarılmaktadır. Yılda 2 kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Türkçe ve İngilizce dillerinde kamu yönetimi, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme, ekonometri, finans, maliye, sosyoloji ve felsefe alanlarında çalışmalara yer veren elektronik bir dergidir. Dergi özgün araştırma makalesi, derleme makale, kitap incelemesi ve yorumlar yayımlar. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın/telif haklarının dergiye ait olduğu yazar tarafından kabul edilir. Dergide yayımlanan makalelerin dil, etik, yasal ve bilimsel sorumluluğu yazara aittir. Makaleler kaynak gösterilmeden kullanılamaz. Tüm hakları saklıdır.

• *Journal of Civilization Studies is published on behalf of the Center for Civilization Studies (ISMAM) of Istanbul Medeniyet University. The journal is an international peer-reviewed journal published semiannually. Areas covered include public administration, political science, international relations, economics, business, econometrics, finance, sociology and philosophy. The journal publishes original research articles, review articles, book reviews and commentaries in Turkish and English languages. The copyright of the manuscripts published in the journal belongs to the journal. The author agrees to transfer all copyrights of the manuscript which has been approved to be published in the journal. The author accepts full responsibility for the article. The views in the manuscripts published in the journal are personal views of the authors, and do not represent the official views of the journal. All rights reserved.*

İndeksler / Indexing

- SOBIAD
- BASE (Bielefeld Academic Search Engine)
- Google Scholar
- idealonline
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
- ResearchBib
- Eurasian Scientific Journal Index
- CiteFactor



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE
ARAŞTIRMA MERKEZİ

MEDENİYET
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

*ISTANBUL MEDENİYET UNIVERSITY
CENTER FOR CIVILIZATION STUDIES
JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES*

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 2

Yıl / Year: 2019

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

- Kamu Yönetimine Postmodern Müdahaleler
Postmodern Interferences to Public Administration
Barış AYDIN 77-99
- Psikoloji Bölümü Öğrencileri ile Tarih ve Edebiyat Bölümü Öğrencileri Arasında Ruhsal Bozukluklara İlişkin Tutum ve İnançların Karşılaştırılması
Comparison of Attitudes and Beliefs About Mental Disorders Between Psychology Department Students and History and Literature Department Students
Elmas Merve MALAS, İsmet KIRPINAR 101-114
- Bir Medeniyet Tasavvuru Olarak Kurucu Hint Metinleri
Constituent Indian Texts as a Civilization Concept
Turgay OVALI 115-134
- Osmanlı Taşra Örgütlenmesi ve Bu Örgütlerin Ortaklıkçı Demokrasi Sistem ile Benzerlikleri
Ottoman Local Assemblies and Consociational Democracy
Seda KAYA 135-145
- Osmanlı “Bilim Özürlü” Müydü?
Was the Ottoman Science Defective?
Mihriban ŞENSES 147-159

Yayın Politikası ve Yazım Kuralları

- Yayın Politikası**
Editorial Principles 160
- Yazım Kuralları**
Spelling Order 161

MEDENİYET ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
DANIŞMA KURULU
JOURNAL OF CIVILIZATION STUDIES
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdelwahab El
AFFENDI
(*University of Westminster*)
Prof. Dr. Ahmet İNAM
(*Orta Doğu Teknik*
Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KALA
(*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet KAVAS
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet NOHUTÇU
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ali FARAZMAND
(*Florida Atlantic University*)
Prof. Dr. Anthony PAGDEN
(*UCLA*)
Yrd. Doç. Dr. Ayesha HANIF
(*University of Punjab*)
Prof. Dr. Ayşegül MENGİ
(*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bedri GENCER
(*Yıldız Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Birol AKGÜN
(*Türkiye Maarif Vakfı Başkanı*)
Prof. Dr. Brett BOWDEN
(*University of Western Sydney*)
Prof. Dr. Burhan KÖROĞLU
(*Bahçeşehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Burhanettin DURAN
(*SETA Genel Koordinatörü*)
Prof. Dr. Bünyamin
ÖZGÜLTEKİN
(*Altınbaş Üniversitesi*)
Prof. Dr. Carter V. FINDLEY
(*Ohio State University*)
Prof. Dr. Prof. Dr. Cemal
KAFADAR
(*Harvard University*)
Prof. Dr. Cemil AYDIN
(*George Mason University*)
Prof. Dr. Cemal KAFADAR
(*Harvard University*)
Prof. Dr. Cemil AYDIN
(*George Mason University*)

Prof. Dr. Emilio Gonzales FERRIN
(*The University of Seville*)
Prof. Dr. Engin AKARLI
(*İstanbul Şehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Fatih ANDI
(*Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi*)
Prof. Dr. Fazıl Önder SÖNMEZ
(*Boğaziçi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülfettin ÇELİK
(*YÖK Denetim Kurulu Başkanı*)
Prof. Dr. Gülrü NECİPOĞLU
(*Harvard University*)
Yrd. Doç. Dr. Hafez Md. Masudur RAHMA
(*Dhaka University*)
Prof. Dr. Hakan POYRAZ
(*Mimar Sinan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hamza ATEŞ
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hasan YAZICI
(*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hayrünnisa ALAN
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsenbike TOGAN
(*Boğaziçi Üniversitesi*)
Prof. Dr. İshak ARSLAN
(*İstanbul Şehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail KARA
(*İstanbul Şehir Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Jafar MORVARID
(*Ferdowsi University Of Mashhad*)
Prof. Dr. Kenan AYDIN
(*Yıldız Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Akif AYDIN
(*Medipol Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet Ali DOĞAN
(*İstanbul Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR
(*Yeditepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet BULUT
(*Sebahattin Zaim Üniversitesi*)
Dr. Mehmet GENÇ
(*İstanbul Şehir Üniversitesi*)

Prof. Dr. Mehmet İPŞİRLİ
(*İstanbul Şehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mirosljub JEVTIC
(*University of Belgrade*)
Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa SAMASTI
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Nataliya VELİKAYA
(*Russian State University for The*
Humanities)
Prof. Dr. Nazif SHAHRANI
(*Indiana University*)
Prof. Dr. Nihat ERDOĞMUŞ
(*Yıldız Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman BAKAR
(*Unb University Of Brunei*)
Prof. Dr. Osman Faruk AKYOL
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ömer TORLAK
(*Rekabet Kurumu Başkanı*)
Prof. Dr. Sadettin ÖKTEN
(*İstanbul Şehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Salih KUŞLUVAN
(*İstanbul Medeniyet Üniversitesi*)
Dr. Süha Taji AL-FARUKI
(*University of Exeter*)
Prof. Dr. Taha ABDURRAHMAN
(*Muhammad V University*)
Prof. Dr. Ümit MERİÇ
Prof. Dr. Weiming TU
(*Harvard University*)
Prof. Dr. Yılmaz BİNGÖL
(*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yılmaz ÖZAKPINAR
(*İstanbul Arel Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yusuf BALCI
(*İstanbul Üniversitesi*)

BU SAYININ HAKEM KURULU
REFEREE LIST OF THE ISSUE

Bu derginin yayımlanmasında emeği olan kıymetli hakemlerimize ilgi ve desteklerinden dolayı teŖekkür eder, saygılarımızı sunarız. Derginin benimsediği çift taraflı kör hakemlik sistemi gereğince dergi sayılarında hakem listesi yayımlanmamaktadır. Talep edilmesi halinde, hakem olarak dergiye katkı sağlanıldığına iliŖkin yazılı bir belge hakemlere verilebilir.

We are very grateful to the referees for their evaluation of the manuscripts and constructive criticisms. Due to the double-blind peer review system adopted by the journal, the list of referees is not published in the journal issues. Upon request, a written document confirming the contribution to the journal as an referee may be submitted to the referees.

Derleme Makale
Review Article

KAMU YÖNETİMİNE POSTMODERN MÜDAHALELER

Barış AYDIN*

Öz: Günümüze kadarki en mühim eleştiriyi postmodernizm esinli teorik-pratik idare yaklaşımlarından alan kamu yönetimi disiplini, modern dönemin ürünü olarak bu süreçten fazlasıyla etkilenmiştir. Bu eleştiriler çoğunlukla disiplini var eden teorik öncüllerden pratiklerine varıncaya kadar temellerini tehdit edecek boyuta varmıştır. Keşif kolu mahiyetindeki Minnowbrook Konferansı, PAT-Net Sempozyumu ve Blacksburg Manifestosu metinleri ile Fox & Miller, David Farmer gibi öncü isimler, kamu yönetiminin modern parametrelerinin çağın çokkimlikli toplumlarına yanıt veremediğini dile getirmişlerdir. Bu metin ve isimler, mezkûr çoğulculuğun sevk ve idaresi için söylem kuramları ve dilin sosyal hayatı kurmadaki katkısına dikkat çekmişlerdir. Böylelikle modernizmin objektif, deterministik ve hiyerarşik kamu sahası anlayışı gözden düşmüş ve verimlilik, araçsal rasyonalite ve ölçülebilirlik gibi diğer modern konvansiyonlar da eleştirel bir yeniden değerlendirmeden geçirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Söylem Kuramları, Dilsel Dönüş, Postmodernizm, Modernite Krizi, Kamu Yönetimi.

POSTMODERN INTERFERENCES TO PUBLIC ADMINISTRATION

Abstract: *The discipline of public administration, which has taken the most important criticism of the past to the present from the theoretical and practical management approaches inspired by postmodernism, has been greatly influenced by this process as the product of the modern era. These criticisms have often come to the point of threatening the foundations of the discipline from the existing theoretical premises to their practice. Vanguard qualified Minnowbrook Conference, The PAT-Net Symposium and the Blacksburg Manifesto, as well as pioneer names such as Fox & Miller and David Farmer, have stated that the modern parameters of public administration have not been able to respond to the multi-identity societies of the age. These texts and names pointed to the discourse theories and the contribution of the language in establishing social life for the referral and management of pluralism. Thus, the objective, deterministic and hierarchical public sphere understanding of modernism has been discredited and other modern conventions such as productivity, instrumental rationality and measurability have been critically reevaluated.*

Keywords: *Discourse Theories, Linguistic Turn, Postmodernism, Crisis of Modernity, Public Administration.*

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. e-mail: barisaydin@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2629-5228

“Dünyalardan sadece birinde yaşıyoruz; bizimkide.”
B. Groethuysen’den aktaran (Moles, 2012: 17)

I. Giriş

Kamu yönetimine yönelik bugüne kadarki en dikkate değer teorik-pratik eleştiri, postmodernizm ve onun türevleri olan muhtelif idare yaklaşımları tarafından icra edilmiştir. Sosyal bilimlerin çoğuna benzer biçimde 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına tekabül eden tarihsel kesitte moderniteden neşet eden yaklaşımların bir evladı olarak doğan kamu yönetimi, teorik varsayımlarından, bilgi sahasının baz aldığı müştereklerine varıncaya kadar ilk defa bu çapta bir karşı koyuşun muhatabı olmuştur. Bundan sebep tarihin alabildiğine hızlı aktığı şu ahir zamanlarda disiplinin kendini mümkün kılan koşulları yeniden tanımlaması ve cari kimlik krizine bir çözüm üretmesi gerekliliği doğmuştur. Sadece disiplinin değil hayata dair modern kavrayış ve tavır alışların da benzer bir taarruz altında olduğu dikkate alındığında bu gereklilik daha da sarahat kazanacaktır. Ortada öyle bir manzara vardır ki; sanki üzerinde oturlan halı alttan kayıp gitmiş ya da o halı üzerinde durduğu zeminden artık aşağıyı görmenin hayli zorlaştığı çapta uçuşa geçmiş ve bu halin müteessirleri yeni durumun ontolojisini tesis etmek ve ortaya çıkan yeni dil ve grameri söz dağarcıklarına katmak maksadıyla çaresizce debelenip durmaktadır. Her ne kadar bu iki mefhum arasında şunun bitişi, onun başlangıcı şeklinde net bir tarihlendirmeye gidilemeye de cari durumda bir nebülözün varlığından ve bunun yarattığı sarsıcı etkilerden bahsetmek ziyadesiyle mümkündür.

Tüm şerh ve hiddetli eleştirilere karşın modernliğin postmodern tenkidi, hali hazırdaki sosyal hayat ve mana dünyasını değerlendirmede ciddi anlamda işe yarar bir teorik bagaj ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan, mezkûr postmodern mühimmatı modernizmin az daha allı pullu deyişlerle estetize hale getirilmiş, incelikli olsa da ziyadesiyle ağzı kalabalık -ki postmodernist eleştirin bu gibi biçimleri de yok değildir- münevver hezeyanlarından müteşekkil addedip kâfi ilgiden yoksun bırakmak, taammüden görmezden gelmenin de ötesinde mevcut kriz haline derinlikli bir cevap üretme imkanına katkı yapacak teorik malzemeye de yüz çevirmek demek olacaktır. Çığırından çıkmış şu zamanlarda hayli çoğalan bilgi ve anlam bağlamlarının gerekli sarahatte bir çözümlemesini ortaya koymak amacına matuf olarak şimdi lazım gelen şey, tam da böylesi ya da bunların hepsini kapsayan teorik takım çantasından mümkün olduğunca istifade etmek hatta bunları kendi bünyesine katma gayretinde olmaktır. Bu çalışma da postmodernizm ve modernizm arasında çoğunlukla karşıtlık ama yer yer de belli bir devamlılık ve usta-çırak ilişkisi misali bir sürdürücülük rabitası olduğu şeklindeki analizlere pek takılmadan onların aktüel duruma etkilerine ve kamu yönetimi disiplininde yarattığı aksisedalara odaklanmak gayretindedir. Yine bu literatür taraması, ilkin modernizmin muhtevasına ve kamu yönetimi nezdinde cisimleşmelerine, sonra postmodernizmin ihtivasına ve kamu yönetimi nazarında ifade ettiklerine değinmek, mevzunun hülasası için de postmodernizme yönelik eleştiri ve şerhlere tüketici olmaktan çok seçmeci bir bakış atmak maksadındadır.

II. Modernizm ve Kamu Yönetimindeki Yansımaları

A. Modernizm Nedir?

Eskilerde Latince *modernus* sözcüğüyle dönemin Hıristiyan Roma'sını pagan geçmişinden ayırmak amacıyla Hıristiyanlığa özgülenerak kullanılan modern mefhumu (Habermas, 1994: 31), zaman içerisinde türlü anlam değişim ve kaymalarına uğrayarak günümüzde yeni, asri, çağdaş ya da güncel olana tekabül eden her şeyi kapsayan şemsiye mefhum mahiyetine bürünmüştür. Yeni olanın eskiye göre muteber olduğu, yani “yeni denen şeyin nasıl olup da kimi insan topluluklarında (burada anlamamız gereken Batı toplumu) başat değer haline geldiği” sorusuna odaklanmak (Yılmaz, 2010: 10) modernliğin bugüne kadar giderek artan bir hızda tüm toplumsal yaşam ve anlam dünyasını kolonize etmesinin de ipuçlarını verecektir. Dolayısıyla kendinden önceki Orta Çağın dünya ve evren tasavvuruna esaslı bir karşı koyuşun ürünü olan bu mefhum, 15. yüzyıldan 19. yüzyıla varıncaya kadar bilhassa Batıda belli bir dünya görüşü ve evren telakkisini ifade eden modernizmi vücuda getirmiştir (Yıldırım, 2010: 705). Bir başka deyişle modernizm, Orta Çağın dünya ve evrene ilişkin insan bilgisini pek de önemsemeyen, Tanrı kelamını toplumsal yaşamın temeli addeden ve ilahi kudret ile otoritenin dünyadaki mütecessis hali olarak kiliseyi, kralı ya da feodal lordları siyasal alanın ve dahi bütün toplumsal yaşamın asli sahibi ve temel kurucu öğesi belleyen yaklaşımına karşı insani bilginin sosyal hayatı kavrama ve anlamlandırmada temel ölçüt olduğu, sözleşme teorilerinde müşahade edilebilecek şekliyle iktidar ve otoritenin menşeinin soyut da olsa halka telif edildiği dünyevi bir epistemolojik gramer yaratmıştır.

Evreni adeta bir saat düzeni ve dakikliğinde işleyen “dev bir kozmik otomat” olarak ifade eden Newton mekaniği ve Laplace'ın evrensel mekaniği, evreni ve dünyayı tanrının denetiminde, onun izin verdiğince insanî anlamaya açık, sonlu ve her zerresinde tanrısal özün tecessüm ettiği ve insanın ancak tanrısal hikmetin bu mütecessim hali olan “Dünya Kitabı”nı yine tanrısal sözün hükmüyle eda edebildiği bir durumdan çıkarmış (Jeanniere, 1994: 17) ve insanın dünyayı anlama ve anlamlandırma yolculuğunda onu muazzam bir özgüven halesiyle donatmıştır. Bu donanımı mümkün kılan tarihsel koşullar, Abel Jeanniere'in tasnifiyle, Newton ve Laplace'da ifade bulan *Bilimsel Devrim*, demokrasinin devletin tek muteber, rasyonel biçimi olarak belirişi ve iktidarın kaynağının yere inip halka özgülmesi anlamına gelen *Siyasal Devrim*, dünyaya ilişkin seküler kavrayışın zamanla kökleştiği bir düşünce devrimini, Aydınlanma ile pozitivizmde mantıksal şahikasına ulaşan düşüncenin laikleşmesi ve hayatın tüm veçhelerindeki kıstasların akılcılaştırılmasında tezahür eden *Kültürel Devrim* ve son olarak teknik ile endüstriyel gelişmenin insanla doğa arasındaki aracı konumundan giderek özerk bir yapıya bürünmesi ve böylelikle emeğin tüm bu süreçlerden soyutlanmasıyla karakterize olan *Endüstriyel Devrim* olarak dört başlık halinde düşünölmüştür (Jeanniere, 1994: 17-21).

Bir başka açıdan modernizm yine benzer bir tarihsel dönemleştirmeyeyle 16. yüzyıldan 18. yüzyıla değin kişilerin modern hayat örüntüleriyle yeni yeni temas ettiği ve onları anlamlandırmaya çalıştığı bir *alışma evresi*, Fransız Devrimi ve artçlarıyla baş gösterip tüm 19. yüzyılı kat eden toplumsal hareketlilikler sonucu sınırları alabildiğine genişleyen kitlesel bir kamunun zuhur ettiği *devrimci evre* ve 20. yüzyılda doruk noktasına varan ve 1970'lere

kadar hükmünü sürdüren modernleşme sürecinin artık dünyanın tamamını kendine tabi kılıp hayatın bir çok farklı mecrasında ciddi başarılar kaydettiği *son evre* şeklinde de ifade edilebilmektedir (Berman, 1992: 44). Yine Berman'ın dillendirdiği gibi modernliğin her ne kadar şimdiki değin kitleler nezdinde kadime ve geleneksele dair radikal bir tehditmişçesine algılansa da yaklaşık beş yüz yıllık nev-i şahsına münhasır bir birikim ve gelenek oluşturduğunu söylemek mümkündür (Berman, 2013: 28).

Bu tarihsel tasniflerin yanı sıra ortaya koyduğu evren tahayyülü ve bilme yaklaşımıyla modernizmin dünyaya dair bilmelerinin insanın akli melekelerinin ve tasnif yetisinin uzantısında olduğuna ilişkin müthiş bir özgüveni tetikleyen ve bu yolla muazzam bir gözlemlenebilir düzenliliği haiz evrenin geleceğine yönelik çıkarımlarda bulunulabileceği inancını harlayan bakışı, dünyanın ve evrenin bilgisinin imal ve icadını kendine hak gören, kendinden menkul bir evrenselciliği muhkem kılmıştır. Bir diğer deyişle gözlemlenebilir ve deney yoluyla ulaşılabilecek bilimsel bilgiye cevaz veren doğa kavramsallaştırması, modernizmin sınırlarının tedricen genişlemesinde kilit rol oynamıştır. Evrensel olarak geçerli bilginin sahibini dünya-tarihsel iktidarın da sahibi halesiyle donatan bu yaklaşım, toplumsal hayatın tümüne şamil bir özgürleşme hedefine angaje, en azından asimptotik bir muhtemel ufuk olarak ona bağlı bir modernist ereğin kendisinin de mümkünlük koşullarını akamete uğratmış, eskiye rahmet okutan çapta totaliter toplumsal düzenlerin orta çıkışına vesile olmuştur. Buradan hareketle özgüven gıdalı evrenselcilik saplantısı ve miti ile tekniğin olanaklarına yönelik fütursuzca güzellemenin mantıksal sınırlarına vardırılması olarak Nazizm ve Faşizmi ultra-modernizm olarak gören Frankfurt Okulu esinli Eleştirel Teorisyenler postmodernizmin modernizme yönelik aşkın eleştirisini değil modernliğin kendi hedefleri açısından ve kendi kavram setiyle eleştiriye tabi tutulduğu içkin bir eleştiri güzergahı izlemişlerdir. Bu noktada modern toplum ile bunun yönetsel sevk ve idaresini ifade eden kamu yönetimi disiplininin modernitenin kavramsal çerçevesi ve muhtemel yol haritası bakımından nasıl bir seyir izlediğinin kısa bir değerlendirmesini yapmak uygun olacaktır.

B. Modern Toplum ve Kamu Yönetimi

Modernizmin ve modernist tahayyülün toplumsalda vücut bulması ya da bir ideal durum olarak o ufkun pratik sahada tecessümüne yönelik bir yapıp etmeler bütününe ifade eden modernleşme mefhumu, modern toplumun mahiyetini kavramak bakımından kilit önemdedir. Yukarıda zikredilen felsefi ve siyasal arka planın nezaretinde toplumsal hayatın külliye dönüşmesi ya da dönüştürülmesi projesinin mütecessim hali modernleşme teorileri ve onlardan neşet eden cari toplumsal yaşam, böylesi bir toplumsallığın ne şekilde sevk ve idare edileceğine dair de çok çeşitli teorik-pratik üretilere vesile olmuştur. İktidarın belgisiz bir (mefhum da olabileceği kimilerince iddia edilen) halk mefhumuna tevdi edilerek tatbikinin görece demokratikleştiği bir zamanda kamu sahasının eskiye nazarla hayli genişlemesi, mezkûr kamunun efektif bir biçimde yönetilmesi gerekliliğini doğurmuştur. Eskiden dert edilmeyen daha çok “büyüklerimiz bilir” minvalinde değerlendirilen meselelerin artık herkesin hemderdi haline gelmesiyle kamu yönetiminin de bir disiplin olarak zuhur edişi aşağı yukarı benzer zamanlara denk düşmektedir.

Öte yandan modernleşme meselesini salt bir zihinsel devrimin sonucu olarak belli bir soyutlama düzeyinde değil onu mümkün kılan koşullar anlamında çaplı sosyo-ekonomik ve siyasal dünya-tarihsel gelişmeler bağlamında düşünmenin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğu göz önünde bulundurulduğunda, meselenin ekonomik, siyasal ve tarihsel bağlamının mahiyetine ilişkin mülahazalar yapmak gerekliliği de kendini dayatmaktadır. Coğrafi keşifler ile buralardan her türlü kaynak transferinin Batıda yarattığı muazzam ekonomik zenginlik, mezkur zenginleşmenin yol açtığı nüfus artışının şehirleşmeyi tetiklemesi, teknik gelişmenin sanayileşmeyi harlayıp giderek işbölümüne dayalı bir üretim sürecini vücuda getirmesi, daha ileride kol emeğinin zamanla lüzumsuzlaşmasıyla kafa emeğinin onu ikame etmesi ve yine tekniğin katkısıyla haberleşme ve ulaşım ağlarının alabildiğine büyümesi, modernleşme olgusunu bir dünya-tarihsel hadise olarak sadece Batıda değil tüm dünyada farklı biçimlerde de olsa cereyan eden bir toplumsal gerçeklik hüviyetine büründürmüştür.

Bir diğer deyişle modernleşmeyle ortaya çıkan toplumsal manzara, a) kapitalist ekonomik gelişmenin evrensel boyutta hükmünü icra etmesi ve ondan neşet eden sanayi devrimi sonrasına mahsus bir sınıflı toplumsal yapının zamanla pekişip yerleşmesi; b) kitlenin rutin hayatının gündün güne daha da aklın rehberliğinde işler bir hale bürünmesi; c) faal ve müterakki, ölçeği ve iş gördüğü saha büyümüş, temellük ettiği meşru kuvvet tekeline her türden kişi ve kuruma karşı kıskançlıkla koruyan cüsseli bir devlet aygıtı ve bu türden bir devlet yaklaşımının mütakamil bir mütakimmim cüzü olan bürokrasinin teşekkülü ve sirayeti; d) bilimsel-teknik ilerleme ile onun netice ve tesirlerinin dünya çapında çoğalması ve büyümesi şeklinde dört başlık altında değerlendirilebilir (Ateş, 2008: 389). Dolayısıyla kamu yönetimi bu gelişmenin zorunlu kıldığı teorik-pratik bir disiplin olmasının yanı sıra yeni dünyada kitlenin sevk ve idaresinin hangi kurumlar ya da pratikler eliyle yürütüleceğinin -modernitenin rasyonelliğe rabıtalı akıl yürütme biçiminin süzgecinden geçerek vücut bulduğu- nazari ve ameli bir alet çantası vazifesini ifa etmiş, modern toplumsal yaşamın devlet vasıtasıyla toplumun tüm kılcal damarlarına varıncaya kadar nüfuz ettirilmesinin kolaylayıcısı olmuştur.

C. Modern Kamu Yönetimi Yaklaşımları

Modern kamu yönetiminin kurucu metni addedilen Woodrow Wilson 1887 tarihli *İdarenin İncelenmesi* (The Study of Administration) başlıklı metninde yönetimi hükümet etme hali, yürütme faaliyeti ve hükümetin kitleyle temas eden en gözle görülür tarafı şeklinde tanımlayarak -dönemin ABD'sindeki cari ahbap çavuş modeli kamu hizmeti takdiminin yarattığı yozlaşmadan da ilhamla- siyasi karar alıcılarla kamu hizmeti sunucuları arasında kesin bir ayrıma gitmiş, siyasetten arınmış ve böylelikle kamu yararını temel şiar edinmiş etkin ve verimli bir bürokratik anlayışın tedavüle sokulması gerektiğini salık vermiştir (217-222). Dolayısıyla Wilson'la beraber *Klasik Kamu Yönetimi* yaklaşımının siyaset/hükümet ile bürokrasi/kamu yönetimi arasında normatif bir ayrımın mutlaka gerekli olduğu düşüncesi günümüze kadar da giderek artan bir biçimde kamu yönetimi disiplininin kadim dilemmalarından birini oluşturmuştur.

Disiplinin bir diğer kurucu babası Max Weber'in Prusya ordusunun teşkilatlanmasından esinle ideal tipler üzerine bina ettiği bürokrasi teorisi (Ateş,

2004: 84), Wilson'un siyaset-kamu yönetimi ayrımını akılcılık takviyesiyle desteklemiş ve böylelikle siyasetçiyi *özel akılcılık*, bürokrasiye *araçsal akılcılık*la özgülerek bu ikisinin kapitalist devletteki konum ve işlevini tayin etmiştir. Araçsal akıl sahibi ve onun dolaysız bir icracısı olarak ideal tip bürokrasiyi, *hiyerarşi, çerçevesi belli katı görev tanımı, tayin edilmişlik, mesleki yetkinlik, görevde yükselme ve iş güvencesi, kurallılık, müesseseye bağlılık ve gayri şahsılık* hususiyetleriyle tanımlayan Weber (1998: 290-293), bunların başına yetkili olarak bir siyasetçiyi tayin ederek mezkur ayırmada meşruiyetini seçilmiş olmasından alan siyasetçinin kamu ile kamu yararının tarifine muktedirlik manasında asıl belirleyici olması gerekliliğini ortaya koymuştur (Bayırbağ, Göksel, 2015: 157-158). Bürokrasiyi ideal tip nosyonu üzerinden kavramsallaştıran ve bürokratik icraatın üzerinde kamu ile kamu yararının tayin edicisi olarak siyasetin denetim fonksiyonunu yerine getirmesi gerektiğini belirten Weber, bu yaklaşımıyla ufak tefek katkı ve eleştirilere rağmen dünyada 1950'lere kadar hüküm süren bir paradigmanın kurucusu olmuştur. Ayrıca Frederick Taylor, aslında özel sektör için kavramsallaştırdığı fakat akılcılık paradigmasının kamu yönetiminin örgütsel temelindeki kurucu niteliğinin bir tür pekiştireci vazifesini gören *bilimsel yönetim ilkelerini*, iş tanımı ve incelemesi, bilimsel seçim ve çalışanların eğitimi, bilim ile çalışanları bir araya getirme ve işbölümü niteliklerini haiz yöneticiler nezdinde tanımlamış ve bu yaklaşımıyla Weber'in kavramsallaştırmasına en önemli "bilimsel" desteklerinden birini sağlamıştır (Bayırbağ, Göksel, 2015: 158).

1929 *Krizi* sonrası kapitalizmin selameti uğruna devletin ve bürokrasinin sınırlarının tedricen genişletilmesi gereği kamu yönetimi-siyaset ayrımının, aslında kamu yönetiminin de siyasal nitelikli bir görev icra ettiği dolayısıyla karar alma süreçlerinde etkin olarak yer alması gerektiği yönünde itirazlarla sorunsallaştırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu minvalde, Herbert Simon'un psikolojik ve davranışçı yaklaşımlardan esin alan kamu yönetimi düşüncesinde, örgüt içi düzlemde icracı durumda olan kişilerin kültürel arka plan ve özellikleri, alışkanlıkları, değerleri ve algılarıyla da hareket eden dolayısıyla pür bir rasyonaliteden ziyade bütün bu değişkenler bağlamında sınırlı bir rasyonaliteye sahip oldukları ve bu sebeple klasik bir verimlilik ilkesine yaslanmak yerine insan unsurunun da bu anlamıyla göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmıştır. Dwight Waldo ve Elton Mayo'nun da benzer mecrada eserler verdiği *İkinci Dünya Savaşı* ve akabindeki yaklaşık otuz yıllık tarihsel kesit devletin ekonomik ve toplumsal sahayı domine etmesine paralel olarak kamu örgütleri ve siyasetin müşterek hareket etmesini daha da zorunlu kılmış, bu iki unsur arasında etkin ve yakın bir iş birliğini kaçınılmaz hale getirmiştir (Bayırbağ, Göksel, 2015: 159).

1960'lı yıllarda, siyaseten tarafsız olamayacak kamu örgüt ve icracılarının hizmetlerinin *sosyal hakkaniyet* (social equity) odaklı yeniden düzenlenmesi gerekliliğinden hareket eden bir tür *ikinci nesil davranışçılık* (second-generation behaviouralism) olarak düşünülebilecek H. George Frederickson'un *Yeni Kamu Yönetimi* (New Public Administration) yaklaşımı ise kamu yönetiminde icracılardan ziyade alımlayıcılara odaklanan tavrıyla davranışçılık akımına yeni bir boyut kazandırmış (Bayırbağ, Göksel, 2015: 160) ve bu yönüyle Simon'un yaklaşımının biraz daha sosyal duyarlılıklı bir takviyesini teşkil etmiştir. Frederickson'un ifadesiyle ikinci nesil davranışçı,

atasına nazarla kamu sektöründen ziyade kamuoyunun kendisini ön plana alan, doğa bilimsel modellerin sosyal alanlara tatbiki konusunda öncülüne göre bilim ya da pozitivizm karşıtı denemese bile mütereddit bir iyimserlik içinde olan ve bu anlamda atasına göre daha az genelleyici, betimleyici ve kurum eksenli, buna mukabil daha halka yakın ve normatif nitelikli bir yaklaşımı benimsemiştir (2010: 10). Bir diğer tanımla “kamu işletmeciliği, belli, bir amaca yönelik olarak etkili ve verimli şekilde örgütlenmenin ve iş görmeye odaklanmanın yanında kamu yararı, eşitlik ve adalet gibi demokratik değerleri de kapsam[ışt]ır.” (Zengin, 2009: 6)

Genellikle postmodern kamu yönetimi yaklaşımının teorik-pratik bir tezahürü olarak addedilen fakat *doğal düzen, homo-economicus* ve *çıkarlar arası ahenk* gibi ziyadesiyle modern teorik sacayakları üzerinden kendi yaklaşımını artiküle eden ve bu haliyle postmodernizmin epistemolojik ve felsefi öncüllerine açıkça aykırı bir pozisyon alışı ifade eden (Şener, 2007: 36) *Yeni Kamu İşletmeciliği* (New Public Management) de kamu yönetiminin cari krizine yanıt teşkil ettiği düşünülen ve aslında dönemin ruhundan sebep çokça da taraftar bulan bir yaklaşım olmuştur. Bu yaklaşım, 1970’lerin ikinci yarısıyla beraber *Petrol Krizi*yle baş gösteren dünya çapındaki ciddi ekonomik sıkıntıları kapitalizmin savaş sonrası merhemi mahiyetindeki refah devleti uygulamaları ile onların yarattığı sözde israfa bağlamayı ustalıklı beceren *Kamu Tercih Okulu* ve *Yeni Kurumcu İktisat* destekli *Yeni Sağ* ideoloji (Ömürgönülşen, 2003: 25; Ayman-Güler, 2003: 96) ve onların siyaset arenasındaki temsilcileri Margaret Thatcher ve Ronald Reagan öncülüğünde sadece kamu emek sektörünü değil toplumsal hayatın tüm veçhelerinin ekonomiyle ilişkilenmelerinde toplumsal duyarlılıklardan azade salt kâr güdüsünü işler kılmaya yönelik muazzam bir ideolojik-politik bombardıman eşliğinde gündeme getirilmiştir. OECD gibi uluslararası kuruluşlar, Al Gore Raporu, Christopher Hood’un öncü çalışmaları, David Osborne ve Ted Gaebler’in her derde deva kabilinden öne sürdükleri *Yönetimin Yeniden İcadı* (Reinventing Government) başlıklı kitapları *Yeni Kamu İşletmeciliği* akımının tipik niteliklerinin dört başı mamur bir biçimde artiküle edildiği çalışmalar olarak göze çarpmaktadır. Osborne ve Gaebler’in *katalizör, sahibinin vatandaşlar olduğu, rekabetçi, amaçlara yönelmiş, sonuçlara önem veren, müşteri odaklı, girişimci, uzak görüşlü, adem-i merkezîyetçi ve pazara yönelik* biçiminde on başlık altında kavramsallaştırdığı bu paradigma (Osborne, 1993: 52-56): “*Bürokrasi eleştirisinden kalkarak, siyasal-toplumsal boyutlarından ayrıştırılan kamu yönetimi analizlerinin örgüt-işletme boyutuna indirgenmesi, yönetimin ‘teknik’ bir süreç olarak vurgulanması, devlet-yurttaş ilişkilerinin üretici-tüketici (müşteri) konumunda düşünülmesi, kamu hizmetlerinin bedelsiz olmaktan çıkarılması, kamu-özel ayrımının belirsizleştirilerek piyasa mekanizmalarının kamu taşınması gibi girişimlere vurgu yapılması, kamu işletmeciliği yaklaşımının neo-liberal ideoloji ve bu ideolojinin siyasal-yönetimsel projeleri üzerinde yüksel[mektedir.]*” (Güzelsarı, 2004: 9). Bir diğer deyişle bu yaklaşım, sadece kamusal hizmetlerin değil bizzat kamunun kendisinin de özünde mündemiç bir verimliliği haiz olduğu düşünülen özel sektörün talep ve istekleri doğrultusunda piyasanın kurallarına tabi kılınması çabasının bir ürünü olarak masum bir düzenlemeden ziyade çaplı bir siyasal-ideolojik hamlenin sac ayaklarından biridir (Üstüner, 2000: 27-28).

Kamu yönetiminin krizine ilişkin modern perspektiften verilen yanıtların yanı sıra bütün bunların cari toplumsal manzarayı anlama, anlamlandırma ve hali hazırdaki ya da ileride ortaya çıkabilecek muhtemel sorunlara çözüm üretme noktasında güdük kaldığı, modernizmin ve modernitenin kavramsal yetkinliğini de aşan günümüz toplumsal ve siyasal yaşamının ancak ona uygun bir kavramsal donanımla kavranıp çözümlenebileceği bunun için de en *kullanışlı* paradigmanın postmodernizm olduğu iddiasına biraz daha yakın bakmak gerekmektedir.

III. Postmodernizm ve Kamu Yönetimindeki Yansımaları

A. Postmodernizm Nedir?

Halen deneyimlemekte olduğumuz bir sürecin yansıması, ürünü ya da belki de hakikaten ruhu olarak postmodernizme ilişkin dört başı mamur tarif ve tanımlarda bulunmak modernizm bahsinde yaptığımız kadar kolaylıkla icra edilebilecek bir iş değildir. Bu zorlukta postmodernizmin kendini konumlandığı akışkanlar evreninin de ciddi bir payı olsa bile yine de hali hazırda kendini bu epistemolojik ve ontolojik çerçeve içinde tanımlayan, en azından modernizmin tarif ettiği anlam dünyasının dışından ses verdiğini iddia eden birtakım kişiler ve onları mümkün kılan maddi koşullar vardır (Şener, Özcan, 2015: 14). Dolayısıyla postmodernizmi sosyal dönüşümlerin tepkisel ve mekanik bir aksisedası minvalinde değerlendirmek ve alimlerin kendi loncalarının sınırlarını tahkim etmek adına kıymeti kendinden menkul sınır çizme oyunlarından mülhem bir icattan öte anlam ifade etmediğini iddia etmekle meşgul olmayıp bu cereyanı ciddiye alıp onun muhteviyatına ilişkin sorular sormak, sahih bir ilgilenişi harlamak gerekmektedir (Featherstone, 1996: 19).

Modern çağdan bir kopuşu imlemesi bakımından ilkin Arnold Toynbee'nin eserini tek ciltte özetleyen D. C. Somerwell tarafından kullanılan fakat sonrasında bizzat Toynbee'nin kendisi tarafından benimsenerek 1875 sonrası Batı Medeniyetinin girdiği "bir anarşi ve total görecelikçilik çağı" olarak post-modern çağ biçiminde kullanılan postmodern mefhumu (Best, Kellner, 1998: 19), Fransa'da zuhur eden postyapısalcı felsefi tavrı alışların ciddi kuramsal katkısıyla Jean-François Lyotard'ın *Postmodern Durum* kitabıyla artık enikonu cihanşümul bir tartışma konusu haline gelmiştir. İnsan ve toplum bilimlerinde postmodernizmin bu zuhuratı herhangi bir yeni akademik paradigma olmanın ötesinde "nasıl yaşadığımızı ve etrafımızdaki dünyayı nasıl açıkladığımızı dair geniş ölçekli bir yeniden kavramsallaştırma içinde radikal denecek ölçüde yeni ve farklı bir kültürel hareketin peyda olması[na]" tekabül etmektedir (Rosenau, 1998: 23). Bir diğer deyişle postmoderniteden bahis açmak nevi şahsına münhasır örgütleyici kaideleri haiz bambaşka bir sosyal bütünün husula gelişini muştulayan bir devir değişikliğini yahut moderniteden tamamıyla azade oluşu savunmaya denk düşmektedir (Özer, Baştan, 2012: 42).

Postmodernizme dair, halen cari olan, hem bilgi ve bilgilenme biçimlerinin doğanın adeta bir yansımasıymışçasına iş gördüğü modern zamanlardaki halinin günün çok parçalı hayat pratiği karşısında fazla katı ve işlevsiz kaldığı iddiasıyla epistemolojik, hem de teknik gelişmelerin de etkisiyle üretim süreçleri ve bunların toplumsal yaşamda deneyimlenme tarzlarında

yarattığı farklılaşmaların husule geldiği tarihsel bir dönem olduğunu iddia eden iki türlü yaklaşım dolaşımdadır. Epistemolojik bakımdan, doğal süreçlerin dolaysız bir çıktısı olarak bilginin kolaylıkla nüfuz edilebilir, evrensel olarak geçerli bir biçimde üretilebilir ve tasnifi mümkün bir şey olduğu ve insan aklının içkin kategorilerinin de bunları oldukları gibi kavrama ve sınıflandırmaya ziyadesiyle muktedir olduğunu savunan modernizmin muazzam özgüveninin karşısına postmodernizm, bilgiyi mümkün kılan koşulların modern paradigmanın varsaydığı gibi dolaysızca değil de kendisi de belli uzlaşımın ürünü olan dil dolayısıyla tesis edildiği, dolayısıyla buradan neşet eden bilginin de sadece onu ortaya koyan öznenin ürünü olarak fazlasıyla tekil ve öznel bir niteliğe sahip olmasından sebep evrensel bir niteliği haiz olmadığı iddiasıyla çıkmıştır.

Lyotard müreffeh toplumlarda failin özgürleşmesi, zenginliğin kitleye şamil kılınması yahut bunlar gibi herhangi bir kendinden menkul *büyük anlatı*yla meşrulaştırılan ve belli bir oydaşıma tekabül eden modern etiketli bilginin durumunu sorunsallaştırdığı çalışmasında, günün şartlarında bütün bunları mümkün kılan mezkur anlatılara dair inançsızlıktan neşet eden “her biri *sui generis* pragmatik değerler taşıyan, gösterici, normlayıcı, betimleyici, vb. dilsel öge bulutları halinde dağıl[dığı]” bilhassa Kuzey Amerika’da postmodern olarak adlandırılan toplumsal duruma dikkat çekmiştir. Bu vakianın modern girdi-çıkı matrisleriyle ölçüme gelmediğini iddia eden, dağınkılığın tavsattığı uzmanlaşmanın yerine dil oyunları çokluğunun yaratacağı muhtemel paralojiyi koyan, evrensellik iddiasıyla tarih ötesi bir geçerlilik iddiasından ziyade sürekli yeniden kurulup bozulan anlık uzlaşımara dayandığını öne süren Lyotard, bu çalışmasıyla, Jürgen Habermas’ın bahsettiği gibi zorunlu olarak uzlaşmaya yazgılı olmayan mezkur anlam çoğulluğunu yaratan sonsuz sayıda dil oyunları husula gelen görece demokratik bir bilgi ve toplum anlayışının derli toplu bir analizini yapmayı amaçlamıştır (Lyotard, 2013: 7-9).

Bir diğer Postmodern etiketli düşünür Jean Baudrillard ise sanayi kapitalizmi ve üretim üzerine işleyen modern dönemin yerini teknolojik gelişmenin gemi azya aldığı, üretimden ziyade tüketime angaje, tüketime mensinden koparak kendine dönüşlü bir biçimde gerçeklikten kopup reklamlar, televizyon vb. iletişim vasıtalarından türeyen göstergelerin bizzat kendilerinin gerçekliğin temel formu haline geldiği bir simülasyon evrenine sahip postmodern döneme bıraktığını iddia etmiştir. Gerçeğin yerini alan ve toplumsal yaşamın örgütlenmesinde başlı başına temel belirleyen olması hasebiyle de gerçekten daha gerçek olarak tebarüz eden bu *hipergerçeklik* çağında sürekli bir imaj ve söylem bombardımanına maruz kalan kitleler bezgin ve sessiz yığınlara dönüşmüş, sınıf, siyasal ideoloji ve kültürel kimlik gibi bütünlüklerin parçalanmasıyla toplumsal mefhumu yok olmuş ve bildiğimiz bütün anlam ve modellerin geçersizleştiği, simülasyonların ve onların simülasyonlarının biteviye yeniden üretildiği, menşei belirsiz kopyalar ve onlardan mülhem sayısı belirsiz kopyaların gerçekliğin münşisi olduğu postmodern dünyada, kırıntılarla oynamaktan başka bir çare kalmamıştır (Best, Kellner, 1998: 158-163).

Jacques Derrida da kendisi her ne kadar bu türden bir sıfatlandırmayı kabul etmese de postmodernizme zemin hazırlayan düşünsel mesainin önemli isimlerinden biri olmuştur. Bir kriz dönemi düşünürü olarak risk, ironi ve parodi odaklı yapı söküm faaliyetiyle, sürekli ertelenen fark (*differance*), sirayet

(*dissemination*) vb. gibi kendine özgü kavramsal icatlarıyla asri gelişmeleri kavramsallaştırma amacıyla olan Derrida, yapısalcı dilbilimin *gösterenle gösterilen* arasındaki zorunsuzluğu ve uzlaşsallığına sadık kalarak sözden ziyade yazının Batı düşüncesindeki kurucu rolüne odaklanmış, nizama ve istikrara gelmez dil kavrayışıyla yine Batının siyah-beyaz, erkek-kadın, doğu-batı vb. ikili karşıtlıklar yoluyla mefhumlardan birini diğerine nazarla kayırarak tanımladığını ve böylelikle kendi hakikat görüşünü tedricen evrenselleştirilip mütehakkim kıldığını vurgulamıştır. Fransız düşünür, göstergelerin karşıtıyla ve belli bir bağlamda anlam kazandığı ve bağlamın sürekli değiştiği dikkate alındığında sabit bir anlama direnen anlık göstergelerde vücut bulan sürekli bir devinimin anlamı ilanihaye ertelediği durumu *differance* terimiyle ifade etmiş, “sonsuz ima”, “nereye varacağı belirsiz göndermeler”de ortaya çıkan, gücünü, gösterilen manaya, hiç vakit vermeyen bir müphemlikten alan ve “dayatılmış yapısal kısıtlamalara direnen bu anlamlandırma üretimine” de sirayet (*dissemination*) demiştir (Şener, Özcan, 2015: 23). İkili karşıtlıktaki handikaplı mefhum lehine söz konusu karşıtlık ilişkisini dengelemeye ya da silmeye odaklı yapısökümcü okuma etkinliğiyle Derrida, metni yazarından bağımsızlaştırmış ve yazarla okur arasındaki hiyerarşik ilişkiyi de çözümdürmüştür. Dolayısıyla Derrida, bu minvalde, herhangi bir anlam sabitesini mümkün kılan koşulları sonsuzcasına sorunsallaştıran göz ve mekân karşıtı radikal tavrıyla, oldukça silik bir “anlam hayaletinin eşlik ettiği sözcüklerden oluşan, (...) iskambil kağıtlarından yapılma, bir üflemeyle yerle bir edilecek bir evin bütün sağlamlığına sahip” bir düşüncenin müellifi olarak temayüz etmiştir (Megill, 2012: 420).

Modernliğin tesisleşme evresinde hastane, hapisane, ordu ve okul gibi kitleyi kurumsal iktidara tabi kılan ve böylelikle insan-özneyi ve bilimsel bilgiyi mümkün kılan koşulların ne türden pratikler vasıtasıyla husula geldiğine odaklanan, sonraları da iktidarı belli bir yerde cisimlenen bir yoğunlaşma olarak değil de toplumsal ilişkilerin tümüne şamil ve oradan kendini yeniden üreten bir ilişkisellik olarak kavrayan yaklaşımla Michel Foucault, postmodernizme düşünsel gıdasını sağlayan bir başka düşünür olarak değerlendirmiştir. Modernliğin *söylemsel* ve *söylemsel olmayan pratiklerinin* insan-özneyi belli deneyimler içinde tanımladığını ve onun o deneyimler üzere kendini özne olarak kurmasının koşullarını hazırladığını belirten Foucault, bunun da yaşamın tamamını kaplayan bilimsel, ahlaki, hukuki, siyasi ve cinsel birtakım normativiteler biçiminde tezahür ettiğini vurgulamıştır. Bir diğer deyişle Foucault, “bir yandan iktidar ve özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizmiş, bir yandan da öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak çok güçlü bir bilim eleştirisi getirmiştir.” (Keskin, 2011: 10)

Bütün bu felsefi ve siyasal çözümler postmodernizmin adını ansa da anmasa da doğası gereği hayli eklektik bu düşünsel cereyanın değirmenine bir ölçüde su taşımaları ekseninde dikkate alınmıştır. Kamu yönetiminin burada çizilen toplumsal manzaraya ilişkin tavır alışları da postmodernizmin yarattığı heyuladan pek tabii ki nasibini almıştır.

B. Postmodern Toplum ve Kamu Yönetimi

Bilhassa *İkinci Dünya Savaşı*nı takiben tedavüle giren Keynesçi ekonomik düzen etrafında teşekkül eden müesses nizamla düze çıkan sermaye sahiplerinin zamanla palazlanmalarıyla beraber toplumsal zenginliği

paylaşmaktan imtina etmelerinin ideolojik-politik altyapısının hazırlandığı tarihsel kesit, aynı zamanda ABD'nin savaş sonrası giderek pekişen hegemonyasının artık tam manasıyla ayyuka çıktığı ve Avrupa'nın ekonomik ve kültürel hegemonik merkez olma hükmünü kaybettiği bir dönem olmuştur. Bu dönemdeki ekonomi-politik ve toplumsal değişimlerin teorik düzeyde artikülasyonunu ifade eden postmodern düşünce ise, modernizmin, geçmişi kendinin her manada gerisine yerleştiren ve belli bir hiyerarşiyle geçmişe ait her türden düşünce ya da geleneğin alt edilmesi yahut üstesinden gelinmesine odaklanan tavrına karşı geleneksel, kutsal, tikel ve akıl dışı olanı önemseyen, duygu, coşku, sezgi, tefekkür, spekülasyon, kişisel deneyim, metafizik ve din gibi modernliğin hor gördüğü bilgi ve deneyim formlarını da hesaba katan tavrıyla dikkat çekmiştir (Ateş, 2008: 385).

Modern bilme biçimlerinin cari toplumsal manzarayı anlama ve anlamlandırmada aciz kaldığını, modernitenin bizzat kendisi tarafından projelendirilen bir bütünlük olarak toplum anlayışının hali hazırda toplumun çok parçalı karakterini taammüden görmezden geldiğini ve dolayısıyla orada kendi tekillikleriyle var olma mücadelesi veren çok sayıda toplumsal kimliği ister istemez baskıladığını iddia eden postmodernist kuramcılar, buna mukabil, toplumun birbirinden bağımsız bireylerden oluştuğunu ve bunların her birinin müstakil bir kimliği haiz olduğu düşünülürken buradan neşet edecek çoğulluğun toplumsalın çok parçalı yapısını anlamak bakımından da daha muteber bir çerçeve sunduğunu dillendirmektedir. Bir başka açıdan mezkûr çok parçalılığın topluma kendinden menkul bir düzenlilik atfına izin vermediğini, toplumun tümünden düzenden yoksun olmasa da modernitenin muhayyel düzen vehmine direnen esnek söylemsel pratiklerden müteşekkil olduğunu savunan Postmodernistler, buradan hareketle girilecek bir toplumsal gelecek tasavvuru ve projeksiyonunun da mümkün olmadığı kanaatindedir (Ateş, 2008: 396).

Toplumun "bilimsel" veriler üzerinden sevk ve idare edilebileceği ve dolayısıyla arzu edilen toplumsal bir formasyonun bu türden müdahalelerle oluşturulabileceğine dönük modernist beklenti ve hedefler, postmodernizmin çoğulcu söylemsel pratiklerden ve dünyayı anlamının çoklu yapılarından sadece birini teşkil eden ve ondan öte herhangi bir özel hükmü haiz olmayan bilim yaklaşımı nezdinde ciddi kuşkuyla bakılması gereken otoriterliğe meyyal şeyler olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla postmodern toplum yaklaşımı, toplumsal yaşamın kendi çoğulluğu içerisinde örgütlenmesi ve toplumun her biri aynı çapta meşru parçalarından mülhem bir siyasal alan tahayyülü yoluyla, hiçbirinin yek diğeri hilafına evrensellik iddiasında bulunamayacağı mezkûr çoğulluğun ilanihaye kendini yeniden üreteceği varsayımına yaslanmaktadır.

Bu türden bir toplum kavramsallaştırması değişmekte olan toplumsal yaşamın sevk ve idaresine yönelik postmodernizm esinli yaklaşımlara da hız vermiştir. Modernizmin sert bir ast-üst ağına tabi, muazzam bir mütehassıslığa dayalı, iş bölümünün cari olduğu, akılcı bir bürokratik aygıt teorisi ve pratiği yüzyıl sonlarına doğru ciddi birtakım itirazlarla karşılaşmıştır (Aydın, 2001: 202). Moderniteden miras kalan örgütlerin nüfus artışı ve kentleşme gibi etkenlerin tetiklemeyle giderek cüsse kazanması ve sofistikasyonu kaynak talebini artırmış, yaygın ve farklı mekanlarda iş gören bu örgütlerin kaynak israfı da kaynakların kıtlığı dikkate alındığında etkinlik ve verimliliğin azalmasını beraberinde getirmiştir. Kamusal örgütlerin cüsse ve karmaşıklık

artışından kaynaklı hantallaşması postmodern örgüt kuramında bir yandan biçimsel ve işlevsel dezentegrasyon vurgusunu öte yandan yeni bir tür entegrasyon talebini ve bunlardan kaynaklı yeni ilişkiler ve bağlar tesis etmek gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Modernlerin açık ve net sınırlarının hilafına, muğlak ve değişken örgütsel sınırlara sahip olan postmodern örgütler, yine modern muadillerinin amaçlar nezdindeki müphemliğinden oldukça sarıh vizyonlarıyla ayrılmaktadır. Bunların yanı sıra yatay, geçici, proje bazlı ve bundan sebep liyakat esaslı, sözleşmeli personel istihdamına dayalı büyük değil mikro ölçekli örgüt anlayışını salık veren postmodern kamu yönetimi yaklaşımlarının ayırıcı hususiyetleri olaraksa “esneklik, örgütsel işlerde farksızlaşma, alternatif teknolojilerin kullanımı, pazarda yer alan boşluklara yönelme, işgücünün giderek vasıflılaşması ve istihdamda alt sözleşmelere (taşeronlaşma) gidilmesi” gibi özel sektörden ithal birtakım mefhumların adı anılmaktadır (Kaya-Bengshir, 1996: 270-271).

Bu örgütsel yaklaşım, postmodernizmin diğer sahalardaki müdahalelerindeki gibi karamsar ya da iyimser tepkilere yol açmış, ilk grup felaket tellallığı formunda güncel gelişmelerin yarattığı yahut yaratacağı tehlikelerin betimsel bir analizini yapıp ne yapılması gerektiği tartışmasına katılmamış ve hatta bu türden bir iştirakin mevcut hali daha da kötüye götüreceğini savunmuşken, ikinci grup mezkur gelişmeler karşısında siyasal baskı ve bireye yönelik müdahalelere karşı uyanık olmanın müspet sonuçlar doğuracağına ve kamusal tartışmalara sesleri daha az duyulanlar lehine iştirak edip fikirler geliştirmenin gerekliliğine dikkat çekmiştir (Ateş, 2008: 402).

C. Postmodern Kamu Yönetimi Yaklaşımları

Postmodernist örgüt yaklaşımının kamu özel ayrımının kifayetsizliği ve kamunun nihayetinde herhangi bir topluluğun mensubu addedilemeyecek tek tek özel bireylerden müteşekkil bir şey olduğu, dolayısıyla bunları birbirinden ayrı değerlendirip ikisi için farklı değer yargılarıyla oluşturulan ya da işleyen kurumlar tesis etmenin gerekli olmadığı vurgusu, kamu yönetiminde sivil toplum eksenli bir kayma yaratmıştır. Kitleyi ırk, din, dil, cinsiyet ve sınıf gibi belli bir bütüncül bir aradalığa izin vermediğini iddia ettiği uyumsuz kimlikleri haiz özel çıkar gruplarından oluşan ve kamusal sahada eşit temsil edilmesi gereken amorf bir bileşim olarak telakki eden postmodern sivil toplumculuk, bir diğer yandan öznenin ölümünden türettiği kamu örgütünün ölümü yahut zayıflaması temasıyla, *Klasik Kamu Yönetimi* yaklaşımının devlet kavramsallaştırmasının evrenselleştirilemeyeceğini çünkü onun insanlığın belli bir tarihsel anında o zamanki ihtiyaçlara yanıt veren fakat farklı ihtiyaçlar hasil olduğunda dönüşmesi ve hatta gerekirse ortadan kaldırılması icap eden bir tarihsellik biçiminde düşünülmesi gerektiğini alttan alta işlemiştir (Yalçın, 2010: 319-320).

Bu *ontolojik çoğulculuk* ve *öznenin ölümü* iptilasının bir diğer mütemmim cüzü olarak *üst anlatı karşıtlığı*, kamu yönetimi nezdinde, *nesnellik*, *etkinlik* (effectiveness) ve *verimlilik* (efficacy) eksenli değerlendirme ölçütlerinin kıymeti kendinden menkul bir üst anlatıya tekabül eden bir tür vehimden ibaret olduğu biçiminde tezahür etmiş, bu da hiçbirisi diğerinden öncelikli olmayan tüm bakış açılarına ortak mesafede bir *çokyöntemcilik*, *çoğulculuk* ve *müzakereciliği* muteber kılmıştır. Postmodernizmin rasyonalite

direnciyse, belli davranış örüntülerinin kişilere tevdiinin yarattığı *yabancılaşma* yüzünden kişinin toplumsal ilişkilerinde kamusal dayatmalar kaynaklı davranışlarıyla kendi davranışları arasındaki karmaşa temelli bir araçsallığı cari kılmış, modernitenin fazla akılcılığının tetiklediğı uzmanlaşma yurttaşların pasif alıcılar olarak kodlanmasıyla ve kamu yönetimine olan ihtiyaç da bu kendi icadı yurttaş tasavvuruyla meşrulaştırmıştır. Yine bunların ayrılmaz bir parçası olarak sistem eleştirisi ise bizzat sistemin kendisinin *etkinlik* ve *öngörülebilirlik* temeline dayanması, bunun da belli bir tarihsel anda oldukça detaylı bir sistem çözümlemesi yapmayı gerektirmesi ve sistemin başarı kriterleri olarak ortaya konulan kriterler nezdinde başarısız olmasına yol açması sebebiyle söz konusu kriterlerin sistemin kendi kendisini meşrulaştırmasından başka bir anlama gelmediğı iddiasıyla temellendirilmiştir (Yalçın, 2010: 324-327).

Bütün bu rahatsızlıkları anlamak maksadıyla dönemin hayli hareketli siyasal-toplumsal gelişmelerini takiben 1968’de Dwight Waldo, içerisinde radikal yönelimli olanların ağırlıkta olduğı bir grup genç kamu yönetimi akademisyenini *Minnowsbrook Konferansında* bir araya getirmiş ve mezkur katılımcılar burada, kamu yönetiminin kendinden menkul bir tarafsızlık ya da memuriyetten kaynaklı sorumsuzluktan ziyade cari sorunların çözümünde aktif bir rol alması gerektiğini belirterek o günlerde geçer akçe olan toplumsal sorunları siyasetçilere havale eden *soğuk bürokratik aygıtı* şiddetle eleştirmişlerdir (Stephenson, 2004: 271-272). Bu konferans, sonrasında kitaplar, toplantı ve sempozyumlara, disiplinin öncüllerinden politika yapım süreçlerine varıncaya kadar muazzam aksisedalarla karşılanmış ve disiplinin hem kendini sorunsallaştırması hem de siyasal-toplumsal yaşamın sevk ve idaresinde karşılaştığı krizi tanımlayıp aşmaya yönelik hamlelerde bulunmasında önemli bir tetikleyici işlevi görmüştür.

Mezkur tetiklemenin tezahürü olarak ortaya çıkan ve yeni tarihsel dönemde kamu yönetimi disiplininin bilhassa ABD menşeiili teori ve pratisyenlerinin giderek uygulamaya angaje ve ekonomiyi önceleyen yönetim reformu girişimlerine odaklanan yönelimine soğuk ve herhangi bir kolektif kimliği haiz olmasa da bu türden girişimlere mesafelilik bazında ortak yöne bakan Virginia Eyalet Üniversitesi’nden bir grup araştırmacıdan müteşekkil *PAT-Net* (Public Administration Theory Network) adlı oluşum, 1982’de kaleme alınan ve *Blacksburg Manifestosu* adıyla anılan metni 1983’te ASPA’nın (American Society for Public Administration) yıllık toplantısında sunması sonrası, 1988’de ilk kez gerçekleştirip geleneksel hale gelen konferansla kamu yönetiminde postmodern tavır alışlara ilişkin, *kamu çıkarı* temelli açıkça normatif nitelikli bir yaklaşımla kıymetli ve kayda değer tartışmalar yürütmüştür (Evans, Wamsley, 1998: 200-201). Bir diğer deyişle kamusal işlerin, muhtevastaki aşkın normatif ilkeyi tehlikeye sokacak çapta teknik birtakım gerekliliklerin ifasına indirgenmesine şerh koyma gayretindeki *Blacksburg Manifestosu*, kamu yöneticisini buradaki aşkın ulviyeti gündelik gerekliliklere kurban etmemesi gereken bir idealizmle yükümlü kılmış, görevlerini icra ederken kolay ve kestirme çözümlere gönül indirmeden çözüm arayışında olması, kimi sorunların piyasa şartları yoluyla kimilerinin devlet müdahalesiyle çözülebileceğinin tespitinde mahir olması, siyasetin ve seçilmişlerin popüler ideolojik duyarlılıklarının farkında olsa bile toplumsal

sorunların çözümünde bunlardan ibaret olmayan sağlam analiz ve uygulanabilir seçenekler üretmesi gerektiğini salık vermiştir (Wamsley, et al., 1984: 16).

Bu süreçte bir başka etkili isim olan Gareth Morgan, 1986 tarihli *Örgüt İmgeleri* (Images of Organization) başlıklı eseriyle, örgüte belli faaliyetlerin kategorize edilip kolay organize edildiği bir araçsal gerçeklik olarak bakmaktansa, farklı metaforlar ve anıştırmalar vasıtasıyla bakmayı salık vermiş ve böylelikle meta-teorik çapta hayli ciddi bir atılıma imza atmıştır (2006: 4). Önceki çalışmalara nazarla yaratıcılığın desteklenip harlanmasını ve örgüt eksenliliğinden ziyade şahsi tahayyül zaviyesinden onlara ilişkin farklı kavrayışlar ortaya konulması gerektiğini ifade eden Morgan, bu tavrıyla teşekküllü bir temelcilik karşıtlığı örneği teşkil etmiş ve bu minvalde disipline mündemiç *realist* sosyal bilim paradigmasını bir kenara koyarak *temelcilik karşıtlığı* ekseninde yol alınmasına gönül vermiş meslek erbaplarına önemli bir teorik gıda temin etmiştir (Okçu, 2003: 103).

Postmodernizmin teorik mühimmatından istifade ederek kamu yönetimine dair çıkarımlarda bulunan bir diğer çalışma ise Gary Marshall ve Orion White'ın kamu yönetimindeki genel piyasacı eğilimleri kamu yararı ve anayasal haklar çerçevesinde şerh eden *Blacksburg Manifestosunu* yapı sökücü bir tarzda eleştirdikleri öncü makaleleridir. Cari piyasacı duyarlılıklara yönelik bir tepki mahiyetinde olduğu düşünülen ve esasen postmodern bir çağda modern duyarlılıkla kaleme alınmış olan Manifesto, her ne kadar hukuki pozitivism nazarla dilin yorumsamacı kullanımını takdire şayan görse de yer yer Sokratik yer yer Habermasçı bir ideal konuşma durumu ve bu yolla ulaşılabilecek bir tür ortak dil varsayımına yaslanması (Marshall, White, 1990: 62-67), yapı sökücü perspektiften incelendiğinde ileri sürülen bazı mefhum ve tabirleri karşıtlarıyla beraber aynı bağlamda birbirlerinin meşrulaştırıcısı olarak kullanılması ve misal piyasaya karşı kurumsallığı tercih ederken bunu yeniden piyasa göndermeli bir biçimde izah ve teşrih etme gayretinde olması bakımından Marshall ve White nezdinde yüksek modernizm temelli bir başka büyük anlatı namzedi olarak eleştirilir (1990: 71-74).

Olguların belli bir bilim adamları cemaatinin mutabık olduğu düzgün artiküle edilmiş mefhumların ötesinde bir manaya gelmediğini, teorilerin hadiseleri tasvir savını haiz bir tür dilsel önermeler ağı ve birtakım tümevarımcı, tündengelimci yahut döngüsel mantıki ilişkilerle yek diğerine rabıtalı mefhumlar bütünü olduğunu ifade eden Jay D. White, buna mukabil Lyotard'ın burada uzlaşmaz farklılıkların zuhur edeceği ön kabulüne iştirak etmeyerek, araştırmacıyı kendini yazar yerine koyma sorumluluğuyla hareket etmesi gereken bir yorumculukla mükellef kılmıştır (1992: 80-83). Bunlara ilaveten White, postmodernizmi bilime ilişkin kuşkuyla mündemiç addederek modern nitelikli bir *meta-teorik hikaye* olarak bilimin herhangi bir imtiyazla taltif edilmemesi gerektiğini belirtmiş ve bu anlamda her türden bilimsel sıfatlı araştırma ve müdahalenin herhangi bir öykü ya da anlatı olarak bilimsel sıfatlı olmadığı iddia edilenlerle aynı kalibrede olduğunu teslim ederek her ikisinin de salt yorum ile eleştiri gayesiyle değerlendirilmesini salık vermesinin yanı sıra bilimsel haleden yoksun görülen edebi nitelikli sosyo-kültürel birikimin de idare konulu araştırma ve pratikleri izah ve bilgilendirme yetisine fazlasıyla sahip olduğunu iddia etmiştir (1992: 86).

Kamu yönetiminde *dilsel dönüşün* (linguistic turn) dikkate değer temsilcileri Orion White ve Cynthia McSwain de Amerikan kamu yönetiminin başat probleminin büyük harfle yazılan bir *Hakikat* anlayışı tesis etmek olduğu, bunun da toplumsal sorunların tespiti ve czmnn ancak belli bir uzmanlıkla mümkün olduğu inancını pekiştirdiği, bunun da karşılıklılığın olmadığı antidemokratik bir kamu sahasına yol açtığı grşndelerdir (1993: 22). Tam da burada White ve McSwain, kamu yönetiminde belirli bir yaklaşımın hakikat koduyla diğer bütün yaklaşımlara tasallutundan kaynaklanan anti-demokratik temayülleri engellemeyi mümkün kıldığı, öznellik nesnellik ikiliğinin ötesinde bürokrasinin demokratik sürece müdahalesini onu cemaat lehine lağvederek aşmaya dönük birtakım pratikleri ihtiva ettiği ve *szmerkezciliğin* (logocentrism) rettiği kendinden menkul değerlerden ck -esas itibarıyla kamu yönetiminin cevherini teşkil eden- insanların kalplerinin beraber atması sayesinde bir arada durdukları bir cemaati tesis etmelerine yardım etmenin bir yordamına denk düştüğü iddiasıyla Derridacı yapısökümü metodolojik bir kavramsal creve olarak nermekteledir (1993: 35).

Demokrasinin Batılı formlarının ne temsili ne de demokratik olmaktan cıktığı ve artık işlerliğini kaybettiği temel iddiasına dayanan Charles J. Fox ve Hugh T. Miller, 1995 tarihli *Postmodern Kamu Yönetimi* (Postmodern Public Administration) başlıklı (2007'de düzenlenmiş yeni baskısı yapılan) kitaplarında, bu *döngüsel klasik demokrasi modelinin* (loop model of democracy), ne istediğini bilen bir halk, alternatif vaatlerde bulunan yarışmacı adaylar, bunlardan kendine en uygun olanı seçen bir kitle, seçilenlerin kamu tercihinine bağlı yasal faaliyeti, halkın mezkur faaliyetleri dikkatle izlediği ve denetlediği varsayımı ve memnun olup olmamasına bağlı olarak özgürce seçme ya da yerine başkasını getirmesi eksenli altı temel varsayıma yaslandığını dile getirmişlerdir (Miller, Fox, 2007: 4-5). Böylelikle bu model, kamu yönetiminde de siyaset-yönetim ayrımı ve tarafsızlık biçimde tezahür etmiş, sorumlu mukteditler olarak siyasetcilerin tevdi ettiği kamu yararını haiz görev sorumlulukları adeta bir makine işlerliğinde bir dişli parasımışasına icra eden *kamu aygıtı heyulasına* da can suyu vermiştir.

İcinde bulunduğumuz şu postmodern anın bu döngüsel demokrasi modelini ciddi sıkıntılara gark ettiği, siyasetin hali hazırda sembolik düzeyde cereyan eden bir beşeri etkinlik olduğunu savunan Fox ve Miller'a göre, kitle iletişim araçlarının harlamasıyla gerçekliğin bir tür *aşırı gerçekliğe* dönüştüğü ve menşeiyle bağının giderek gevşediği ve böylelikle siyasetin de belli figürler ve bu figürlerin muhayyel ifadeleri eksenli icra edildiği bir postmodern siyasal arena ortaya cıkmış, toplum bir tür *yeni-kabilesele* (neo-tribal) parçalanmaya maruz kalmıştır (2007: 55-70). Bir başka deyişle Fox ve Miller, kendilik bilincini haiz aydınlanmış bireyin gerileyen bir benliğe dönüştüğü günümüz toplumlarında postmodern koşullara denk düşen eğilimler tespit etmiş ve böylelikle esas itibarıyla tüketimlerinin tesadüfen bir araya getirdiği münferit bireyler dizisine indirgenmiş cari toplumların, müdavimlerinin birliktelik alanına müdahaleden ck müşahit olarak temayüz etmesi nedeniyle siyasal maharetler geliştirmekten aciz olduklarını ifade etmişlerdir (2007: 79-80).

Bu anlamda Jürgen Habermas'ın nihai uyum talebi ve hlyasını şerh etseler de ondan mülhem bir modernist damar da barından tavırlarıyla, postmodern şartların sonuçlarının bir kısmının tafsilatlı bir eleştirisini yapan

Fox ve Miller, sahih bir söyleme iştirakin, güven yaratma saikiyle kişinin kendini samimiyetle sürece dahil olmak zorunda hissetmesi ve toplumsal vakalara ilişkin eldeki bir problemi çözüme yönelimi yaratma maksadıyla içinde olmak istemesi anlamına gelen söylemsel pratikler için kimi garantiler gerektirdiğini belirtmişlerdir (2007: 106-122). Ayrıca yazarlar bu vasıtayla, toplum mensuplarının, angajman yaratma, eşzamanlı dinleme kabiliyeti ortaya koyma ve sürecin ilerleyeceği hissi yaratmaya dönük ciddi katkılar verme gibi normatif nitelikli taleplere özel bir dikkat göstermesi gerektiğini salık vermişler ve postmodern şartlar altında bile, demokratik bir yönetim sistemini sürdürme ile kamusal işlere doğrudan vatandaş katılımının gereken düzeyde olma ihtimali hususunda da ümitli olmak gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Miller, Fox, 2007: 128-137).

Buradaki yaklaşımlarını Habermas esinli *özgün ve otantik bir söylem* mefhumu üzerinden geliştirerek kamusal nitelikli meselelerin çözümünü bu gibi sahih, bozulmamış, belli yönlendirmelerle saflığını yitirmemiş bir müzakere sahasının tesisi çabasıyla taçlandıran Fox ve Miller, bu otantik sahanın tesisini, güveni mümkün kılacak samimiyet, cari problemler odaklı amaçlılık/niyet, etkin bir kanaat katkısı ve dinleme için teyakkuz hali ve nihayet sürecin ilerlemesi maksadıyla özsel katkılarda bulunmak şeklinde ifade ettikleri dört temel şarta bağlamışlardır (Şener, Özcan, 2015: 33). Yukarıda da belirttiği gibi Habermas'ın belli bir oydaşmayla kayıtladığı kamusal alan tasavvuruna itibar etmeyen Fox ve Miller, oydaşmayla sonuçlansın ya da sonuçlanmasın mühim olanın sürecin kendisi olduğunu belirtmiş, anlık, ucu açık ve özneler arası olan söylemin kendinden neşet edecek bir mutabakat da içinde olmak üzere bütün ifadelerin şüpheyle değerlendirilmesi gerektiğini salık vermişlerdir (Şener, 2007: 44).

Sözün özü Fox ve Miller müthiş bir parçalanma, münferitleşme, ölçüye gelmezlik ya da direnme, bölgeselcilğe ya da zenofobik bir yerelcilğe hapsolme ve kapsayıcı bir teorik-pratik anlama çabasının küçümsenmesi gibi gelişmelerde temayüz ettiğini iddia ettikleri postmodern dönemde, klasik demokrasi modelinin öngördüğünün aksine halkın dilek, arzu ve taleplerinin yeni medya aracılığıyla alabildiğine manipülasyona açık hale geldiğini; imajların hakikatin kendisini ifade eder hale gelmesi anlamında zâhirin bâtna galebe çaldığını; kitlenin seçmen davranışının seçmemek ya da seçse bile bütüncül bir rasyonel değerlendirmeden ziyade tek bir mesele ekseninde karar vermek yönünde olduğunu; toplumsal talep ve gereksinimler yerine kimi özel çıkar çevreleri ve kamuoyu oluşturucularının tercihlerinin hayata geçirildiğini; seçen ve seçilen arasındaki yarığın seçim yapsa bile yek diğerini hiç tanımayacak çapta açıldığını ve bu nedenle siyaset erbaplarının herhangi bir başarı ölçütünden bağımsız biçimde tekrar tekrar seçilebildiğini tespit etmişlerdir (2007: 7-8). Bir başka deyişle Fox ve Miller, oydaşmanın ya taammüden ya da stratejik bir görmezden gelişle ortaya çıktığını ve kamusal söylemde hegemonik bir nihai kararın olmadığını, onun yerine birçok kulak vermeye şayan sesler ve tavırlar olduğunu belirterek postmodern kamu yönetiminin söylem odaklı mecrasında teşekküllü bir analiz ortaya koymuşlardır.

Çalışmalarında postmodern örüntülerin mütekamil bir biçimdeecessüm ettiği bir diğer önemli isim olan David J. Farmer -salt kamu yönetimi

formasyonundan ziyade ekonomi ve felsefe doktorası tahsil etmiş olması ve kamu kurumlarında yönetici olarak akademisyenliğin yanı sıra pratisyen olarak da bulunması nedeniyle- Fox ve Miller'inkine nazarla hem hacim hem de entelektüel derinlik bakımından daha cüsseli olan *Kamu Yönetiminin Dili* (Language of Public Administration) üst başlıklı kitabında, temel olarak kamu yönetiminde şümulü bir değişim ve dönüşüm hedeflemiş ve Fox ve Miller'ın lineer inceleme metodundan farklı olarak, postmodernizmi birçok farklı veçhesiyle ele almıştır (Okçu, 2003: 110). Bu külli değişimin kamu yönetiminin bir dil biçiminde telakki edilmesiyle mümkün olacağını ifade eden Farmer, kamu yönetiminin kurumsal, sınıfsal ve dahi herhangi bir fiziksel unsurundan ziyade bizzat kamu yönetimi teorisinin kendisini sorunsallaştırmıştır. Kamu yönetimi teorisini Derrida'nın "Metnin dışında hiçbir şey yoktur" şiarının ışığında bir metin gibi düşünen Farmer, kendi tarihselliği içinde sürekli dönüşmekte olan bu metnin, bir zaman kamusal faaliyetleri yönetsel verimlilik ekseninde değerlendiren Taylor tarafından, bir zaman da aynı faaliyetleri eşitlik ve temsilde adalet parametreleri üzerinden hesaba çeken *Yeni Kamu Yönetimi* akımı tarafından domine edildiğini ve bunu değiştirmenin yolunun da tıpkı bu örneklerde olduğu gibi kamu yönetiminin dilinin değiştirilmesinden geçtiğini vurgulamıştır (1995: 17). Bu noktada dilin dönüştürülmesini disiplinler bilginin yeniden tanzimi olarak tarif eden Farmer, *düşünümsel yorumlama sanatı* (the art of reflexive interpretation) olarak adlandırdığı yaklaşımında, düşünümSELLikten bahsederken dile mündemiç keyifli ve özellikle düzenlenmiş bir müzakere hali ve periyodunu kast ettiğini belirtmiştir (1995: 12).

Bu minvalde bir postmodern soruşturmanın, 1) düşünce ve algı arasında ve izlenimlerimizi düşünceye aktarmak için nazır duran *imgelem*, 2) bürokrasinin başat pozisyonunu çözüdüirmede temel önemi haiz bir metot olarak *yapıbozum*, 3) bir yönüyle bilgi ve düşüncede yaşanan entropiyi ifade eden yersiz-yurtsuzlaşma ve 4) kamu yönetiminde her mecrasında çoğullaşmanın aşırı boyutlara ulaşması ve verimliliğe meftun sıradan bürokratik yaklaşımı terazileyecek bir etik duruş anlamına gelen *farklılık* adlı dört analitik öğeyi içermesi gerektiğini vurgulayan Farmer, buradan postmodernizmin kamu yönetimi nezdindeki en veciz mefhumu *anti-yönetim* (anti-administration) varmayı amaçlamıştır. "Açıklık, çeşitlilik ve farklılık, üst anlatıların inkarı, yerleşik adalet kurum ve pratiklerine itiraz ve anti-faşizm" gibi terimlerde cisimleşen *anti-yönetim* mefhumuyla Farmer, Foucault'ya selam çakar bir biçimde, kamu yöneticilerinin içlerindeki faşizmle yüzleşmeleri ve tek boyutlu rasyonel düşüncenin asla husula gelmeyecek bir boş vaadi olan "tek gerçeklik anlayışından vazgeçerek, paradokslarla ve çelişkilerle yaşamaya (ve iş görmeye)" zorunlu olarak hazır olmaları gerektiğini ifade etmiştir (Okçu, 2003: 111).

Açıktan açığa postmodernizmin mazlumlar lehine bir özgürleşme imkanına cevaz verebileceğini ifade etse bile bu tipte bir normatif iddianın da üzerinde, daha çok radikal çoğulculuğu önemsemekle meşgul olan Farmer, *anti-yönetim* yaklaşımının, kamu yönetimi düşünce ve eyleminde radikal bir açıklık sergileyerek yalnızca ana akım fikir ve özneleri değil aynı zamanda dışlanan ya da taammüden görmezden gelinen -mekanik ve tekil bir anlam ağından ziyade çoğul anlam ağlarına teşne- fikir ve -maddi olanaklardan yoksun olan ve bu nedenle müşteri olarak bile değer görmeyen, toplumsal yaşamın yerleşik

hiyerarşik sosyo-ekonomik ağında dezavantajlı konumları nedeniyle gadre uğrayan azınlıklar, kadınlar, sıradan vatandaşlar ve çalışanlardan müteşekkil-özneleri de bünyesine dahil etmeye çalıştığını vurgulamıştır (1995: 84-85). *Anti-Yönetim* yaklaşımının normatif anlamı haiz biçimde muazzam bir kakofoninin içinde her sesin kendi tekilliğini gözeterek onlara radikal bir biçimde kulak vermeyi mümkün kılması bakımından özgürleştirici bir mayaya sahip olduğunu belirten Farmer, bir diğer yandan bu yaklaşımın, idari bürokratik aygıtta mündemiç olduğu varsayılan kendinden menkul bir akılcılığın konforlu iktidarını reddetmek ve böylelikle marjinelleş(tiril)miş seslere bir serbestlik sahası yaratmak anlamına geldiğini ifade etmiştir (1998a: 2-5).

Postmodern kamu yönetimi anlayışını bariz bir biçimde *radikal özgürleşmeci etik* çerçevesinde temellendiren Farmer, buradan ulaşılabilecek bir hedeften ziyade bizzat özgürleşmenin kendisini kutsayan tavrıyla dört başı mamur bir postmodernist yönelim içinde olduğu gibi, yine insanın bilme kapasitesinin kısıtlılığı nedeniyle aşkın bilgiye ulaşamayacağını ve bu minvalde herkesin her şeyi dillendirebildiği, baskılanmışların da ses verebildiği bir kamu sahası tesisi için kralın kellesinin uçurulması gerektiğini vurgulamış ve bunun da ancak “bürokrasinin spesifik denetim fonksiyonu ile verimlilik anlayışında simgeleşen iktidar, hiyerarşi ve hakikat üçgeninin eleştirisi ile mümkün” olabileceğine dikkat çekmiştir (Şener, Özcan, 2015: 37-38). Bir başka yerde *ironinin* postmodern felsefe nezdinde önemli bir epistemolojik gereç olsa da bu silahın insanlar için hayatı yaşanılır kılan küçük harfle yazılan gerçekler aleyhine kullanılmasına karşı müteyakkız olan Farmer, yine de postmodernizmin bu gereçleri sayesinde büyük harfle yazılan *Hakikat*in (Truth) bütünlüğü ve eksiksizliğine dair hasıl olan tereddüdü kıymetli bulmuş ve yapıçözüme uğratılmamış kategorilerin olguları tam anlamıyla yakalamamıza imkan vermediğini belirterek yorumdan bağımsız gibi görünen *Hakikatlerin* yapıçözüme tabi tutulması sonucu onların cari dilin ürettiği zımni varsayımlar ve dikotomilerle malul olduklarını göstermenin mümkün hale geldiğini savunmuştur (1998b: 42-43).

Özetle eleştirel ve söylemsel analiz temelli yaklaşımın mümeyyiz ve fâdıl bir örneği olarak kendi üzerine düşünmesinin yanı sıra neyi nasıl gördüğümüz ve anladığımızın farklı merceklerle değişime uğradığının farkındalığı ile temelde başka türlü birtakım görme ve anlama imkanlarıyla meşgul olan Farmer, kamu yönetiminin klasik görevleri planlama, organizasyon, istihdam, yönlendirme, koordinasyon, raporlama ve bütçelemenin yanı sıra bunları postmodern ve postyapısalcı felsefenin sağladığı çoğul bakış açısının katkısıyla her birini bu farklı anlam ağlarıyla tek tek etkileşime sokarak yeniden değerlendirmiş, kamu yönetimini cari dar anlayışından çıkarmaya gayret göstermiştir (1995: 11-13). Bir başka deyişle insanların dünyaya ve toplumsal yaşama iştirakinin sadece soğuk birtakım akılcı hesaplar vasıtasıyla değil, aynı zamanda -kamu yönetimine ve toplumsal yaşama müştereken etki eden ve şekillendiren- bireysel ve toplumsal bilinç ve bilinçsizlik gibi temel ve dinamik nitelikli birtakım hesaba gelmez insanlık hallerinden de neşet ettiğini ifade eden Farmer (1995: 13-14), disiplinin pratiklerine değil doğrudan teorik temel ve teamüllerine yönelik tahripkâr ve mütecaviz tavrıyla sivrilmiş; bir tür *epistemolojik çoğulculuğun* (epidemic pluralism) (Marshall, 2011: 640) sesi olmuştur.

D. Postmodern Kamu Yönetimine Yönelik Eleştiri ve şerhler

Postmodernizmin ve kamu yönetimi özelindeki yansımalarının eleştiriden vareste olmadığı ortadadır zira postmodernistlerin diğer bütün bilme türlerine reva gördükleri epistemolojik şiddetin kendilerini etkilemeyeceğini beklmeleri söz konusu değildir. Modernitenin ayrıcalıklı addettiği bilimin herhangi bir bilgi formuyla aynı kalibrede ve temel bir açıklayıcılıktan yoksun oluşunun, herhangi bir türden normatif iddianın temellendirilebileceği zemini de yok ettiğini iddia eden modernistler, bu tehlikenin postmodernizmin (özünde belli bir normativiteden beslendiğini iddia ettikleri) daha katılımcı, daha demokratik vb. gibi birçok ifadesi için de geçerli olduğunu zira ortada zemin namına hiçbir şeyin kalmadığını belirtmektedir.

Birtakım yorumcular, modern/postmodern ayrımının (sentetik bir ayrım olarak) analitik analiz bakımından kullanışlı olabileceği fakat aynı zamanda postmodernizm ve modernizm arasında öyle kolaylıkla ayrılacak bir süreksizlik ilişkisinden ziyade ileri modernizm şeklinde ifade edilebilecek bir devamlılık olduğunun bile iddia edilebileceği kanaatindedir. Bu ayrım eğer gerçek değil de sentetik bir kategorik ayrıma tekabül ediyorsa belli bir sınır ve meşrulaştırma işlevini de teşkil etmiş olabilir. Bir diğer yandan postmodernizmin öngördüğü *farksızlaşma* ve *uzmansızlaşma* gibi mefhumların her yerde aynı çapta vücut bulmadığı, modern paradigmanın unsurlarının hala belli oranda varlığını sürdürdüğünü iddia etmek de mümkündür. Postmodernizmi her şeyi bünyesinde barındıran ideolojik bir bulamaçtan ibaret sayan yaklaşımlar, her şey olmanın tersinden hiçbir şey olmama riskini de göze almayı gerektirdiğini, mezkûr temel teori yoksunluğunun tutarsız ve uygulanmaya imkân vermeyen bir fantezi yarattığını dillendirmektelerdir (Ateş, 2008: 406-407).

Postmodernist tahayyülde, sonsuzcasına parçalanmış toplumsal yaşamın, çok parçalı ve kimlikli yapısının bütün gruplara açıklığının (insani kapasitelerin ancak bu yolla açığa çıkabileceği varsayımıyla) herkesi her şeyle ilgilenmekle mükellef kıldığı, bunun da kimin yöneteceğine dair doğal bir belirsizlik yarattığı ve mezkur kimliklerden herhangi birinin ne sebeple egemen olmaktan imtina edeceğinin makul bir açıklamasının olmadığı itirazı da oldukça ikna edici bir itiraz gibi görünmektedir (Ergun, 1997: 13). Öte yandan postmodernizm esas itibarıyla Batı modernleşmesinin temel mefhum ve kurumlarının eleştirisini temelinde şekillendiğinden, bu durumıyla Batı kolonyal tarihinin yeni bir evresine tekabül ettiği savunulabileceği gibi hali hazırda Batı geleneğinin bir parçası olarak Batı dışı unsurlardan beslenmeye açık olmayışı sebebiyle de Batı modernliğinin sınırlarının tedricen genişlemesine hizmet eden yeni bir icat olarak da telakki edilebilir. Bir başka açıdan David Harvey gibi marksist yorumcular da postmodernizmin (zaman mekan algımızdaki köklü değişimlerden kaynaklı birtakım kültürel değişimler, sermaye birikim rejiminde esnekleşme ve kapitalizmin örgütlenişindeki zaman-mekan sıkışmasının yeni bir yönelimin zorlanması gibi maddi kanıtlara karşın) post-endüstriyel ya da post-kapitalist bir dönüşümün emaresi gibi değil de yüzeyde cereyan eden bir dizi ufak tefek değişikliklerin adlandırılması biçiminde yorumlanması gerektiği kanaatindedir (Harvey, 1997: 7).

Son olarak küresel kapitalizmin dünya çapında iktidar yapılarını gölgeleyen, neo-liberal küreselleşmeyi “öznesiz bir süreç ve zorunlu bir tarihsel

aşama” olarak telakki eden ideolojik diliyle postmodernizmin görelilik temelli *kısmilik*, *çoğulculuk*, *tikellik* ve *belirsizlik* gibi mefhumlara yaslanan sembol, değer ve sanal gerçeklikleri harlayan dilindeki örtüşme, onun cari siyasal arenanın meşrulaştırmasına hizmet ettiğine dönük eleştirilere de kapı aralamaktadır (Özalp, 2010: 165). Ayrıca postmodernizmin taşeronlaştırmaya dayalı personel rejimine, çözüldürülmüş mikro örgütsel yapılara ve otonom bireylerin özel çıkarlarının toplamına tekabül eden çok parçalı toplum tasavvurunun, kapitalizmin iktidarına yönelik topyekûn bir karşı koyuşu da engellemek ekseninde düşünülen bir neo-liberal ideolojik tasarım olduğu da bir diğer güçlü itiraz olarak dillendirilmektedir.

IV. Sonuç

Sonuç olarak kamu yönetimi disiplininin disiplinlerarasılıktan nasiplenmemiş oluşunun yarattığı kapalı devreliliğin, disiplinin kendine dönük bir eleştirel mesaide bulunmasını ketlemesi ve bu türden bir alışkanlığın gelişmesini de engellemesinin doğal bir sonucu olarak zuhur eden postmodernist itirazlar, disiplinin yaşadığı krizin aşılıp yeniden tahkimatı yönünde önemli birer teorik-pratik müstemilat biçiminde değerlendirilebilir. Modernizmin teorik tutuculuğunun, ancak dünyanın tüm bilme biçimlerinin teklifsizce kapsanmasıyla aşılabileceğini öne süren postmodernizm, buradan hareketle hasıl olacak toplumsal yaşamın da o yönde sevk ve idare edilmesi gerekliliğine dikkat çekerek eski kavramsal çerçevelerin bu gerekliliğe cevap vermekten uzak olduğunu iddia etmektedir.

Öte yandan postmodernizm, doğa bilimlerinin konvansiyonlarını kendine şiar edinmiş sosyal bilimlerin ve buradan temellenen sosyal hayatı sevk ve idare etmeye dönük kaidelerin, topluma ve doğaya dair kendi kendini olumlayan birtakım ön kabullere dayandığı ve bunların karşısında, mevcut haldeki toplumsal hayatın fragmanter ve çokkimlikli karakterini gözetken, esnek, çoğulculuk ve görelilik eksenli bir toplumsallık tasavvurunun inşa edilmesi gerektiği kanaatindedir. Mezkûr tasavvurun idare katındaki numunesi olarak kuvvet ve yetkilerin pay edildiği, merkezsiz hale getirildiği, katılım ve temsil adaletini sağlamış küçük birimleri önemseyen postmodern kamu yönetimi anlayışı, bu şekilde modern yaklaşımın sebep olduğu mekân ve zaman bazlı daralmanın da bertaraf edileceği düşüncesindedir.

Belirli bir tarihsel kesit olmasına mukabil teşekküllü bir teorik birikim ve felsefi yekûna da tekabül eden postmodernizm ve onun kamu idare alanındaki tezahürlerinin, söylem kuramları ve dilin sosyal hayatı kurmadaki katkısına dikkat çekmesiyle modernizmin *objektif*, *deterministik* ve *hiyerarşik* kamu sahası modellemesinin gözden düşmesine yol açtığını ve *verimlilik*, *araçsal rasyonalite* ve *ölçülebilirlik* türünden başka modern parametrelerin de sürekli surette eleştirel bir yeniden değerlendirilmesini amaç edindiğini savunmak mümkündür. Hülasa bütün bu epistemolojik ve ontolojik taarruzun yarattığı toz bulutunda toplumsal hayatı yeniden totalize etme gayretinde olan yaklaşımlar da yaşama şansı bulsa bile, bir diğer yandan postmodernizmin yarattığı kavramsal parçalanmanın, toplumsal yaşamın radikal-politik bir özgürleşme etiği ekseninde yeniden tesis edilmesinin kanallarını da açtığı söylenebilir.

Kaynakça

- Ateş, H. (2008). "Postmodern Toplum, Devlet ve Kamu Yönetimi". A. Balcı vd. (Ed.), *Kamu Yönetiminde Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Seçkin Yayınları, 387-414.
- Ateş, H. (2004). "Modernlik ile Postmodernlik Arasında Kamu Yönetimi". G. Erdumlu (Ed.), *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye*. Ankara: Babil Yayıncılık, 61-110.
- Aydın, A. H. (2001). "Postmodern Örgüt Teorisi", *Liberal Düşünce*, 6(23), 196-206.
- Ayman-Güler, B. (2003). "Yönetişim: Tüm İktidar Sermayeye", *Praksis*, 9, 93-116.
- Bayırbağ, M. K., Göksel, A. (2015). "Kamu Yönetimi". G. Atılğan, E. A. Aytekin (Haz.), *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Yordam Kitap, 153-169.
- Berman, M. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. (Çev. Ü. Altuğ, B. Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berman, M. (1992). "Modernlik: Dün, Bugün ve Yarın". (Çev. Ü. Altuğ). *Birikim*, 34, 54-56.
- Best, S., Kellner, D. (1998). *Postmodern Teori*. (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ergun, T. (1997). "Postmodernizm ve Kamu Yönetimi". *Amme İdaresi Dergisi*, 30(4), 3-15.
- Evans, K. G., Wamsley, G. L. (1998). "Blacksburg Manifesto". J. M. Shafritz (Ed.), *International Encyclopaedia of Public Policy and Administration: A-C Volume 1*. Boulder, Colorado: Westview Press, 200-202.
- Farmer, D. J. (1995). *The Language of Public Administration: Bureaucracy, Modernity, and Postmodernity*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Farmer, D. J. (1998a). "Introduction: Listening to Other Voices". D. J. Farmer (Ed.), *Papers on the Art of Anti-Administration*. Burke, VA: Chatelaine Press, 1-10.
- Farmer, D. J. (1998b). "Public Administration Discourse as Play with a Purpose". D. J. Farmer (Ed.), *Papers on the Art of Anti-Administration*. Burke, VA: Chatelaine Press, 37-56.
- Featherstone, M. (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Güzelsarı, S. (2004). "Yeni Kamu İşletmeciliği ve Yönetişim Yaklaşımları". *GETA Tartışma Metinleri*, 66, 1-25.
- Habermas, J. (1994). "Modernlik: Tamamlanmamış Proje". (Çev. G. Naliş). N. Zeka (Der.), *Postmodernizm*. İstanbul: Kıyı Yayınları, 31-44.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu*. (Çev. S. Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jeanniere, A. (1994). "Modernite Nedir?". (Çev. N. Tural-Küçük). M. Küçük (Der.), *Modernite Versus Postmodernite*. Ankara: Vadi Yayınları, 15-25.
- Kaya-Bengshir, T. (1996). *Bilgi Teknolojileri ve Örgütsel Değişim*, Ankara: TODAİE.

- Keskin, F. (2011). "Michel Foucault". M. Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 7-12.
- Lyotard, J-F. (2013). *Postmodern Durum*. (Çev. İ. Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Marshall, G. (2011). "Book Review: David John Farmer, Public Administration in Perspective: Theory and Practice Through Multiple Lenses". *Administrative Theory & Praxis*, 31(4), 640-648.
- Marshall, G., White, O. (1990). "The Blacksburg Manifesto and the Postmodern Debate: Public Administration in a Time Without a Name". *American Review of Public Administration*, 20(2), 61-76.
- Megill, A. (2012). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Say Yayınları.
- Miller, H. T., Fox, C. J. (2007). *Postmodern Public Administration [Revised Edition]*. New York: M. E. Sharp Inc.
- Moles, A. (2012). *Belirsiz Bilimleri*. (Çev. N. Bilgin). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Morgan, G. (2006). *Images of Organization [Updated Edition of the International Bestseller]*. California: Sage Publications.
- Okçu, M. (2003). "Postmodernizm ve Kamu Yönetimi". M. Acar, H. Özgür (Der.), *Çağdaş Kamu Yönetimi I*. Ankara: Nobel Yayın, 96-123.
- Osborne, D. (1993). "Reinventing Government". *Public Productivity & Management Review*, 16(4), 349-356. <http://www.jstor.org/stable/3381012> (10.11.2019).
- Ömürgönülşen, U. (2003). "Kamu Sektörünün Yönetimi Sorununa Yeni Bir Yaklaşım: Yeni Kamu İşletmeciliği". M. Acar, H. Özgür (Der.), *Çağdaş Kamu Yönetimi I*. Ankara: Nobel Yayın, 3-43.
- Özalp, A. (2010). "Küreselleşme, Postmodern Görelilik ve Kamu Yönetimi". A. H. Aydın vd. (Ed.), *VIII. Kamu Yönetimi Forumu: Kamu Yönetimi ve Hizmeti*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Yayını, 153-167.
- Özer, B., Baştan, S. (2012). "Modernite ve Postmodernite Süreçlerinde Kamu Yönetimi, Siyasa Yapım Sürecinin İletişimsel Motifleri ve Demokratikleşme Üzerine Kuramsal Bir Tartışma". *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 4(1), 39-52.
- Rosenau, P-M. (1998). *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*. (Çev. T. Birkan). Ankara: Ark Yayınları.
- Stephenson, T. (2004). "Minnowsbrook Conference". D. Schultz (Ed.), *Encyclopedia of Public Administration and Public Policy*. New York: Facts on File, 271-272.
- Şener, H. E. (2007). "Kamu Yönetiminde Postmodernizm". Ş. Aksoy, Y. Üstüner (Der.), *Kamu Yönetimi: Yöntem ve Sorunlar*. Ankara: Nobel Yayın, 31-47.
- Şener, H. E., Özcan, K. (2015). "Postyapısalcılıktan Postmodernizme: Kamu Yönetiminde Yeni Perspektifler". Ö. Köseoğlu, M. Z. Sobacı (Ed.), *Kamu Yönetiminde Paradigma Arayışları*. Bursa: Dora Yayın, 11-45.
- Üstüner, Y. (2000). "Kamu Yönetimi Kuramı ve Kamu İşletmeciliği Okulu". *Amme İdaresi Dergisi*, 33(3), 15-31.
- Wamsley, G., Goodsell, C., Rohr, J., White, O., & Wolf, J. (1984). [Blacksburg Manifesto] "The Public Administration and the Governance Process:

- Refocusing the American Dialogue”. *Dialogue*, 6(2), 2-18. www.jstor.org/stable/25610413 (10.11.2019).
- Weber, M. (1998). *Sosyoloji Yazıları*. (Çev. T. Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.
- White, J. D. (1992). “Taking Language Seriously: Toward A Narrative Theory Knowledge for Administrative Research”. *American Review of Public Administration*, 22(2), 75-88.
- White, O. F., McSwain, C. J. (1993). “The Semiotic Way of Knowing and Public Administration”. *Administrative Theory & Praxis*, 15(1), 18-35.
- Wilson, W. (1887). “The Study of Administration”. *Political Science Quarterly*, 2(2), 197-222. <https://www.jstor.org/stable/2139277> (10.11.2019).
- Yalçın, L. (2010). *Kamu Yönetimi Kuramları: Yöntembilimsel Değerlendirme*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, M. (2010). “Modernizm, Postmodernizm ve Kamu Yönetimi”. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(1), 703-719.
- Yılmaz, L. (2010), *Modern Zamanın Tarihi*. (Çev. M. E. Özcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Zengin, O. (2009). “Günümüz Kamu Yönetiminde Ön Plana Çıkan Yaklaşımlar”. B. Övgün (Ed.), *Kamu Yönetimi: Yapı İşleyiş Reform*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Araştırma Makalesi
Research Article

**PSİKOLOJİ BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİ İLE TARİH VE EDEBİYAT
BÖLÜMÜ ÖĞRENCİLERİ ARASINDA RUHSAL BOZUKLUKLARA
İLİŞKİN TUTUM VE İNANÇLARIN KARŞILAŞTIRILMASI**

Elmas Merve MALAS*
İsmet KIRPINAR**

Öz: Çalışmada psikoloji eğitiminin ve ruhsal bozukluklara karşı tutumların ilişkisini tespit etmek amacıyla, üniversitede okumakta olan Psikoloji bölümü ile Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencileri arasında ruhsal bozukluklara ilişkin tutum ve inançların karşılaştırılması amaçlanmıştır. Çalışma Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinde okumakta olan Grup 1/Psikoloji (55) ve Grup 2/Edebiyat ve Tarih (47) bölümü son sınıf öğrencilerinden oluşan toplam 102 gönüllü öğrencinin katılımıyla gerçekleştirildi. Öğrencilere demografik bilgilerinin yanı sıra yazılı olarak verilen iki farklı olguyu göz önünde bulundurarak ayrı ayrı Sosyal Mesafe Ölçeği (SMÖ) (Arkar, 1991) ve ayrıca Türkçe'ye Bilge ve Çam (2008) tarafından uyarlanan Ruhsal Hastalıklara Yönelik İnançlar Ölçeği (RHYİÖ) (Bilge ve Çam, 2008) doldurmaları istendi. Verilerin analizinde, tanımlayıcı istatistikler (yüzdeler, aritmetik ortalama, standart sapma, en alt ve en üst değerler) ve karşılaştırma istatistik (t testi) yöntemleri kullanıldı. OKB olgusunun bulunduğu Olgu 1'e göre grupların SMÖ puanları karşılaştırıldığında birinci grubun test puan ortalamaları ($\bar{x}=55,41$) ile ikinci grubun (tarih-edebiyat) test puan ortalamaları ($\bar{x}=62,46$) arasında anlamlı bir farklılık olduğu belirlendi ($p<0,05$). Ayrıca ikinci grubun (tarih-edebiyat) RHYİÖ puanları daha yüksek bulundu ve gruplar arasında anlamlı fark olduğu belirlendi ($p<0,001$). RHYİÖ ölçeğine ait olan alt ölçek karşılaştırıldığında ikinci grubun tehlikelilik ve çaresizlik alt ölçek puanları (tarih-edebiyat) daha yüksek bulundu ve gruplar arasında anlamlı fark olduğu görüldü ($p<0,001$), ancak grupların utanma alt ölçeği puanları arasında anlamlı bir fark yoktu ($p>0,05$). Şizofreni hikâyesi olan Olgu 2'ye göre grupların SMÖ puanları arasında anlamlı fark yoktu ($p>0,05$). Her iki grupta da SMÖ puanları olgular arasında karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark vardı ($p<0,001$). Bulgular hem psikoloji ve hem de edebiyat-tarih bölümü öğrencilerinin şizofreni hastalığına karşı olumsuz tutumlara sahip olduklarını ve sosyal mesafe koyduklarını göstermiştir. Ancak OKB hastalığına karşı yalnızca edebiyat-tarih öğrencilerinin olumsuz tutuma sahip oldukları bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ruhsal Bozukluk, Tutum, Sosyal Mesafe, İnanç, Şizofreni, Obsesif-Kompulsif Bozukluk.

* Uzman Psikolog, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Klinik Psikoloji Doktora Öğrencisi. e-mail: mervemalas@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5148-6085

** Prof. Dr., Bezmialem Vakıf Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi Psikiyatri Anabilim Dalı. e-mail: ikirpinar@bezmialem.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9816-3438

COMPARISON OF ATTITUDES AND BELIEFS ABOUT MENTAL DISORDERS BETWEEN PSYCHOLOGY DEPARTMENT STUDENTS AND HISTORY AND LITERATURE DEPARTMENT STUDENTS

Abstract: This study was intended to identify the relationship between psychology education and attitudes toward mental disorders. The study was carried out with the aim of comparing attitudes and beliefs about mental disorders between the Psychology Department and the Literature and History Department senior students who are studying at university. The study was conducted with the participation of a total of 102 volunteer students from the Department of Psychology (55) and Literature and History (47) who were studying at Fatih Sultan Mehmet Vakıf University. Social Distance Scale (SDS) (Arkar, 1991) and Beliefs Toward Mental Illness Scale (BMI) which was adapted to Turkish by Bilge and Cam (2008); and demographic information form were completed by the participants. The study also gave participants cases in which two different mental illnesses were described. Data analysis was performed using descriptive statistics (percentage, mean, standard deviation, min-max) and comparative statistics (t test). When the SDS scores of the groups were compared according to Case 1 with OCD, there was a significant difference between the groups. The mean scores of the first group ($\bar{x}=55.41$) and the mean scores of the second group (history-literature) ($\bar{x}=62.46$). In addition, BMI scores of the second group (history-literature) were higher than first group. There was a significant difference between the groups ($p<0.001$). When the subscale of the BMI scale was compared, it was found that danger and desperation subscale scores of the second group (history-literature) were higher and there was a significant difference between the groups ($p<0.001$), but there was no significant difference between the shame subscale scores of the groups ($p>0.05$). According to Case 2 with schizophrenia, there was no significant difference between the groups ($p>0.05$). There was a significant difference between SMO scores in both groups compared to the cases. ($p<0.001$). The findings showed that both psychology and literature-history department students had negative attitudes toward schizophrenia and put social distance. However, only literature-history students have been found to have a negative attitude towards OCD disease.

Keywords: Mental Disorder, Attitudes, Social Distance, Beliefs, Schizophrenia, Obsessive Compulsive Disorder.

I. Giriş

Damgalamak anlamına gelen “Stigma” kavramı toplum içinde bazı hastalıklara, rahatsızlıklara karşı takınılan ve kişinin dışlanmasına yol açan olumsuz görüş ya da tutumlardır (Taşkın, 2007). Önyargı, tutum ve damgalama terimleri birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Kişi ya da gruplara karşı olumsuz görüşler ya da olumsuz tutumlar olan önyargılar, bu grup veya kişilere karşı “sosyal mesafe” şeklinde ortaya çıkar (Arkar, 1991). Damgalama terimi ise toplumun çoğu tarafından olumsuz olarak değerlendirilen kişinin özelliğine karşı ayırıcı ve reddedici davranışlardır (Byrne, 2000; Erbaydar & Çilingiroğlu, 2010).

Damgalanma, kişiye yönelik önyargılı bir tutumu ve ayrımcılığa sebep olacak davranışları beraberinde getirdiğinden, rahatsızlığı olan kişinin işini daha da zorlaştırır (Arkan, Bademli ve Duman, 2011). Başkaları tarafından damgalanmak kişiyi daha da stresli bir hayata sokar (Soygür & Özalp, 2005). Toplum tarafından ruhsal hastalığı olan kişiler; öldürmeye meyilli ve kendilerinden korkulması gereken, kendi hastalıklarından sorumlu zayıf karakterli kişiler olarak görülürler (Akt. Corrigan ve Watson, 2002; Gabbard GO. Gabbard K., 1992 ve Wahl OF,1995). İki bin Amerikan ve İngiliz vatandaşıyla yürütülen bir çalışmada da benzer sonuçlar bulunmuştur (Corrigan

& Watson, 2002). Damgalanan kişinin benliği de ciddi tehdit altındadır. Bunun sonucunda dışlanma, sosyal desteğin azalması, kişinin hayat kalitesinin ve öz güveninin azalması görülür. Kişinin tam da sosyal desteğe ihtiyaç duyduğu zamanda yalnızlaşması, hastalığını kabullenmesini ve aşmasını daha da zorlaştırır. Damgalanan kişi toplum tarafından hoş karşılanmadığının, dışlandığının, saygı görmediğinin farkındadır (Sezer & Kezer, 2013). Bu nedenle kişinin kimliği hakkında da halk tarafından olumsuz kalıplar geliştirilebilir (Soygür & Özalp, 2005). Psikolojik rahatsızlığı olan kişilere yönelik damgalanma, kişilerin hem günlük hayatlarını yakından etkiler hem de tedavi sonuçları üzerinde olumsuz etki yaratır (Cohen and Struening, 1962).

Ruhsal hastalıklara karşı oluşan olumsuz tutum ve inançlar, ruhsal hastalığa sahip kişilerin olumsuz yönde etiketlenmelerine sebep olmaktadır (Cohen and Struening, 1962; Soygür & Özalp, 2005; Arkan, Bademli ve Duman, 2011). Bu nedenle toplumun ruhsal bozukluğu olan kişilere ilişkin tutum ve inançları hakkında elde edilecek ayrıntılı bilgiler, ruhsal bozukluklara yönelik yapılacak bilimsel çalışmalara ve ruhsal hastalıkların tedavisine önemli katkılar sağlayacaktır.

Ruh sağlığı mesleği ile ilgilenen veya bu alanda eğitim görenlerin ruhsal bozukluklara ilişkin tutum ve inançlarını inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Psikoloji bölümü öğrencileri ve mezunları üzerinde yapılan bir çalışmada öğrenciler ve mezunlar arasında ruhsal bozukluklara ilişkin bakış açıları arasında fark bulunamamıştır (Yıldız ve ark., 2014). Ayrıca psikoloji bölümü 1. ve 4. sınıf öğrencileri arasında yapılan karşılaştırmada da anlamlı farklılıkların bulunmadığı gösterilmiştir (Eker, 1985).

Üniversitelerin psikoloji bölümlerinde verilen ruhsal hastalıklar hakkındaki eğitimlerin, öğrencilerin ruhsal hastalığa ve ruhsal hastalığı olan bireylere karşı tutum ve inançlarını nasıl etkilediği incelenmeli ve ruhsal bozukluklara karşı stigma konusunda farkındalık oluşturup oluşturmadığına bakılmalıdır. Literatürde, psikoloji bölümünde okuyan birinci sınıf ve son sınıf öğrencileri ile psikoloji bölümünde yüksek lisans yapan öğrencilerinin karşılaştırıldığı çalışma bulunmaktadır (Yıldız ve ark., 2014). Bu çalışmada farklı sınıflarda okuyan öğrenciler arasında fark olmadığı ve öğrencilerin ruhsal hastalıklar hakkında olumsuz etiketlemede ortalamanın altında puanlar aldıkları bulunmuştur. Ayrıca bu tutum ve inançlar hakkında, sağlık alanında eğitim gören lisans öğrencileri ve mezunları arasındaki farklılıklar araştırılmıştır. Bu çalışmaların sonucunda ruhsal hastalığa ve ruhsal hastalığı olan bireylere karşı tutum ve inançlarının ne ölçüde farklılık gösterdiğinin yapılacak çalışmalarla desteklenmesi gerektiği belirtilmiştir (Arkan ve ark., 2011; Oban & Küçük, 2011).

Buradan yola çıkarak bu çalışmada; Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinde okuyan psikoloji bölümü son sınıf öğrencileri ile Edebiyat ve Tarih bölümlerdeki son sınıf öğrencileri arasında ruhsal hastalıklara yönelik tutum ve inançların karşılaştırılması amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmada ruh sağlığı konusunda eğitim almış olmakla, ruhsal bozukluklar hakkındaki tutumlar arasındaki ilişki incelenecektir.

Hipotez 1: Psikoloji bölümünde son sınıf öğrencileri ile Edebiyat ve Tarih bölümlerdeki son sınıf öğrencilerinin okb olgusuna yönelik tutum ve inançları arasında fark vardır.

Hipotez 2: Psikoloji bölümünde son sınıf öğrencileri ile Edebiyat ve Tarih bölümlerdeki son sınıf öğrencilerinin şizofreni olgusuna yönelik tutum ve inançları arasında fark yoktur.

Hipotez 3: Psikoloji bölümü öğrencilerinin SMÖ ve RHYİ ölçeklerinden aldıkları puanlar Edebiyat ve Tarih bölümü öğrencilerinin puanlarından daha düşüktür.

II. Gereç ve Yöntem

Çalışmanın örnekleme Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Psikoloji bölümü ile Edebiyat ve Tarih bölümlerinin son sınıf öğrencilerinden oluşturulmuştur. Çalışma için; çalışma öncesi Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Etik kurul onayı alınmıştır.

Sosyal Mesafe Ölçeği (SMÖ): 1991 yılında Arkar tarafından geliştirilen SMÖ, örnek iki vaka ve bu vakalarla ilgili sorulardan oluşmaktadır. Paranoid şizofreni ve anksiyete bozukluğu tanımlanan vakalardır. Vakalarda psikiyatrik tanımlar verilmemiştir. Örnek vakayı, kişi ile ruhsal hastalığı olan birey arasında tercih edilen sosyal mesafeyi ölçmek için geliştirilen sorular izlemiştir. Ölçek; 7 dereceli Likert tipinde bir ölçektir; “Kesinlikle rahatsız etmez: 1”, “Rahatsız etmez: 2”, “Pek Rahatsız Etmez: 3”, “Farketmez: 4”, “Biraz rahatsız eder: 5”, “Rahatsız eder: 6”, “Kesinlikle Rahatsız eder: 7” ifadeleri ile cevaplanan 14 sorudan oluşmaktadır. Arkar tarafından Cronbach’s Alfa güvenilirlik katsayısı 0.88 bulunmuştur. Ölçek; toplam puan üzerinden değerlendirmekte olup ölçekten alınan puanın yükselmesi sosyal mesafenin fazla olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada, SMÖ’nün Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0.85 olarak bulundu.

Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeği (RHİÖ): Hirai ve Clum tarafından 1998 yılında geliştirilen ölçeğin Türkçe geçerlilik ve güvenilirliğini Bilge ve Çam 2008 yılında yapmıştır. Ölçek; 6’lı Likert tipindedir; “Tamamen katılmıyorum: 0”, “Çoğunlukla katılmıyorum: 1”, “Kısmen katılmıyorum: 2”, “Kısmen katılıyorum: 3”, “Çoğunlukla katılıyorum: 4”, “Tamamen katılıyorum: 5” şeklinde puanlanmaktadır. Ölçek üç alt ölçekten oluşmaktadır. Ölçek toplam Cronbach alfa katsayısı 0.82, alt ölçekler için ise “Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma” alt ölçeği için 0.80, “Tehlikeli” alt ölçeği için 0.71 ve “Utanma” alt ölçeği için 0.69 olarak bulundu.

Tehlikeli Alt Ölçeği; ruhsal hastalıkların ve hastaların tehlikeli olduğundan bahseder ve 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 13. Maddeleri içermektedir. Çaresizlik ve Kişilerarası İlişkilerde Bozulma Alt Ölçeği (ÇKİB); ruhsal hastalıkların kişilerarası ilişkiyi etkileme ve buna bağlı çaresizlik durumlarından bahseder. Bireyin özellikle duygusal etkilenmesinden dolayı, ruhsal hastalıklı bireylerle kişilerarası ilişki sürecinde kendini engellemesini ve çaresizlik yaşadığını ifade eder. Alt ölçek 8, 9, 10, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21. maddeleri içermektedir. Utanma Alt Ölçeği; bireylerin ruhsal hastalığa yönelik utanma duygusu yaşadığını ifade eder. Alt ölçek 12. ve 15. Maddeleri içermektedir. Ölçek hem toplam puan, hem de alt ölçek puanları üzerinden yorumlanmakta olup, ölçek ve alt ölçeklerden alınan yüksek puan olumsuz inancı ifade etmektedir. Bu çalışmada, RHİÖ’nin Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı 0.84 olarak bulundu.

Çalışmada daha önce geçerlik ve güvenirlik çalışmaları gerçekleştirilmiş olan psikolojik lme araçları kullanıldı. (Arkar, 1991; Bilge & am, 2008). Ayrıca sosyal mesafe leğinden önce katılımcılara yazılı olarak vaka olguları sunuldu. Katılımcılardan olguların her ikisine de ayrı ayrı olarak sosyal mesafe leği doldurmaları istendi. Çalışmada kullanılan olgular; şizofreni ve obsesif kompulsif bozukluğunu betimleyen olgular araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Arkar'ın (1991) alışmasında tanınmış star örneklerini kullanmıştır (Akt; Eker, 1989; Erinsho ve Ayonrinde, 1978), ilk olarak Shirley Star tarafından geliştirilmiş olan rnekler "Star vignettes"tir (Star, 1955). Çalışmada kullanılan olgular bu örnekler dikkate alınarak hazırlanmış olgulardır. rnek olgulara herhangi bir psikiyatrik tanı yazılmamıştır.

Katılımcılara lek uygulaması hakkında önceden bilgi verilmiştir. Katılımcılardan isimlerini anket formuna yazmamaları özellikle istenmiştir.

Araştırma rneklemi; 2016-2017 eğitim ğretim yılında Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Psikoloji bölümü ile Edebiyat ve Tarih bölümlerinin son sınıfında okuyan öğrencilerinden oluşturulmuştur. Çalışmadaki lekler son sınıf Psikoloji bölümü (n=55) ile Tarih ve Edebiyat bölümü (n=47) ğrencilerine uygulanmıştır. Çalışmaya Psikoloji, Edebiyat ve Tarih son sınıf öğrencilerinden gönüllü olanlar katılmıştır.

Verilerin Toplanması; çalışmada katılımcılardan iki farklı olguyu okuyup sonra da bu olgularda yer verilen kişilere ilişkin sosyal mesafesini belirleyecek olan Sosyal Mesafe leğini (SM) her iki olgu içinde ayrı ayrı doldurmaları ve ruhsal bozukluklara karşı tutumlarını belirleyecek olan Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar leğini (RHYİ) doldurmaları istendi. Ankette bulunan iki farklı olguya göre ayrı ayrı ve doldurulması istenmiştir.

Birinci bölümde araştırmaya katılan son sınıf ğrencilerinin demografik özellikleri, daha önce kendilerinin psikiyatrik destek alıp almadıkları, ailelerinde ruhsal hastalık tanısı konmuş birey varlığı ve ruhsal hastalıklar hakkında bilgi edinip edinmedikleri araştırıldı.

İkinci bölümde, Obsesif Kompulsif Bozukluk (OKB) tanısı olan vakaya ait bilgilerin bulunduğu olgu 1'e göre Arkar'ın (1991) tarafından geliştirilen Sosyal Mesafe leği (SM) bulunmaktadır.

nc bölümde, katılımcılardan Bilge ve am'ın (2008) Türkçe 'ye uyarlamasını gerçekleştirdiği Ruhsal Hastalığa Yönelik inançlar leği uygulanmıştır. Ruhsal hastalığa yönelik inançlar leğinin değerlendirilmesinde ölçekte bulunan alt alt ölçekler dikkate alınarak yorumlanmıştır. Bunlar; Tehlikelilik alt leği, aresizlik ve Kişiler Arası İlişkilerde Bozulma alt leği ve Utanma alt leğidir.

Dördüncü bölümde, şizofreni tanısı olan hastaya ait bilgiler bulunduğu olgu 2'ye göre Arkar'ın (1991) tarafından geliştirilen Sosyal Mesafe leği (SM) bulunmaktadır.

İstatistiksel Analiz; Verilerin analizinde SPSS 18.00 Programı kullanılmıştır. Katılımcıların leklere verdiği cevaplar sonucunda toplam puanlar belirlenmiştir. Son sınıf ğrencilerinin bireysel özelliklerine ilişkin bulguların değerlendirilmesinde ortalama- standart sapma, minimum maksimum ve yüzdelik oranlar belirlenmiştir. Katılımcıların verilen iki olgu için sosyal mesafe puanlarının ve ruhsal hastalıklara karşı tutumlarının toplam puanda ve alt ölçeklerde farklılaşıp farklılaşmadıklarının tespit etmek için bağımsız

örneklem t-testi analizlerinden yararlanılmıştır. Elde edilen sonuçlar bulgular kısmında tablo halinde gösterildi. İstatistiki değerlendirmede anlamlılık düzeyi $p=0,05$ olarak kabul edilmiştir.

III. Bulgular

Birinci bölümde öğrencilerinin demografik özellikleri ve daha önce kendileri ve ailelerinde psikiyatrik destek alıp almadıkları ve ruhsal hastalık hakkında bilgi edinip edinmedikleri ile ilgili sorular sorulmuştur. Grup 1 (psikoloji öğrencileri) ve Grup 2 (Edebiyat ve Tarih bölüm öğrencileri)'nin yaş ortalamalarının karşılaştırılmasında gruplar arasında yaş farkı olmadığı görülmüştür. ($p>0.05$, $p=0.07$)

A. İkinci Bölüm

Obsesif Kompulsif bozukluk olgusu için hem psikoloji hem de edebiyat ve tarih bölümü öğrencilerinin Sosyal Mesafe Ölçeğine (SMÖ) vermiş oldukları cevaplar sonucuna göre psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalaması ($\bar{x}=3,95$) iken Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{x}=4,46$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir ($t(100)=-2,24$, $p=0,027$) (Tablo 1).

Tablo 1: Psikoloji ile Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencilerinin olgu 1 için SMÖ ortalamaları karşılaştırması sonucu

Gruplar	n	Ortalama	Standart sapma	t	df	p
Psikoloji	55	3,95	1,16			
Edebiyat				2,24	100	0,027*
Tarih	47	4,46	1,08			

* $p < .05$.

Olgu 1'e göre Sosyal Mesafe Ölçeğine (SMÖ) verdikleri cevaplar gruplara göre ayrı ayrı değerlendirdiğinde şu sorulara verdikleri cevaplar dikkat çekici bulunmuştur.

İkinci soruya (Bu kişi ile şehirlerarası otobüste, yedi saatlik bir yolculukta bir arada olmak sizi rahatsız eder mi?) Grup 1(psikoloji) yedili likert ölçeğinden 14 kişi (%25) yedi nolu (kesinlikle rahatsız eder) likert ölçeğini işaretlerken Grup 2'deki 28 kişi (% 60) yedi nolu (kesinlikle rahatsız eder) likert ölçeğini işaretlemiştir ($t(100)=-3,334$, $p=0,001$).

Yedinci soruya (Bir aile toplantısında karşılaştığınız bu kişi ile iskambil kâğıdı, okey, tombala ve benzeri bir oyunu oynar mısınız?) Grup 1(psikoloji) yedili likert ölçeğinden 6 kişi (% 11) yedi nolu (kesinlikle rahatsız eder) likert ölçeğini işaretlerken Grup 2'deki 19 kişi (% 40) yedi nolu (kesinlikle rahatsız eder) likert ölçeğini işaretlemiştir ($t(100)=-2,756$, $p=0,007$).

B. Üçüncü Bölüm

Bu bölümde öğrencilerin Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeğinden aldıkları puanların okudukları bölüme göre farklılık gösterip göstermediği t-testi ile analiz edilmiş ve elde edilen sonuçlar Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Psikoloji ile Edebiyat ve Tarih Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin RHYİÖ Ortalamaları Karşılaştırması Sonucu

RUHSAL HASTALIĞA YÖNELİK İNANÇ ÖLÇEĞİ (RHYİÖ) TOPLAM PUAN					
GRUPLAR	n	Ortalama	Standart Sapma	t	p
Psikoloji	55	2,95	0,61	4,016	0,000*
Edebiyat-Tarih	47	3,48	0,62		
RHYİÖ ALT ÖLÇEKLERİ					
1.TEHLİKELİ ALT ÖLÇEĞİ	n	Ortalama	Standart Sapma	t	p
Psikoloji	55	3,36	0,63	4,63	0,000*
Edebiyat-Tarih	47	4,00	0,74		
2.ÇARESİZLİK VE KİŞİLER ARASI İLİŞKİLERDE BOZULMA ALT ÖLÇEĞİ	n	Ortalama	Standart Sapma	t	p
Psikoloji	55	2,91	0,76	3,48	0,001*
Edebiyat-Tarih	47	3,44	0,79		
3.UTANMA ALT ÖLÇEĞİ	n	Ortalama	Standart Sapma	t	p
Psikoloji	55	1,60	0,83	0,013	0,98**
Edebiyat-Tarih	47	1,59	0,77		

*p<0.001, **p<.05.

Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeği (RHYİÖ) Toplam Puan; Öğrencilerin Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğine (RHYİÖ) vermiş oldukları cevaplar sonucuna göre psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin

ortalaması ($\bar{x}=2,95$) iken Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{x}=3,48$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. ($t(100)=4,016$, $p=0,000$). (Tablo 2)

Tehlikelliki Alt Ölçek; Öğrencilerin Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğine (RHYİÖ) vermiş oldukları cevaplar sonucuna göre psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalaması ($\bar{x}=3,36$) iken Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{x}=4,00$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. ($t(100)=4,63$, $p=0,000$). (Tablo 2)

Çaresizlik ve Kişiler Arası İlişkilerde Bozulma Alt Ölçeği; Öğrencilerin Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğine (RHYİÖ) vermiş oldukları cevaplar sonucuna göre psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalaması ($\bar{x}=2,91$) iken Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{x}=3,44$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. ($t(100)=3,48$, $p=0,001$). (Tablo 2)

Utanna Alt Ölçeği; Öğrencilerin Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğine (RHYİÖ) vermiş oldukları cevaplar sonucuna göre psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalaması ($\bar{x}=1,60$) iken Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{x}=1,59$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark bulunamamıştır. ($t(100) = 0,013$, $p=0,98$). (Tablo 2)

Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğine (RHYİÖ) verdikleri cevaplar gruplara göre ayrı ayrı değerlendirdiğinde şu sorulara verdikleri cevaplar dikkat çekici bulunmuştur.

Üçüncü soruya (Davranışları tehlikeli olması nedeniyle, ruhsal hastalığı olan bireylerden uzak durmak iyi bir fikirdir.) Grup 1 altılı likert ölçeğinden 24 kişi (% 44) bir nolu (çoğunlukla katılmıyorum) likert ölçeğini işaretlerken, Grup 2'deki 22 kişi (%47) üç nolu (kısmen katılıyorum) likert ölçeğini işaretlemiştir ($t(99)=-6,736$, $p=0,000$).

İkinci soruya (Ruhsal hastalıklar, fiziksel hastalıklara göre, daha uzun bir iyileşme süreci gerektirir.) her iki grupta (Grup 1 (%35) Grup 2 (%32)) çoğunlukla dört nolu (çoğunlukla katılıyorum) likert ölçeğini işaretlemiştir. Ayrıca yine her iki grupta (Grup 1 (%24) Grup 2 (%45)) çoğunlukla beş nolu (tamamen katılıyorum) likert ölçeğini işaretlemiştir ($t(100)=-2,727$, $p=0,008$).

C. Dördüncü Bölüm

Şizofreni olgusu için hem psikoloji hem de edebiyat ve tarih bölümü öğrencilerinin Sosyal Mesafe Ölçeğine (SMÖ) vermiş oldukları cevaplar sonucuna göre psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalaması ($\bar{x} = 4,69$) iken Edebiyat ve Tarih bölümü son sınıf öğrencilerinin ortalamaları ($\bar{x} = 5,15$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark bulunamamıştır ($t(100)=1,87$, $p=0,067$) (Tablo 3).

Tablo 3: Psikoloji ile Edebiyat ve Tarih Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Olgu 2 için SMÖ Ortalamaları Karşılaştırması Sonucu

Gruplar	n	Ortalama	Standart sapma	t	p
Psikoloji	55	4,69	1,16	1,87	0,067
Edebiyat-Tarih	47	5,15	1,33		

*p>0.05

Psikoloji bölümü (Grup 1) ve Edebiyat Tarih bölümü (Grup 2) öğrencilerinin Olgu 1 ve Olgu 2 için Sosyal Mesafe Ölçeğine (SMÖ) göre verdikleri puan ortalamalarının olgular arasında karşılaştırılması ayrı ayrı Tablo 4 ve 5'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Psikoloji Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Olgu 1 ve Olgu 2 için SMÖ Ortalamaları Karşılaştırması Sonucu

Psikoloji	n	Ortalama	Standart sapma	t	p
OLGU 1	55	3,95	1,16	4,079	0,000
OLGU 2	55	4,69	1,16		

*p<0.001

Tablo 5: Edebiyat ve Tarih bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Olgu 1 ve Olgu 2 için SMÖ Ortalamaları Karşılaştırması Sonucu

Edebiyat-Tarih	n	Ortalama	Standart sapma	t	p
OLGU 1	47	4,46	1,08	3,692	0,001
OLGU 2	47	5,15	1,33		

*p<0.001

Psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin Olgu 1 için ortalaması ($\bar{x}=3,95$) iken Olgu 2 için ortalamaları ($\bar{x}=4,69$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. (Tablo 4)

Edebiyat ve Tarih bölümü öğrencilerinin Olgu 1 için ortalaması ($\bar{x}=4,46$) iken Olgu 2 için ortalamaları ($\bar{x}=5,15$) olarak bulunmuştur. Öğrencilerin ortalamaları karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. (Tablo 5)

IV. Sonuç

Araştırmanın amacı, Psikoloji bölümü ile Edebiyat ve Tarih bölümü öğrencileri arasında ruhsal bozukluklara ilişkin tutum ve inançlarını karşılaştırarak ruhsal hastalıkları etiketlemede psikoloji eğitimi arasında ilişki olup olmadığını tespit etmektir. Bu çalışmanın sonucunda psikoloji bölümü son sınıf öğrencileri ile Edebiyat ve Tarih bölümü öğrencilerinin olgu 1 olan OKB vakasına karşı tutumları arasında fark bulunurken, olgu 2 olan şizofreni

vakasına karşı öğrenciler aralarında fark bulunamamıştır. Araştırmanın sonucunda psikoloji eğitiminde öğrencilerin ruhsal hastalıklara karşı özellikle şizofreni bozukluğuna karşı olumsuz tutumlarının olduğu tespit edildi. Öğrencilerin ruhsal hastalıklara karşı olumsuz tutumlarının değiştirilmesi gerektiği ve anti-stigma eğitiminin eklenmesi gerektiği düşünüldü. Araştırmanın en önemli katkısı, Psikoloji eğitimi alan öğrenciler ile başka bölüm öğrencileri karşılaştırılarak psikoloji eğitimi sırasında alınan derslerin ruhsal hastalıklara karşı olumsuz tutumları ne ölçü de etkilediğini tespit etmek ve literatüre katkı sağlamaktır. Bu çalışmadaki elde edilen bulgular değerlendirilmesi daha önce bulgular kısmında dört bölümde ele alınmıştır.

Birinci Bölümdeki Tartışma Konuları; Çalışmaya katılan öğrencilerin demografik bilgileri ile öğrencilerin daha önce kendilerinin destek alıp almadıkları, ailelerinde bir yakının psikiyatrik tanısının olup olmadığı ve ruhsal hastalık hakkında önceden bilgi edinip edinmedikleri ile ilgili veriler değerlendirilmiştir. Ancak çalışmaya katılan öğrencilerin önceden destek alıp almamalarının, ailelerinde psikiyatrik tanısı olan bireyin bulunup bulunmamasının ya da önceden ruhsal hastalık hakkında bilgi sahibi olup olamamalarının, çalışmada verilen olgulara karşı sosyal mesafe puanları arasında ilişki bulunamamıştır.

İkinci Bölümdeki Tartışma Konuları; Bu çalışmadaki OKB ile ilgili olan Olgu 1'e göre her iki grubun (psikoloji ile edebiyat ve tarih) Sosyal Mesafe Ölçeğine (SMÖ) göre ortalamalarının öğrenciler arasında karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark tespit edilmiştir. Bu sonuçtan da Psikoloji bölümü son sınıf öğrencilerinin Olgu 1'deki OKB'li olgu ile ilgili daha pozitif düşündükleri sonucu çıkarılmıştır. Dündar ve ark., (1995)'nin yaptığı çalışmada da OKB hastalığı ve diğer ruhsal hastalıklara karşı tutumları incelediklerinde çalışmaya katılan toplumdaki kişilerin en çok OKB hastalığını bildikleri belirtilmiştir. Yıldız ve ark.'nın (2014) yaptıkları çalışmada hem psikoloji bölümü öğrencileri hem de mezunlarının psikiyatrik rahatsızlıklara ilişkin bakış açılarının daha olumlu olduğu gösterilmektedir. Bu çalışmada da Grup 1'in Olgu 1 için verdikleri SMÖ sonuçları ile Yıldız ve ark.'nın (2014) yapmış oldukları çalışmanın sonuçları benzerlik göstermektedir.

Üçüncü Bölümdeki Tartışma Konuları; Bu çalışmada, Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğine (RHYİÖ) göre her iki grubun (G1-psikoloji, G2-edebiyat ve tarih bölümler) ortalamaları gruplar arasında karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. Bu sonuçtan edebiyat ve tarih bölümünde okuyan son sınıf öğrencilerinin ruhsal bozukluklara karşı daha fazla önyargılı oldukları sonucu çıkarılmıştır.

Halkın ruhsal hastalığı olan kişilerle yakın ilişkiler içinde olmaktan kaçındıklarını ve toplum ile hastaların olması gerektiği gibi yakınlaşamamaları sosyal mesafe kavramının doğmasına sebep olduğunu belirtmektedir (Taşkın, 2004). Bu çalışmada da her iki gruba ait Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğinin sonuçları Taşkın'ın (2004) sonuçları ile benzerlik göstermektedir.

Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğinin (RHYİÖ) alt ölçeklerine ilişkin bulgular ayrı ayrı incelendiğinde tehlikelilik alt boyut ile çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma alt ölçeklerine ait ortalamaları gruplar arasında karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu belirlenmiştir. Bu sonucun

yukarıda bahsedilen Olgu 1'deki SMÖ sonuçları ve RHYİÖ'nin toplam sonucu ile uyumlu olduğu görölmektedir.

Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğinin (RHYİÖ) "utanma alt boyutu" ölçeğine göre ise her iki grubun (Psikoloji ve Edebiyat-Tarih) ortalamaları gruplara arasında karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark bulunamamıştır. Bu sonuç, her iki grubunda ruhsal hastalığı utanılacak bir durum olarak görmedikleri ve bu konuda utanma alt boyutuna ait sorularda aynı düşüncelere sahip oldukları şeklinde yorumlanmıştır.

Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğinin ilk iki alt boyut; tehlikeli alt boyut ile çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma alt boyutlarında gruplar arasında fark bulunmuştur. Özellikle Grup 2'de yer alan Edebiyat ve Tarih bölümü öğrencilerinin ruhsal hastalığa sahip olan kişileri tehlikeli olarak değerlendikleri ve bu kişilerle bireysel ilişki kurmaktan çekindikleri ve onlarla olan ilişkilerde uzak durdukları şeklinde yorumlanmıştır. Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğinin üçüncü alt boyutu olan utanma boyutunda özellikler Grup 2'deki öğrencilerin bu önyargılarından uzak durdukları dikkat çekmektedir.

Ruhsal Hastalığa Yönelik İnanç Ölçeğinin alt boyutları kendi aralarında değerlendirildiğinde önyargıya ve uzak durmaya göre sıralandığında da utanma alt boyutu ölçeğinin en hafif, çaresizlik ve kişiler arası ilişkilerde bozulma alt boyutu ölçeğinin orta derecede ve tehlikeli alt boyutu ölçeğinin yüksek derecede yer aldığını görölmüştür.

Ünal ve ark.'nın (2010) üniversite öğrencilerinin ruhsal hastalığa yönelik inançlarını inceledikleri çalışmalarında öğrencilerin RHYİÖ göre verdikleri sonuçlara göre tehlikelilik ve utanma alt ölçeklerden alınan puanların gruplar arasında farklılık bulmuşlardır. Bu çalışmada da yapılan t-testi sonucunda RHYİÖ'nin tehlikelilik ve utanma alt ölçeklerden alınan puanların gruplar arasında farklılık bulundu (p<0.001). Araştırmadaki bu sonucunda; Ünal ve ark.'nın (2010) sonuçlarıyla uyumlu olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Dördüncü Bölümdeki Tartışma Konuları; Bu çalışmadaki şizofreni ile ilgili olan Olgu 2'ye göre her iki grubun (psikoloji ile edebiyat ve tarih) Sosyal Mesafe Ölçeğine (SMÖ) göre ortalamalarının öğrenciler arasında karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark bulunamamıştır.

Bazı çalışmalarda tıp eğitiminin tek başına öğrencilerin ruhsal hastalığa karşı tutumlarını olumlu yönde etkilediğini gösterirken, bu bulgunun aksine sonuçlara gösteren çalışmalar da bulunmaktadır (Arkan ve ark., 2011). Çalışmada öğrencilerin şizofreni bozukluğuna karşı olumsuz tutuma sahip oldukları tespit edildi.

Edebiyat ve Tarih bölümü öğrencilerinin de Olgu 1 ve Olgu 2 için Sosyal Mesafe Ölçeğine (SMÖ) göre verdikleri ortalamaları olgular arasında karşılaştırıldığında aralarında anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlardan her iki grubunda Olgu 1 ve Olgu 2'ye karşı Sosyal Mesafe Ölçeğinde aynı tavrı sergiledikleri ve Olgu 1 ve Olgu 2'yi birbirinden farklı değerlendirdiği görölmüştür. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu çalışımızdaki Olgu 1 ve Olgu 2 örnekleri birbirinden farklı iki örnektir. Olgu 1 OKB hastasına ait bilgiler içerirken, Olgu 2 ise şizofreni hastasına ait bilgileri içermektedir. Bu nedenle her iki gruptaki öğrencilerin şizofreni ve OKB bozukluğuna karşı farklı şekilde tutumlarının olduğunu ve bunun sonucunda OKB bozukluğuna karşı

daha olumlu şizofreni bozukluğuna karşı daha olumsuz tutuma sahip oldukları görüldü.

Her iki grubun Olgu 1 ve Olgu 2'ye karşı sosyal mesafe ölçeğinde farklı tutumlarda olmalarının sebebi olarak şunlar düşünülmüştür. Bu sonucun birinci derecede olgulardaki hastalığa ve hastalara ait genel özelliklerden kaynaklanabileceği şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca Grup 1(psikoloji) ve Grup 2(diğer)'de yer alan öğrencilerinden demografik bilgiler kısmında, bildikleri ruhsal hastalıklar ve tehlikeli olduğunu düşündükleri hastalıklara örnek vermeleri istendiğinde birçok öğrenci örnek olarak şizofreni hastalığını yazdı. Olgulara verilen olumsuz tutumların her iki grubunda şizofreni hastalığını bilmesi ve bu hastalığı tehlikeli olarak tanımlamalarından kaynaklanabileceği düşünülmüştür. Diğer bir neden olarak da Olgu 1 ve Olgu 2'deki ruhsal hastalık örneklerinin toplumdaki bireyler tarafından olumlu ve olumsuz olarak değerlendirilmesinden kaynaklanabileceği düşünüldü. Ayrıca, Taşkın ve ark. (2003) şizofrenin toplum tarafından bilinen ruhsal hastalık olduğunu belirtmektedirler. Çalışma da katılımcılar bildikleri ruhsal hastalıklara şizofreni örneğini verdiler.

Arkar (1991) Akıl hastasının sosyal reddedilimi ile ilgili çalışmasında Whatley'den alıntı yaparak sosyal yakınlık gerektiren durumlarda kişilerin "akıl hastası" olarak tanımlanmış kimselerle etkileşimlerini kesme eğiliminde olduklarını belirtmektedir. Ayrıca Whatley; genel olan ve kişisel olmayan ortamlarda ise ruhsal hastaların daha fazla kabul gördüğünü belirtmektedir (Arkar, 1991). Çalışmada katılımcıların sosyal yakınlık gerektiren sorulara daha olumsuz cevaplar verdikleri tespit edildi.

Daha önce yapılan Arkan ve ark.'nın (2011) ruhsal hastalıklara yönelik tutumları inceledikleri çalışmada, sağlık alanındaki öğrencilerin şizofreni ve depresyon hastalarına karşı tutumlarında farklılık olduğunu belirtmektedirler. Öğrencilerin şizofreni hastalarına karşı daha fazla reddedici ve dışlayıcı bir tutum sergiledikleri ancak depresyonlu hastaya karşı bakış açılarının genelde daha olumlu olduğunu belirtmektedirler. Buna karşın; Taşkın ve Özmen (2004) de sağlık çalışanlarıyla yaptıkları çalışmada şizofreni ve depresyon hastalarına karşı tutumlarında farklılık olmadığını belirtmektedirler. Çalışmada da Grup 1 ve Grup 2'deki öğrenciler Olgu 1 (OKB'li hasta) ve Olgu 2 (şizofrenili hasta)'ye karşı benzer tutumları gösterdikleri tespit edilmiştir. Bu sonuçlar çalışmadaki Grup 1 ve Grup 2'deki öğrencilerin ruhsal hastalıklı bireylere karşı olan tutumlarının literatür ile uyumlu olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Ruhsal hastalıklar ile ilgili verilen eğitimin ruhsal sağlık sorunu olan hastalara karşı tutum ve inanç noktasında pozitif yönde katkı sağladığını gösteren çalışmalarda bulunmaktadır (Birdoğan ve ark., 2002; Erbaydar ve Çilingiroğlu, 2010). Bu çalışmada da Grup 1'deki Psikoloji bölümündeki son sınıf öğrencilerinin ruhsal sağlık sorunu olan hastalara karşı tutumlarının pozitif yönde olduğu bulunmuştur.

Yanık ve ark. (2003) yaptıkları çalışmada, şizofreninin tedavisi ve çare arama davranışı ile ilgili, psikiyatri eğitimi alanlarda tutum iyileşmesi görülürken, şizofrenlerin toplum içinde yaşamı ile ilgili ise psikiyatri eğitimi alanların daha kötü tutuma sahip oldukları bulunmuştur. Çalışmada Psikoloji bölümü öğrencilerinin Edebiyat ve Tarih bölümü öğrencileri gibi şizofreni

olgusuna karşı tutum ve inançlarının olumsuz olduğu bulundu. Dolayısıyla bu sonuç; Psikoloji bölümü öğrencilerinin almış oldukları psikoloji eğitiminin şizofreni olgusuna karşı olumsuz tutum ve inançlarının değişmesinde bir katkısının olmadığı şeklinde yorumlandı.

Ruhsal hastalıklara yönelik olumsuz tutum ve davranışların bilinmesi özellikle ruhsal bozukluğu olan kişilerin tedavilerini almalarında ve sosyal yaşamlarını sürdürmekte yaşamış oldukları problemlerin tespiti ve çözümü için önemlidir. Bu nedenle Psikiyatri ve Psikolojide tutum ve inanç araştırmaları hem tutum ve inançların daha ayrıntılı irdelenmesi hem de olumlu yönde değiştirilebilmeleri açısından gereklidir. Ruhsal hastalıklara karşı olumsuz tutumların azalması ile hastalar ve aileleri daha az olumsuz etkilenecekleri ve toplum içerisinde bütünleşme çabalarını olumlu yönünde etkileyecektir.

Çalışmada elde edilen veriler doğrultusunda ruh sağlığı alanında çalışacak olan psikoloji öğrencilerinin ruhsal hastalıklara karşı olumlu tutum geliştirilmelerini sağlamak ve bakış açılarındaki olumsuzlukların giderilmesi için eğitim programlarının düzenlenmesi için katkı sağlaması beklenmektedir. Ayrıca çalışmada tarih ve edebiyat bilim dallarında lisans eğitimi alan öğrencilerin tutum ve inançlarındaki özelliklerin belirlenmesi ile de literatüre yeni katkılar sağlanmıştır. Bu çalışmadaki sonuçların Psikoloji ve diğer sosyal bilimler alanındaki lisans eğitimlerinde verilecek olan anti-stigma eğitim programlarının düzenlenmesinde ve ruhsal hastalığı olan kişilere yönelik inanç ve tutumlarının iyileştirilmesi noktasında katkı sağlaması beklenmektedir. Elde edilen veriler sonucunda öğrencilerin ruhsal hastalıklara karşı olumsuz tutum ve inançlarının olduğu tespit edilmiştir. Olumsuz tutum ve inançlar değiştirilmediği sürece ruhsal hastalığı olan kişiler tedavi almada ve sosyal yaşamlarını sürdürmede problem yaşamaya devam edecekler. Ayrıca çalışma farklı bilim dallarında lisans eğitimi alan (psikoloji, tarih ve edebiyat) öğrencilerin tutum ve inançlarındaki farklılıkları belirlenmesi ile toplumda ruhsal hastalıklara karşı farklı bakış açılarını tespit ederek yeni katkılar sağlamaktadır.

Kaynakça

- Arkar, H. (1991). Akıl Hastasının Sosyal Reddedilimi. *Düşünen Adam*, 4(3), 6-9.
- Arkan, B., Bademli K., Duman, ZÇ. (2011). Sağlık Çalışanlarının Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumları: Son 10 Yılda Türkiye’de Yapılan Çalışmalar. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3(2), 214-231.
- Bilge, A., Çam, O. (2008). Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançlar Ölçeği’nin Geçerliliği ve Güvenirliliği. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 9(2), 91-96.
- Birdoğan, SY., Berksun, OE. (2002). Tıp Fakóltesi 1. Sınıf ve 6. Sınıf Öğrencilerinde Psikiyatrik Hastaya Yönelik Tutumlar. *Kriz Dergisi*, 10(2): 1-7.
- Byrne, P. (2000). Stigma of mental illness and ways of diminishing it. *Advances in Psychiatric Treatment*, 6: 65-72.
- Cohen, J., and E.L. Struening. (1962). “Opinions about Mental Illness in the Personnel of Two Large Mental Hospitals.” *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 64, 349-360.

- Corrigan, PW., Watson, AC. (2002). Understanding the impact of stigma on people with mental illness. *World psychiatry*, 1(1), 16-20.
- Dündar, SE., Oğuz, A., Aldanmaz, F. (1995). Halkın konversiyon bozukluğu, obsesif kompulsif bozukluk, anksiyete bozukluğu ve empotansa yönelik tutumları ve çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *KrizDergisi*, 3(1-2), 250-257.
- Eker, D. (1985-February). Attitudes of Turkish and American Clinicians and Turkish Psychology Students Toward Mental Patients. *International Journal of Social Psychiatry*, 31(3), 223-229.
- Eker D. (1989). Attitudes toward mental illness: recognition, desired social distance, expected burden and negative influence on mental health among Turkish freshmen. *Soc Psychiatry Epidemiol*, 23, 264-266.
- Erbaydar, NP., Çilingiroğlu, N. (2010). Tıp Eğitimi Geleceğın Hekimlerinin Ruh Sağlığı Sorunu Olan Bireylere Yönelik Tutumlarını Etkilemekte midir? *Türk Psikiyatri Dergisi*, 21(2), 114-125.
- Oban, G, Küçük, L. (2011). Damgalama erken yaşlarda başlar... Gençlerde ruhsal hastalıklara yönelik damgalamayla mücadele eğitim rolü. *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, 2(3), 141-148.
- Sezer, S., Kezer, F. (2013). Psikolojik Yardım Aramada Kendini Damgalama Ölçeğinin (PYAKDÖ) bir Türk örneğinde geçerlilik ve güvenilirliği. *Düşünen Adam The Journal and Neurological Sciences*, 26(2), 148-156.
- Soygür, H., Özalp, E. (2005). Şizofreni ve damgalama sorunu. *Türkiye Klinikleri*, 1(12), 74-80.
- Star, Shirley A. (1955). The Public's Ideas about Mental Illness? Chicago: National Opinion Research Center. (photocopied).
- Taşkın, OE., Özmen, D., Özmen, E., Demet, MM. (2003). Sağlık Yüksek Okulu Öğrencilerinin Şizofreni İle İlgili Tutumları. *Nöropsikiyatri Arşivi*, 40(1-2), 5-12.
- Taşkın, EO. (2004). Damgalama, ayrımcılık ve ruhsal hastalık. *3P Dergisi*, 12 (ek 3), 5-12.
- Taşkın, EO, Özmen, E. (2004). Sosyodemografik Etmenlerin Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumlara Etkileri. *3P Dergisi*, 12 (ek 3), 13-24.
- Taşkın, EO. (2007). Ruhsal Hastalıklarda Damgalama ve Ayrımcılık. Stigma Ruhsal Hastalıklara Yönelik Tutumlar ve Damgalama. 1. Baskı, Taşkın EO (ed), İzmir, Meta Basım Matbaacılık: 17-30.
- Ünal, S., Hisar, F., Çelik, B., Özgüven, Z. (2010). Üniversite Öğrencilerinin Ruhsal Hastalığa Yönelik İnançları. *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, 23, 145-150.
- Yanık M., Şimşek, Z., Katı, M., Nebioğlu, M. (2003). Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Şizofreniye Karşı Tutumları ve Psikiyatri eğitiminin Etkisi. *Yeni Symposium*, 41(4), 194-199.
- Yıldız, N., Sevi, OM., Soykal, İ., Odabaşoğlu, G., Genç, Y. (2014). Psikoloji Öğrencileri Mezunlarının Psikiyatrik Rahatsızlık ve Bağımlılığa İlişkin Bakış Açılarının Değerlendirilmesi. *Bağımlılık Dergisi*, 15(4), 173-179.

Araştırma Makalesi
Research Article

BİR MEDENİYET TASAVVURU OLARAK KURUCU HİNT METİNLERİ

*Turgay OVALI**

Öz: Bir medeniyetin mahiyeti, hüviyeti ve keyfiyetini anlamının en iyi yolu o medeniyetin içinden çıkan kutsal metinleri ve pratik hayata dair kurucu metinlerini öğrenmekten geçmektedir. Özellikle antik uygarlıkların özünde bulunan ve insan topluluklarını bir araya getiren dini inanışları içeren bu metinler ve daha sonraki kentleşmiş uygarlıkların devamını sağlayan felsefi metinler, kurucu metinler olmalarından dolayı incelenen medeniyetin özüne dair güvenilir başucu kaynaklardır. Hint medeniyetinin kurucu metinleri de bu medeniyetin özüne dair ipuçları sunmaktadır. Bu çalışma, İndüs ve Ganj vadilerinde ortaya çıkan Hint uygarlığının kurucu metinlerini medeniyet kurucu özellikleriyle tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, çalışmada ilk yazıya alınan *Vedalar*dan başlayarak, Hint uygarlığının imparatorluk dönemine kadar olan dini ve felsefi kurucu metinleri, kronolojik olarak ele alınmaktadır. Böylece Hint dini ve felsefi sisteminin medeniyet oluşturucu özellikleri kurucu metinlerden hareketle ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Hint uygarlığı da diğer uygarlıklar gibi kurucu metinlerinin ve bunların öngördüğü yaşam felsefesinin bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hint medeniyeti, Vedalar, Upanişadlar, Manusmriti, Arthaşāstra, Budist Metinler.

CONSTITUENT INDIAN TEXTS AS A CIVILIZATION CONCEPT

Abstract: *The best way to understand the nature, identity and character of a civilization is to learn the sacred texts of that civilization and the founding texts related to practical life. These founding texts, which contain the religious beliefs that bring the human communities together, and the philosophical texts that ensured the continuation of the later urbanized civilizations, are reliable sources of civilization. The founding texts of Indian civilization also provide clues about the essence of this civilization. This study aims to introduce the founding texts of Indian civilization emerging in Indus and Ganges valleys as a civilization constituting features. For this purpose, the religious and philosophical founding texts of the Indian civilization from the Vedas to the imperial period are discussed in chronological order. Thus, the constitutive features of the Indian religious and philosophical system are tried to be put forward with the help of the founding texts. Indian civilization, like other civilizations, is a manifestation of the founding texts and the Indian philosophy which is determined by them.*

Keywords: *Indian Civilization, Vedas, Upanishads, Manusmriti, Arthashastra, Buddhist Texts.*

I. Giriş

Hint uygarlığının ilk yazılı metinleri kuşkusuz ki kutsal sayılan *Vedalar*dır. İ.Ö. 2000'lere kadar eskiye giden *Vedalar*la başlayan ve İ.Ö. 560'da

* Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. e-mail: turgay.ovalı@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9782-4548

Buda'nın doğumuyla sona eren döneme de *Vedalar* dönemi denmektedir. Çağdaş araştırmacılar bu dönemi, *Mantralar*ⁱ Çağı; *Brahmanalar* Çağı ve *Upanişadlar* Çağı olmak üzere üçe ayırmaktadırlar. Yalnız bu çağlar, tam olarak art arda gelmemekte, birbirinin üzerine yığılarak tarihi süreci oluşturmaktadır. *Mantralar* Çağı, *Vedaların* yazım sürecini ifade etmektedir. *Brahmanalar*, daha sonraki bir dönemin din adamları tarafından yazılan, *Vedaların* haber verdiği dini ibadetleri açıklama ve yorumlamaya ayrılan kitaplardır. *Upanişadlar* ise birçok ermiş bilgenin sezgi ve iç görülerinin ürünüdür (Sarma, 2005, s. 15,16).

Hint medeniyetinin diğer önemli metinleri de *itihasa*ⁱⁱ adı verilen Hint destanlarıdır. *Ramayana*, *Mahabharata* ve onun felsefi bir bölümü olan *Bhagavat Gita*'dan oluşan destanlar da Hindistan'da kutsal sayılmaktadır. Konumuz açısından, devlet yönetimi ve hukuk çalışmaları olan filozof *Kautilya*'nın *Arthashastra*'sı ve Hint yasa koyucularının *Manusmriti*'si de ele alınmaya değer eserlerdir. Son olarak da Buda sonrası dönemi yansıması açısından *Vinaya*, *Sutta* ve *Abhidamma Pitaka*'dan oluşan, Budizmin bütün mezhepleri tarafından kabul edilen *Tipitaka* metinleri de araştırmaya konu olmayı hak etmektedir.

II. Vedalar

“Kutsal bilgi, mükemmel bilgi” anlamlarına gelen veda kelimesi Sanskritçe “*vid*” (bilmek) kelimesinden türemektedir. Bu bilgi bizzat tanrıdan Hindu geleneğinin peygamberi sayılan *rişiler* gelmektedir. *Rişiler* de talebelerine bu bilgiyi aktarmıştır. *Vedaların* hangi tarihte yazıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte, genellikle İ.Ö. 1500-1000 yılları arasında meydana getirildikleri kabul edilmektedir. Vedalar, tanrının sözleri (vahiy) sayılması itibarıyla insani bir çabanın ürünü olarak kabul edilmemektedirler. Bu yüzden de yazarları bilinmemektedir. Bu metinlerin ortak noktası çeşitli ilahi güçler için söylenmiş dualar, şarkılar ve deyişler olmasıdır (Kutlutürk, 2014, s. 44). *Vedalar*, Hindistan'ın yerli kültürü olan *Dravidyen* kültüründen de onları istila eden *Ari* kültüründen de izler taşımaktadır. Bu ilahilere bakarak, *Ari* veya *Dravidyen* kültürü hakkında her şeyi çözümlenmek mümkün olmamaktadır (Eliade, 2003, s. 28).

Her bir *Veda*, “*mantra*” ve “*brahmana*” olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. *Mantralar* şiir formunda dualar ve tanrılara yapılan övgülerden, *brahmanalar* ise *mantralarda* sözü geçen olayları ve görevleri açıklayan düz yazı metinleridir. *Veda* terimi, ilahi ve kurbanla ilgili kuralların derlemesinden oluşan *Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yacur Veda* ve *Atharva Veda* olmak üzere dört kutsal kitabı ifade etmektedir. *Vedik* dönemin ürünleri olan *Brahmanalar* ve *Upanişadlar*, *Aranyakalar* ile birlikte bu *vedalardan* birine iliştilir ve onun bir parçası olarak değerlendirilirⁱⁱⁱ (Kutlutürk, 2014, s. 45).

A. Rig Veda

Vedalar içinde en erken dönemde oluşturulduğuna inanılan, bu yüzden de *Vedaların* en büyüğü kabul edilen *Rig Veda* on bölüm ve 1028 ilahiden oluşmaktadır (Griffith, 1896, s. 1). Bu ilahiler, evrenin ve hayatın esrarengiz yapısı ile ilgili olup daha çok kozmogonik bir yapı içermektedir. Bu yüzden de buyruklardan ziyade tanrılara şükür ve övgülerden ibarettir.

Rig Veda'nın 191 ilahi ile en uzun bölümleri olan birinci ve onuncu bölümleri Hint felsefesinin ilk örneklerini içermektedir. Yedinci ve sekizinci

bölümlerde kurban törenleri anlatılmakta olup, geri kalan bölümlerdeki ilahilerin çoğu tanrılara yapılan yakarışlardan oluşmaktadır. Bu ilahiler esas olarak *İndra, Agni, Surya, Varuna, Mitra*^{iv} gibi tanrısal varlıklara hitap etmektedir. Bu tanrıların her biri her şeye gücü yeten bir tanrı olarak ele alınmakla birlikte, *Rig Veda*'dan monoteist bir yaklaşım da sezilmektedir.^v

Hint medeniyetinin felsefi alt yapısı *Rig Veda* ile atılmaktadır. *Rig Veda*, pastoral bir yaklaşımla bütün doğa olaylarını tanrılara atfetmekle birlikte, Hint kültürünün başlangıcında dahi bazı toplumsal meselelere de tanrısallık atfetmektedir. *Vişvakarman* (ticaret ve zanaat tanrısı) ve *Puşan* (evlilik ve birleştirme tanrısı) gibi tanrıların rolleri, toplumun örgütlenmesine dair ipuçları içermektedir.

B. Yacur Veda

Kurbana ait ayinsel bilgilerden oluşan *Yacur Veda*'ya ait kara (*krişna*) ve ak (*sukla*) olmak üzere iki temel metin bulunmaktadır. Kara *Yacur Veda*, asıl metin ile yorumların karışmasından ötürü içindeki kuralların sistemsiz bir şekilde sunulmasından dolayı bu ismi almıştır. Her iki *Yacur Veda*'nın da *Rig Veda*'dan iki yüz sene sonra oluşturulduğu bilinmektedir. İçinde yer alan konuların büyük bir kısmının kurban ve sunakların sunuluşu ile ilgilidir ve bu konular rahiplere hitap etmektedir (Kutlutürk, 2014, s. 47,48). *Rig Veda*'dan doğrudan alınan anlatımları da bulunmaktadır. Bu metinlerden bazıları kurban esnasında mırıldanarak okunmaktadır. *Yacur Veda*'nın önemi Hint dini hayatına dair pasajlarında saklıdır. Hint medeniyetinin ilk dönem yerleşim alanlarının dini hayata göre nasıl şekillendiği *Yacur Veda*'nın *mantralarında* bulunmaktadır.

C. Sama Veda

Hindu dinsel törenlerinde okunan melodik şarkılardan oluşan *Sama Veda*, *Vedaların Rig Veda*'dan sonraki ikinci önemli metinleridir. 75 mısrasını hariç, *Rig Veda*'dan türeyen 1875 mısradan oluşmaktadır. Eski şarkıların ve *Rig Veda* mısralarının karışımının ürünü olan *Sama Veda*, iki temel bölümden oluşur. Hint klasik müziği ve dansı köklerini *Sama Veda*'dan almaktadır. Bu ilahilerin çoğu, *Soma*'ya, *Agni*'ye ve *İndra*'ya yazılmıştır. Hint medeniyetinde önemi büyük olan müzik ve dansın kökeni bu metinlerde yatmaktadır. Bu metinlerden haberdar olmadan Hint müziği ve dansı tam olarak anlaşılamamaktadır.

D. Atharva Veda

Diğer *Vedalar*'dan daha sonraki bir tarihte yazıldığı düşünölen *Atharva Veda*, yine de işlediği konular itibariyle ilk dönemin ürünlerinden olduğunu hissettirmektedir. *Rig Veda* ile aynı ilahileri paylaşan bölümleri eserin altında birini oluşturmaktadır. *Atharvan* ateş rahibi, büyücü gibi manalara gelmekte olup (Williams, 1960, s. 136), *Atharva Veda* da büyüye ait kurallardan ve bilgilerden oluşan toplam 730 kadar ilahi içermektedir. Bu eserde özellikle döneminin halk inançları, büyücölük, ilkel doktorluk gibi konular işlenmektedir.

Hastalıklara ve kötölöklere karşı korunmak, uzun ve sağlıklı bir hayat yaşamak, iyi bir eş bulmak, erkek çocuk sahibi olmak, toplumda kin ve öfkeyi yok ederek birlik ve düzeni sağlamak, günah ve kötü huylardan korunmak için okunacak olan dualar *Atharva Veda*'da yer almaktadır (Kutlutürk, 2014, s. 49). *Atharva Veda*, her ne kadar son çıkan *Veda* olsa da içerdiği büyü formüllerinin *Vedalar* öncesi yerli Hint halklarınca uygulandığı bilinmektedir. Bu yüzden

kökenleri *Rig Veda*'nın yazım tarihine yakın bir tarihe kadar uzansa gerektir (Demirci, 1991, s.44).

III. Brahmanalar

Brahmanalar “şerhler”, “izahlar” anlamına gelmektedir. *Vedaların* haber verdiği kurban bilgisini açıklama ve yorumlamaya ayrılan kitaplardır. Düz yazı olarak kaleme alınan *Brahmanalar*, *Vedalar*'dan sonra İ.Ö. 1000'den itibaren derlenmişlerdir. *Brahmanaların* en önemlisi ve aynı zamanda en yenisi *Ak Yacur Veda*'nın *Satapatha Brahmana* adlı yorumudur ve İ.Ö. 5. yüzyıla aittir. Her *Veda*'ya ait *Brahmanalar* vardır: *Rig Veda*'nın *Aitreya* ve *Kauşitaki Brahmana*; *Sama Veda*'nın *Tandaya*; *Atharva Veda*'nın *Gopatha Brahmana* isimli *Brahmanaları* bulunmaktadır (Sarma, 2005, s. 15).

Brahmanalarda verilen bilgilere göre, kurban töreni aracılığıyla ve rahipler sayesinde dünyanın bereketi ve bütünlüğü korunmuş olur. *Vedik* dinin rahipleri *Brahminlerin* otoritesi, *Brahmanalarda* ortaya çıkmaktadır. Bu metinlerde tanrılar ikinci plana atılmakta, kurban törenleri, dolayısıyla da *Brahminler* ön plana çıkmaktadır. Hatta bu metinlere göre, başlangıçta tanrılar ölümlü olup, kurban törenleri aracılığıyla tanrılaştırılıp ölümsüzleştirilmişlerdir. Kurban o kadar önem verilir ki, törenlerin olmaması halinde tanrılarının gücünün zayıflayıp kıtlıkların, felaketlerin önünün açılacağı, dünyanın devamı için bu törenlerin rahipler tarafından yapılması gerektiği inancı doğmaktadır (Eggeling, 1882). Kısacası bu dönem, din odaklı bir saygın sınıfın doğarak, topluma yön verdiği dönemdir.

Bu metinlerde ayrıca Hindistan'ın geçmişi, eski gelenekleri ve düşünce sisteminin kuruluşu hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu yüzden *Brahmanaların*, Hint tarihi bakımından önemli bir tarihi ve coğrafi kaynak olduğu kabul edilir. *Brahmanaların* yazımı, Hindistan'da kabile yaşamından küçük kent devletleri olan *janapadalara* geçiş sürecine denk gelmektedir. *Brahmanalardaki* rahip ve kurban vurgusu da kurulan bu monarşik veya oligarşik kent devletlerinin organizasyonunu anlamlandırmada yardımcı olmaktadır.

IV. Hint Destanları (*İtihasas*)

Hint kutsal metinlerinden *smṛiti*^{vi} kategorisinde sayılan Hint destanlarını oluşturan *Ramayana* ve *Mahabharata* destanları, önem itibarıyla “*śruti*”den sonra gelse de, bugün Hint dini ve toplumsal yaşamında *Vedalar*dan daha etkilidirler. Hint felsefi gelişiminin ikinci devresini Destanlar dönemi (İ.Ö. 200-İ.S. 300) oluşturmaktadır. Bu dönemde Hint düşüncesinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Hint tanrıları önemini yitirmeye başlamış, yerini *Brahma*, *Şiva*, *Vişnu* üçlüsüne bırakmıştır.^{vii} Bu metinlerde ahlak ve eğitimin üzerinde özellikle durulur. İbadet ve ritüellere bağlılık ve bunlara verilen önem de çok fazladır (Kutlutürk, 2014, s. 60). *Chandogya Upaniṣad*, destanların önemini onları beşinci *Veda* şeklinde tanımlayarak göstermektedir (Müller, 1879, s. 111).

A. Ramayana Destanı

Batı düşüncesinde destan olarak bilinen *Ramayana*, Hint bakış açısına göre yaşanmış olayların anlatıldığı tarihten bir kesittir (Bayen, 2014, s. 482). Destan *Ayodhya* kentinin prensi olan *Rama*'nın hikayesini anlatır.^{viii} Sanskritçe

olan yedi kitapla 96,000 beyitten oluşan destanın yazarının ermiş bilgin *Valmiki* olduğu söylenir. Bölgelere göre değişen pek çok versiyonu olan destanda *Rama*, tanrı *Vişnu*'nun bir enkarnasyonu (bedenlenmesi) olarak karşımıza çıkar.^{ix} *Ramayana*'nın ne zaman yazıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte pek çok görüş destanın özünün oluşmasını İ.. 500 ile İ.S. 200 arasında tarihlendirmektedir (Dallapiccola, 2013, s. 49).

Destanın birinci kitabı olan *Bala Kanda*'da (ocukluğun Kitabı) *Rama*'nın bir prens olarak dünyaya geliş serüveni, ilk gençliğinde ormandaki dişi Őeytani öldürüp, ermiş *Vişvamitra* tarafından sihirli silahlarla ödüllendirilmesi ve bu silahlarla kötü ruhlu yaratıkları yok etmesi, *Mithila* kentinde Kral *Canaka*'nın düzenlediği yarışmada kutsal yayı eğip kırarak *Canaka*'nın kızı *Sita* ile evlenmeye hak kazanması, dönüş yolunda yoldan ıkmiş *Kşatriya* (savaşçı sınıfı) düşmanı *Brahma* rahibi *Paraşuma*'yı alt etmesi ve *Ayodhya*'ya dönerek *Sita* ile evlenmesi anlatılmaktadır (Kaya, 2002, s. 29-70).

İkinci kitap *Ayodhya Kanda*'da (*Ayodhya*'nın Kitabı) *Rama*'nın saray entrikaları yoluyla eşi ve kardeşi *Lakşmana* ile birlikte on dört yıllık bir orman sürgününe gönderilmesi, diğer kardeşi *Bhrata*'nın bu entrikalara karşi çıkıp krallığı tekrar *Rama*'ya iade etmesi isteği sonrasında *Rama*'nın sürgünden dönmeyerek *Bhrata*'yı kral naibi olarak görevlendirmesi anlatılmaktadır (Kaya, 2002, s. 71-108).

cnc kitap *Aranya Kanda* (Ormanın Kitabı) ormandaki  sürgünün acımasız ileciler ve kötücül Őeytanlarla dolu orman maceralarına yer vermektedir. Dünyaya kötülük salan Őeytani kral *Ravana*'nın kız kardeşinin *Rama* ve kardeşi *Lakşmana*'yı baştan çıkarmaya çalışması sonucunda *Lakşmana*'nın onun burnunu ve kulaklarını kesmesi, *Ravana*'nın kardeşini ormana bu üç sürgününü yok etmek için yollaması ve saldırı teşebbüsünün başarısızlığa uğraması, nihayetinde *Ravana*'nın *Sita*'yı lkesi *Lanka*'ya kaçırması bu kitapta anlatılmaktadır (Kaya, 2002, s. 109-138).

Destanın dördüncü kitabı *Kişkinda Kanda* (*Kişkinda*'nın Kitabı) ormandaki maymun krallığı ile *Rama*'nın anlaşmasını ve maymun kralı *Sugriva*'nın sağ kolu *Hanuman*'ın *Sita*'yı *Lanka*'da bulup bunu *Rama*'ya haber vererek *Lanka*'ya olan yolculuğunu anlatılmaktadır (Kaya, 2002, s. 139-157).

Beşinci kitap *Sundara Kanda* (Güzel Kitap), *Hanuman*'ın *Lanka*'daki serüvenlerine yoğunlaşmıştır. *Hanuman* *Sita*'ya ulaşmayı başarır fakat esir düşer. *Sita*'yı geri götürme talebi *Ravana*'yı kızdırır ve ceza olarak *Hanuman*'ın kuyruğunu ateşe verir. O da çatıdan çatıya atlayarak *Lanka*'nın her yerini ateşe verir ve ülkesine geri döner (Kaya, 2002, s. 159-180).

Altıncı kitap *Yuddha Kanda*'nın (Savaş Kitabı) odağında *Ravana*'nın merkezinde yapılan savaş bulunmaktadır. Savaş sonunda *Rama*, *Ravana*'yı öldürür ve *Sita* kurtarılır. Ancak *Rama*, başka bir adamın evinde yaşadığından *Sita*'yı sahiplenmez. O da masumiyetinin sembolü olarak kendini ateşe atar ve hiçbir yeri yanmamış olarak geri çıkar. Ancak o zaman *Rama* onu ister ve birlikte *Ayodhya*'ya geri dönerler (Kaya, 2002, s. 181-266).

Destanın sonradan eklendiği belli olan son kitabı *Uttara Kanda*^x (Son Kitap), *Sita*'nın ihanetiyle ilgili dedikoduların Hükümdar *Rama*'yı zor durumda bırakmasını ve hamile olan *Sita*'yı sürgüne göndermesini, *Valmiki*'nin ikiz çocuklarının çıkararak, *Ramayana* destanını ezberden okumasıyla *Sita*'nın geri

çağırılması, fakat yerin yarılarak çok acı çeken *Sita*'nın içine girmesini, bunun sonucunda da *Rama*'nın krallığını oğulları arasında bölüştürüp, *Sarayu* nehrinde yaşamını *Vişnu* ile birleştirmesini anlatmaktadır (Kaya, 2002, s. 267-283).

Bu şekilde çok kısa bir özetini verdiğimiz *Ramayana* Destanı, gerek karakterleriyle, gerek mekânlarıyla ve olağan dışı sahneleriyle, Hindu ahlakı ve ideali, kastların görevleri, *Brahmin*lerin ayrıcalıkları gibi toplumsal konuları sıkça işlemektedir. İdeal bir devlet yöneticiliğinin, ideal bir vatandaş olmanın gereklerinin anlatıları bir yana, imparatorluk öncesi İndus vadisinde ortaya çıkan irili ufaklı devletlerin kentleri hakkında bilgiler de içermektedir.

B. Mahabharata Destanı

Hindistan'ın, hatta dünyanın en büyük destanı, 106,000 beyitlik *Mahabharata*^{xi} kabile savaşı ve erken yerleşim döneminde oluşturulmuştur. Bu destan geç *Vedik* döneminde Ganj'in batısını kontrol altında tutmak isteyen iki kuzen kabilenin, *Pandavalar* ve *Kauravalar*'ın savaş mücadelesini anlatır. On sekiz bölümden oluşan destan, Hint dini düşüncesi hakkında inançtan ibadete, mitolojiden felsefeye kadar uzanan geniş bir alana ait bilgiler içermektedir. Destan, Hinduizm'in soyut ve metafizik esaslarının halk tarafından kolay anlaşılması için şiirsel bir dille anlatılması ve bu esasların eserde anlatılan hikayelerin, efsanelerin içine yerleştirilmesi olarak okunabilir.

Mahabharata, *Kauravalar*'ın *Pandavalar*'ı ülke yönetiminden uzaklaştırmak için bir savaş hilesine başvurduğunu, onları bir zar oyununa davet edip her şeylerini kaybetmelerine neden olduklarını ve ormanda on iki yıllık bir sürgüne gönderdiklerini anlatır. On üçüncü yılı da kılık değiştirerek geçiren *Pandavalar* geri döndüğünde bir türlü barış sağlanamaz ve on sekiz gün süren müthiş bir savaşın ardından *Vişnu*'nun avatarı olan *Krişna* sayesinde *Pandavalar* hak etmiş oldukları yönetimi tekrar ele geçirirler (Winternitz, 2002, s. 37-97).

Bu şekilde kısaca özeti verilebilecek olan destanın genelinden *Upanişad*larla birlikte ortaya çıkan göreceli fikir özgürlüğüne bir tepkinin varlığı hemen sezilmektedir. *Brahmin* sınıfının, öneminin günden güne azalması karşısında tekrar eski gücüne kavuşurma çabası, destanın kahramanlarının savaşçı sınıf *Kşatriya*'dan olmasına rağmen, *Kşatriya* sınıfının savaşçıların atacakları her adımda ruhani bir liderin (özellikle de destanın anlatıcısı *Vyasa*'nın) sözünden çıkmayıp zafere kavuşmaları, onların tavsiyelerini göz ardı edenlerin ise yenilgiye mahkûm olmalarında ortaya çıkmaktadır. Dinsel gücü elinde bulunduran kast, halk arasında yaygın olarak bilinen bu destanı kendi öğretilerinin yayılıp, etkilerini kuvvetlendirmede kullanmışlardır (Winternitz, 1977, s. 318).

Destan, her ne kadar efsanevi öğelerle donatılmış olsa da, İndüs Vadisi medeniyetinin kentlerinden bize haber vermektedir. Hatta birçok arkeolog destanda ismi geçen küçük krallıkların ve onların başkentlerinin^{xii} yerlerini bulmaya çalışmışlardır. Genellikle yazımı İ.Ö. 900-400 yılları arasına tarihlendirilen, yani yüzyıllar içinde ekleme ve çıkarmalara uğrayan destan^{xiii} geç *Vedik* dönemine ışık tutması bakımından da önemlidir. Bu dönemin özelliği kırsal kültürün baskın olmasıdır. Bu yüzden destan, saray etrafında dönen entrikalar, sürgündeki orman hayatından başka büyük kent tanımlamalarına çok fazla yer vermemektedir. Bununla birlikte, savaşçı *kşatriya* sınıfının gündelik

yaşamı, yerli tüccar ve zanaatkar *vyasa* sınıfının topluma olan katkıları konusunda değerli bilgiler içermektedir.

Destanın altıncı bölümünden bir kesitini oluşturan ve *Krişna*'nın savaşı *Arcuna*'ya yaptığı söylevden oluşan *Bhagavad Gita*'nın yaygınlık ve şöhret bakımından Hint düşünce dünyasında apayrı bir yeri vardır. Hint eylemselciliği şeklinde tanımlanabilecek olan *Karma-Yoga*^{xiv} felsefesi burada işlenmektedir. Bütün organize toplumlarda kabul edilen toplumsal sorumluluklar şeklinde tanımlanabilecek olan *Karma-Yoga* felsefesi, sonucunun ne olacağına bakılmaksızın eyleyerek görevlerin yerine getirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır (Hirianna, 2011, s. 97,98). İnsanların, toplumsal düzen içinde buldukları konumlara (kastlara) göre yapmaları gereken görevleri vardır. Her bir kastın görevleri de bu bölümde açıklanmaktadır.^{xv} Kast görevleri ile kurtuluş anlamına gelen *mokşa*'ya^{xvi} ulaştıracak eylemler arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. İnsanın yüksek olgunluğa erişmesi, içinde olduğu kastın yükümlülüklerini yerine getirmesine bağlanmaktadır. Böyle bir sınıfsallığın bulunduğu toplumsal yapının, sınıfların görevlerinin açık bir şekilde bilindiği, toplumsal örgütlenmenin de sınıflara göre yapıldığı bir yapı olduğu açıktır. Bu örgütlenme, Hint kent yaşamına, evliliğin düzenlenmesinden toplumsal iş bölümüne kadar hayatın her alanına kadar yansımaktadır.

V. Upanişadlar

Upanişadlar, Hindu kutsal metinleri içinde *Vedalar*dan sonra en önemli kabul edilen metinlerdir. Hindu geleneğine göre *Upanişadlar*, aynı *Vedalar* gibi ermiş bilgelere^{xvii} ilham edilen, daha doğrusu vahyedilen ilahi bilgilerdir. Sayıları iki yüzü geçen *Upanişadlar*^{xviii} (Hirianna, 2011, s. 38), yaklaşık olarak İ.Ö. 800-400 yılları arasında yazıya geçirilmişlerdir. Bir kısmı düz yazı, bir kısmı ise şiir şeklinde oluşturulan *Upanişadlar*^{xix} içinde metafizik temalı konuların mistik anlatımları bulunmaktadır. Bu konular genellikle ermiş bilgelere, öğrencileri tarafından sorulan sorulara verdiği cevaplar şeklinde işlenmektedir. Bazen bu ermiş bilginler, kendilerini ziyarete gelenlere bu felsefi konuları anlatmış, bazen kendi aralarında fikir alışverişi yaparak bu bilgileri açıklamış, kimi zaman da hikâyeler anlatarak felsefi görüşlerde bulunmuşlardır (Çağdaş, 1961, s. 145).

Upanişad kavramı birçok manaya gelmektedir. Ormandaki ıssız inziva yerlerinde düşüncelere dalan ermişlerin vardığı sonuçları, sadece yanlarında bulunan ve bu sonuçları kavrama yetkinliğine sahip öğrencilerine nakletmelerinden dolayı “gizli öğreti” anlamına geldiği gibi (Dasgupta, 1922, s. 38), kelimenin etimolojisinden hareketle “yanında, ayakucunda oturma” anlamına da gelmektedir.^{xx} *Upanişadlar*, *Vedaların* sonu anlamına gelen *Vedanta* adıyla da anılmaktadırlar. *Upanişadlara* bu ismin verilmesinin sebepleri, kronolojik olarak *Vedalar*dan sonra oluşturulmaları; “*şruti*” (vahiy) kısmına giren Hindu metinlerin sonuncuları olarak kabul görülmeleri; felsefi sorunlara değinmesinden dolayı öğrencilere eğitimlerinin son dönemlerinde verilmeleri; *Veda* öğretisinin gayesini ve anlamını vermeleri şeklinde sıralanmaktadır (Kutlutürk, 2014, s. 57).

Upanişadlar, Hindistan'da düşüncede yenilik hareketi olarak sayılmaktadır. Bu dönemde özgür bir düşünce ortamının oluştuğu, yeni felsefi ve dini düşüncelerin doğduğu, *Upanişadların* genel anlatımından

anlaşılmaktadır. Öyle ki bazı *Upaniṣad*larda kurtuluşa ulaşmakta kurban ritüellerinin gerekliliği bile tartışılır hale gelmektedir.^{xxi} Kurban ritüellerine böyle bir bakış açısı, düşüncenin din adamlarının tekelinden de çıkmasına denk gelmektedir. O yüzden bu dönemde felsefi düşünüşün belli bir sınıfın imtiyazı olarak görülmediği, birçok *Upaniṣad*ın ruhbanlık sınıfı dışında meydana gelmesinden anlaşılmaktadır. Bu dönemde krallardan, prenslerden, hatta kadınlardan oluşan geniş bir felsefi ortam oluşmuştur. Yöneticilerin, din adamlarıyla, bazen de onlardan daha etkin bir şekilde felsefi düşünceye yol verdiği görülmektedir.^{xxii}

*Upaniṣad*lar, *Brahmanalar* devrinde duraklayan Hint felsefesinin rönesansı olmasının yanında, daha sonraki devirlerde ortaya çıkmış olan düşünce akımlarına da kaynaklık etmişlerdir. Hindistan'da bugün bile kaynağının *Upaniṣad*lara dayandığını ifade etmeyen düşünce ekolü bulunmamaktadır (Çağdaş, 1961, s. 145). Bunun sebebi, Hindu felsefi sisteminin *Upaniṣad*larla başlamış olmasıdır. *Vedalar* ve *Brahmanalar* mitsel bir dünyayı betimleyip, daha çok ilahilerden ve dualardan oluşurken, *Upaniṣad*lar bir fikir, bir tez içermesiyle Hindu tinsel yaşamında mitostan logosa geçişin sembolü sayılmaktadırlar. *Vedalar*, kozmolojik ve ritüelist dünya görüşüne sahipken, *Upaniṣad*lar insanı önceleyip, evrenin merkezine koymasıyla antroposentrik bir dünya görüşüne sahiptir.^{xxiii} Evrenin merkezi insan kalbinde bulunmaktadır, o yüzden mükemmellik dışta değil içtedir. Yine de *Upaniṣad*lar *Veda* ritüellerini tamamen reddetmez, onları yeni düşüncelerle bağdaştırır.

Upaniṣad metinleri genel olarak incelendiğinde ortaya çıkan temel görüş “var olan şeyler değişik görünüşler sergilese de Tek olan ve hep aynı kalan bir özü (*atman*) paylaşmaktadırlar. Bundan dolayı aslında bir olan evrenin bize çokluk ve çeşitlilik olarak görünmesi bir yanılsamanın (*maya*) sonucudur (Dasgupta, 1922, s. 46).” En yüce güç olan *Brahman* (Tanrı), bireylerde parçalara ayrılmış halde, *Atman* (ruh) halinde bulunmaktadır.

*Upaniṣad*lar, Hint düşünce sisteminin temellerinin atıldığı metinlerdir. Hint felsefesinin temel kavramları olan reenkarnasyon (*karma* ve *samsara*), kurtuluş (*mokṣa*), bilgi (*cnana*), cehalet (*avidya*), yanılsama (*maya*), bağlılık (*bhakti*), çilecilik (*tapas*), kurban (*yacna*), yoga gibi kavramları bu eserlerden öğrenmekteyiz. Bunun yanında *Upaniṣad*larda, Hint toplumsal dizgelerinde kırılmaların ve yeni bir dönemin başlangıcının izleri görülmektedir. Örneğin, *Rig Veda*'ya dayanan katı kast sistemi, *Upaniṣad* döneminde yumuşamaya uğramış, *Kṣatriya* sınıfından bilgiler, *Brahmin* sınıfından rahiplere ders vermeye başlamışlardır. Kentlerin ekonomilerinin geliştiği, ziraat, ticaret ve sanatın arttığı, gelir dağılımında adaletsizliklerin görüldüğü bir dönemde, *Brahmin* sınıfının halkı ezdiği *Brahmanalar* dönemine bir tepki olarak doğan *Upaniṣad*lar, Hint halkının nasıl bir manevi sığınak aradığını göstermektedirler (Bayur, 1946, s. 34) ve bu bakımdan hem Hindistan tarihini hem de döneminin toplumsal yaşamının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadırlar.

VI. Arthaśāstra (Siyaset Bilimi)

Arthaśāstra, İ. Ö. 350- 275 yılları arasında yaşayan ve Maurya İmparatorluğu'nun ilk kralı *Çandragupta*'nın başbakanlığını yapan devlet adamı ve filozof *Kautilya*'nın devlet yönetimine, ekonomiye, diplomasiye ve savaş taktiklerine dair kaleme aldığı eserdir. *Artha* bilim, *śāstra* ise maddi

kazanç demektir. Bu yüzden bu bileşik kelimeye genellikle siyaset bilimi anlamı verilmektedir.

Kautilya'nın fikirleri tamamen pratiğe yöneliktir ve duygusuz denebilecek derecede pragmatiktir. O, gerektiğinde kraliyet ailesinden birine yapılacak suikasti, devletler arası anlaşmaları çiğnemenin faydalı olacağı durumlarda casus kullanımı gibi netameli konuları açıkça yazar. Batılı sosyal bilimciler, *Arthaşāstra*'yı bu yönünden dolayı sık sık *Machiavelli*'nin Prens'i ile karşılaştırırlar. *Kautilya*'nın hükümdarların da uyması gereken kurallar ve ilkeler olduğunu, kendi mutluluğunun ve refahının halkının mutluluğuna ve refahına bağlı olduğunu dile getirmesi (Shamasāstry, 1915, s. 49), *Arthaşāstra*'yı Prens'den daha ahlaki temelli hale getirmektedir. *Kautilya*'nın fikirlerinin, Çin düşünce sistemlerinden Konfüçyanizm ile Legalizm'in bir karışımından ibaret olduğu söylenebilir.

Arthaşāstra, uzunlukları epeyce değişiklik gösteren on beş bölümden oluşmaktadır. "Disiplin Hakkında" başlıklı birinci bölüm bir devlet örgütlenmesinin nasıl olacağını, bakanların nasıl seçileceğini, kralın sorumluluklarını, casusluk kurumunun kurulmasını, prenslerin korunması gibi konuları ele almaktadır (Shamasāstry, 1915, s. 1-50).

Eserin en uzun bölümü olan ikinci bölüm "Hükümet Müfettişlerinin Görevleri" adını taşımaktadır. Burada, köylerin kurulması; toprakların bölünmesi; kalelerin inşası; kale içindeki binaların durumu; devlet memurlarının görevleri; hazinenin denetimi; vergilerin toplanması; memurluk sınavı; madencilik ve imalatın yürütülmesi; ana cadde üzerindeki devlet kuyumcusunun görevleri; depoların ve dükkanların denetimi; ticaretin denetimi; tarımın denetimi; içkinin, orman ürünlerinin, cephanenin, ağırlık ölçülerinin, uzunluk ölçülerinin, dokuma tezgahlarının, kesimhanelerin, fahişelerin, gemilerin, sığırların, atların, fillerin, savaş arabalarının, pasaportların, kırsal alanların denetimi; casuslukta gizlenme sırları; kent belediyesinin görevleri konuları işlenmektedir (Shamasāstry, 1915, s. 51-185).

Üçüncü bölüm "Hukuk Hakkında" adını taşımaktadır. Anlaşma türlerinin belirlenmesi, yasal ihtilafların türleri, evlilik akdi, miras paylaşımı, borçların yapılandırılması, kölelerle ve işçilerle ilgili kurallar, kooperatif kurma, alım ve satımdan cayma, mülkiyet, hırsızlık, gasp, iftira, kumar ve iddia gibi hukuka dair meseleler bu bölümde ele alınmaktadır (Shamasāstry, 1915, s. 213-284).

"Dikenlerin Giderilmesi" adlı dördüncü bölümün üzerinde durduğu konular, zanaatkârların ve tüccarların korunması, milli afetlere karşı alınacak çare önerileri, çileci keşiş kılığındaki casuslar yoluyla gençlerin suça olan eğilimlerinin tespit edilmesi, casusluk yoluyla suçun işlenmeden önlenmesi, hükümet kurumlarının korunması, reşit olmayan kızla cinsel ilişkinin cezaları, bazı suçların kefaretları gibi konulardır (Shamasāstry, 1915, s. 187-252).

"Saray Mensuplarına Kılavuz" adlı beşinci bölüm, saray görevlilerine verilecek ödül ve cezalar, hizmetlilerin geçiminin sağlanması, hazinenin ikmali, krallığın doğru kişilerle sağlanması ve mutlak hâkimiyetin sağlanması konuları hakkındadır (Shamasāstry, 1915, s. 253-296).

Tam bir monarşi güzellemesi olan altıncı bölüm "Egemen Devletlerin Kaynağı" adını taşımaktadır ve burada egemenliğin unsurları tartışılmaktadır (Shamasāstry, 1915, s. 297-318).

“Altılı Siyasetin Sonu” başlıklı yedinci bölüm, siyasetin altı unsurunu, duraklamanın ve bozulmanın sebeplerini, devletlerarası anlaşmaları, bu anlaşmaların bozulup savaş halinin doğması gibi uluslararası siyasetin konularının yanında, ordu içinde motivasyonun sağlanması, askerlerin etkin kullanımı gibi askeri meseleleri ele almaktadır (Shamasastri, 1915, s. 319-326).

Başlığı “Zaaflar ve Afetler Hakkında” olan sekizinci bölümün konusu hükümdarın ve ülkesinin karşı karşıya kalabileceği problemlerdir. Bu tehditler, *Kautilya*’ya göre saldırgan veya yapılan politikaları engelleyici bir grup da olabilir, dışarıdan gelebilecek bir ordu veya kendi ordunun içindeki hainler de olabilir. Bunlara karşı alınacak önlemler bu bölümde sıralanmaktadır (Shamasastri, 1915, s. 327-409).

“İstilacının İş” adlı dokuzuncu bölümün konusu diğer ülkelerin fethinin nasıl olacağıdır (Shamasastri, 1915, s. 411-436).

Onuncu bölüm tamamen savaşla alakalı olduğu için adı “Savaş Hakkında”dır. Ordunun düzeni, kışlaların kurulacağı yerler, savaş hileleri, askerlerin cesaretlendirilmesi, savaş meydanının seçimi, piyadelerin, süvarilerin, savaş arabalarının ve fillerin işleri gibi savaşa dair konular bu bölümde işlenmektedir (Shamasastri, 1915, s. 437-453).

“Şirketlerin İdaresi” adlı on birinci bölümde, bir kralın ticaretle uğraşan kişileri hediyelerle hoşnut tutarak ekonomik daralmanın önüne geçmesi gerektiği üzerinde durulur (Shamasastri, 1915, s. 455-459).

On ikinci bölüm adın da anlaşılabilirliği gibi “Güçlü Düşmanlar Hakkında”dır. Elçilerin görevleri, entrika savaşları, diğer devletlerin içini karıştırma, casusluk faaliyetleri, yiyecek depolarının yakılması, zafere giden yolların meşru sayılması gibi konular işlenmektedir (Shamasastri, 1915, s. 461-474).

“Kaleleri Ele Geçirmenin Stratejik Yolları” başlıklı on üçüncü bölüm, düşman devletin içine anlaşmazlık tohumlarının ekilmesiyle başlar. Komşu kralların entrikalar yoluyla kışkırtılması, kuşatma esnasında casusların rolü ve kuşatmanın nasıl yapılacağını anlatan pasajlardan sonra fethedilen ülkede barışın yeniden nasıl sağlanacağına dair tavsiyelerle sona erer (Shamasastri, 1915, s. 475-494).

On dördüncü bölümün başlığı “Gizli Araçlar”dır. Bu bölümde sıvı ve gaz zehirlerin yapılarak düşmanlara suikast düzenleme, kimyasal maddeler aracılığıyla kılık değiştirme, sihirli sözlerle ve ilaçlarla büyüler yapma gibi konular ele alınmaktadır (Shamasastri, 1915, s. 495-514).

On beşinci ve son bölüm ilmi bir eserin planlanması hakkında olduğu için “Bilimsel Çalışmanın Tasarlanması” adını almıştır. *Kautilya* burada ilmi bir eserin bölümlere, bu bölümlerin maddelere, bu maddelerin de paragraflara nasıl bölüneceğini anlatmaktadır (Shamasastri, 1915, s. 515-520).

VII. Manusmriti (Manu Kanunnamesi)

Hintlilerin insanlığın atası olarak kabul ettiği *Manu*’nun koyduğu, kişinin gündelik hayatta uyması gereken kurallardan oluşan *Manusmriti*, *Smriti* kategorisine giren on sekiz *Dharmaşāstra*’dan^{xxiv} en önemlisidir. Hint dinlerinin temel ahlak ve ibadet esaslarını içinde barındıran *Manusmriti*, kabul gören genel görüşe göre birden farklı yazarın değişik zamanlarda kaleme aldığı kanunnamelerin bir toplamıdır (Bühler, 1886, s. xi). İ.Ö. 200 ile İ.S. 100

tarihleri arasında, *brahman* geleneğinin anti-vedik hareketler tarafından tehdit edildiği bir dönemde, toplumsal düzeni bu hareketler karşısında savunmak amacıyla kaleme alındığı düşünölmektedir (Bühler, 1886, s. xviii).

Hindu yaşam tarzı ve düşüncesini ortaya koyan eser, dört kastın mensuplarının yapmak zorunda olduğu ödev ve sorumlulukları, erdemli bir yöneticinin nasıl olması gerektiğini, aile hayatında eşlerin ve çocukların vazifelerini, cinsel yaşama dair kurallar ve yasakları, kısaca gündelik yaşam pratiklerine dair kurallar ve yasakları barındırmaktadır. Uzunlukları birbirine eşit olmayan on iki bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm, tanrının dünyayı nasıl yarattığını anlatmaktadır (Bühler, 1886, s. 1-28). İkinci bölüm, *Vedaların* öneminde değinir ve bunların öğrenilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Ardından Hindistan'ın kutsal mekânları anlatılıp, ilk üç kastın bu mekânları kimseye vermemesi uyarısında bulunulur. Kastlara göre ibadetler ve giyim kuşamları, Veda öğrencilerinin davranışları da bu bölümde anlatılmaktadır (Bühler, 1886, s. 29-74).

Üçüncü bölümde aile ön plana çıkmaktadır. Aile reisinin önemi, eş seçiminde aranacak kriterler, sekiz evlilik çeşidi, kastlar arası evliliğın yasak olması ve bunun doğuracağı olumsuz durumlar, rahiplere verilmesi gereken hediyeler, ritüellere katılımı yasak olan kişiler, uzak durulup dışlanması gereken kişiler gibi bilgiler bu bölümde ele alınmaktadır (Bühler, 1886, s. 74-128).

Dördüncü bölüm, *brahman* sınıfının nasıl bir hayat sürdürmesi gerektiğini anlatan pasajlarla başlar. Kişilerin kastlarına göre seçmeleri gereken mesleklerin nitelikleri, yeme içme kuralları, kadınlarla toplumsal ilişkinin sınırları, yolculuk yapılabilecek hayvanlar, kentlerdeki hayat şartları gibi gündelik hayata dair kurallar ve yasaklar da bu bölümde ele alınmaktadır (Bühler, 1886, s. 128-169).

Beşinci bölüm, yenilmesi uygun veya yasak olan hayvanlarla başlar. Etinin yenmesi yasak olan hayvanlardan yenildiğinde ödenmesi gereken kefaretlere, kişinin *mokşaya* ulaşmasına engel olan günahlar, temiz ve pis olan maddeler, pis olan maddelerden temizlenme yolları, kadınların erkeklere olan bağımlılığı gibi fikhî konular, bu bölümün içinde ele alınır (Bühler, 1886, s. 169-198).

Altıncı bölüm, kişinin yaşamının sonunda seçmesi gereken çileci hayat tarzını, ormanlardaki inziva şekillerini ve dilenme kurallarını içermektedir (Bühler, 1886, s. 198-216).

Yedinci bölüm siyasi tarafı ağır olan bölümdür. Bu bölüm, bir yöneticinin nasıl olması gerektiği, yeme içmesi, onun dini açıdan değeri, tanrının enkarnasyonu oluşu, adalet ve cezalandırma yöntemleri, krallığın korunması gibi konuları ele almaktadır (Bühler, 1886, s. 216-252).

Sekizinci bölüm spesifik bir konuya ayrılmamış olup, bir çok meseleyi karışık bir şekilde ele almaktadır. Bu bölümde, hükümdarın alacağı kararlar, mirasla ilgili konular, borçlu ve alacakların durumu, kayıp malların durumu, yalancı şahitlik ve cezası, başlık parası, trafik kazalarından doğan hukuki konular, hizmetçilerin görevleri, taşımacılıkta kullanılan gemilere verilecek ücretler gibi detaylara girilir (Bühler, 1886, s. 253-327).

Dokuzuncu bölüm neredeyse tamamen kadınlara ayrılmıştır. Kocalara olan bağımlılığın gereklilikleri, bir kızın nasıl evlendirileceği, evlatların mirastan nasıl pay alacakları bu bölümde ele alınır. Bu bölümde tekraren

hükümdarın görevlerine, *vaisyas* ve *sudra* sınıflarının sorumluluklarına değinilir (Bühler, 1886, s. 327-401).

Onuncu bölüm, diğer her bölümde bir şekilde bahsi geçen kast olgusunu derli toplu şekilde sunmaktadır (Bühler, 1886, s. 401-430). Bu bölüm kast sistemini anlamakta tam bir el kitabı niteliğindedir.

On birinci bölüm ise genel olarak günah ve çeşitlerine ayrılmıştır (Bühler, 1886, s. 430-483). Günahların bazıları kasttan atılmayı bile gerektirmektedir.

Son bölüm, eserin özeti niteliğindedir ve *karma-samsara* felsefesini ele almaktadır. Eser, *Vedaların* değeri, kişinin haddini bilmesinin önemi ve meditasyonun anlam ve önemini ele alarak sona ermektedir (Bühler, 1886, s. 483-513).

VIII. Budizm'in Kutsal Metinleri

Budizm, Hindistan'da ilk İndüs medeniyetinin Aryan ırkı tarafından yıkılıp, bölgenin kırsal *Vedik* döneme girmesinden sonra, *Upanişad*ların ve *Jainist* felsefenin *Kşatriya-Brahman* birliğine olan tepkisiyle eş zamanlı olarak, bu sefer Ganj Nehri kıyılarında doğan ikinci kentleşme döneminde ortaya çıkmıştır. Buda'nın doğduğu ve yaşadığı Kuzey Hindistan bölgesi, Aryan ırkıyla ve dolayısıyla *Vedik* öğretilerle daha geç çağlarda tanışmış olduğu bir bölgedir. Bu bölge, Buda'nın yaşadığı dönemde brahman dervişlerle, orman bilgeleriyle, filozoflarla, *gurularla* doluydu ve felsefi tartışmaların^{xxv} sürüp gittiği bir bölgedir (Güngören, 1994, s. 35). Böyle bir düşünce ortamında İ.Ö. 563-483 yılları arasında yaşayan Buda'nın öğretisinin İ.Ö. 274-236 yılları arasında hüküm süren Maurya İmparatoru *Aşoka*'nın devrine kadar bu düşünce okullarından sadece biri olarak kaldığı, Budizm'i benimsemiş olan *Aşoka*'nın yayılmacı politikalarıyla Hindistan genelinde kabul gördüğü görülmektedir (Conze, 2005, s. 13). Buradan da anlaşılacağı üzere Budizm'in Hint medeniyetine olan etkisi, imparatorluklar döneminde görülmeye başlamıştır. Budizm, 1200 yıllarına doğru, Nepal, Seylan, Orta ve Güneydoğu Asya, Tibet, Çin, Kore ve Japonya'ya yayıldıktan sonra, Müslümanların Hindistan'a girişiyle birlikte bu topraklarda etkinliğini yitirmiştir.^{xxvi} (Conze, 2005, s. 147).

Budist öğretinin asıl kaynağını oluşturan ve hem *Theravada* hem de *Mahayana* Budist mezheplerinin kanonik olarak kabul ettiği metinler *Pali Kanon* olarak da bilinen *Tripitaka* metinleridir.^{xxvii} *Tripitaka* "üç sepet" anlamına gelmektedir. İ.Ö. ilk yüzyıla kadar, sözlü olarak aktarılmış ve hafızalarda korunmuşlardır. Dönemin savaş ve açlık yılları içinde "Sepetler" unutulma ve ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış, bu yüzden de Seylan'da *Aluvihara*'da toplanan Budist rahipleri tarafından Seylan'ın yerli dili olan Pali dilinde yazıya geçirilmişlerdir (Conze, 2005, s. 57). Bahsi geçen bu üç sepet, *Vinaya*, *Sutta* ve *Abhidamma Pitaka*'larıdır.

A. Vinaya Pitaka

Disiplin Sepeti anlamına gelen *Vinaya Pitaka*, Buda'nın ölümünden sonra Birinci Budist Konsül'ünde derlenmiştir. Budist rahiplerin uyması gereken kuralların sayıldığı, I. B. Horner'in çevirisiyle altı ciltte toplanan dört kitaplık koleksiyon olan *Vinaya*'da, Budizm felsefesine yön veren tarihi olaylardan da bahsedilmektedir. Budist rahiplerin özelinde bütün Budistleri *nirvanaya*^{xxviii} ulaştırarak kurallar burada işlenmektedir.

Özellikle ilk dönem Budistleri için *sankhya* adı verilen Budist cemaatleri büyük önem taşımaktadır. Kapalı bir dini topluluk olan *sanhkya* cemaatleşmesi Budizm'i bir keşiş dini haline getirmiştir. *Vinaya*'ya bu cemaat olgusu damgasını vurmaktadır.

Birinci kitap, erkek keşişlerin uyması gereken kuralları içermektedir. Bu bölümde bir Budist'in yaşamında yapmak zorunda olduğu yükümlülükler ve kaçınmak zorunda olduğu eylemler anlatılmaktadır. Takip edilen yöntem şöyledir: İlk olarak Buda'nın sorulan bir soruya cevabı veya onun da içinde bulunduğu bir hikâyenin anlatımı verilir. Daha sonra bu cevaptan veya hikâyeden kurallar üretilir. Bu hikâyeler içinde gündelik yaşama dair birçok kesit sunulur. Keşişlerin hangi durumlarda cemaatlerden dışlanacağı,^{xxx} keşişlerin toplanıp, suçu işleyen kişi hakkında karar vermesini gerektiren on üç suç,^{xxx} hakkında verilecek kararın belirsiz olduğu suçlar, keşişlerin sadece cemaatten değil, ayrıca keşişlikten de atılacağı suçlar,^{xxxi} keşişlerin kefarete ödemesini gerektiren suçlar ve kefaretlere,^{xxxii} keşişlerin itiraf etmesini gerektiren yanlış davranışları ve bu hususlara uymaları için almaları gereken eğitimleri birinci ciltte ele alınmaktadır.

İkinci kitap da aynı şekilde düzenlenmiş olup keşiş rahibelerin uyması gereken kuralları içermektedir. Burada da işlenen suçlar üzerinden hareket edilerek, yukarıdaki gibi bir sınıflandırma yapılmıştır (Horner, 2014). Birinci ve ikinci kitap, Budist gelenekte tek bir kitap olarak okunmakta olup, bu kitaba *Suttavibhanga* (kuralların ortaya konulması) adı verilmektedir.

Khandaka (derlemeler) isimli üçüncü kitap, *Mahavagga* (büyük bölüm) ve *Kullavagga* (küçük bölüm) başlıklı iki bölüme ayrılmaktadır (Hinüber, 2000, s. 16). *Mahavagga*, Buda'nın aydınlanmasıyla başlar ve ilk keşişler cemaatinin nasıl kurulduğunu anlatır. Kurtuluşa ermenin yolları, tıbbi konular, keşişlerin anlaşmazlığa düştüğünde izlemeleri gereken kurallar, keşişlerin giyim kuşamları gibi mevzular, anlatılan uzun hikâyelerle ve tarihi bilgilerle sunulur. *Kullavagga* ise on iki bölümden oluşur ve genellikle keşişlerin ve rahibelerin görev ve sorumlulukları hakkındadır (Hinüber, 2000, s. 17,18).

Parivara (ekler) isimli dördüncü kitap, *Vinaya*'nın ilk iki kitabında ele alınan meseleleri özetleyici bir niteliktedir. *Vinaya*'ya Seylanlı Budist rahipleri tarafından sonraki bir tarihte, ilk iki kitaptaki kuralları açıklamak için eklendiği düşünülmektedir (Horner, 2014, s. 2461).

B. Sutta Pitaka

Tripitaka'nın ikinci bölümünü oluşturan ve "Öğreti Sepeti" anlamına gelen *Sutta Pitaka* on binden fazla Budist konuşma ve öğretilerin derlendiği geniş bir koleksiyondur. Buda'nın kırk beş yıllık öğreticilik hayatında öğrencilerine vermiş olduğu derslerdeki konuşmalardan, yakın öğrencilerinin ve daha sonraki *sankhya* teşkilatındaki önemli rahiplerin ve rahibelerin yapmış olduğu söylevlerden oluşmaktadır.

Suttalar (öğretiler) *Nikaya* (cilt) adı verilen beş gruptan oluşmaktadır. Bunlar, *Digha Nikaya* (uzun söylevler cilti); *Majjhima Nikaya* (orta uzunluktaki söylevler cilti); *Samyutta Nikaya* (birbirine benzer söylevler cilti); *Anguttara Nikaya* (numaralandırılmış söylevler cilti) ve Budist felsefesinin temelini oluşturan *Khuddaka Nikaya* (küçük söylevler cilti)'dir (Dasgupta, 1922, s. 83). *Khuddaka* da kendi içinde on sekiz bölüme ayrılmaktadır. Bu bölümlerden, Budizm düşüncesinin temel argümanlarını ortaya koymasından dolayı, ikinci,

üçüncü ve beşinci^{xxxiii} bölüm olan *Dhammapada* (Ölümsüz Gerçeğin Yolu), *Udana* (İlham Olunan Konuşmalar) ve *Sutta Nipata* (Gönderilmiş Öğretiler) üzerinde durulacaktır.

Dhammapada, Buda'nın özlü sözlerinin derlendiği en meşhur Budist metnidir. Yirmi altı bölümde toplanmış 423 deyişten oluşan kitap, Budizmin en temel kitabı sayılmaktadır. Bu yüzden de yüzyıllar boyunca rahip olmak isteyen talebelere ders kitabı olarak okutulmuştur. Keşişlerin bu kitabı ezbere bilmesi gerekir (Büker, 2008, s. 1).

Buda'nın öğretilerinin üç temel amacı *Dhammapada*'nın her bölümüne yansımaktadır. Bu üç amaç, şimdiki ve buradaki insanların mutluluğu; bir sonraki hayatta elverişli bir yeniden doğum ve mükemmel iyiye ulaşmak şeklinde sıralanmaktadır. Bu amaçlara ulaşmak için de Buda dört aşamalı bir süreç öngörmektedir. Birinci aşamada, somut insani ilişkiler alanında maddi ve manevi huzuru sağlamaya yönelik eylemler bulunmaktadır. Barış içinde yaşamak, ailevi ve toplumsal sorumlulukları yerine getirmek, bireye, topluma ve tüm dünyaya acı getirecek olan bencillikten kaçınmak bu aşamada gerçekleşmektedir. İkinci aşamada *Dhammapada*, eylemlerin sonucunun bir sonraki hayata da yansıtacağını ifade eden *kamma* (Sanskritçe *karma*) felsefesini hayata geçirmektedir. *Dhammapada* bu noktada insanları bunun bilinciyle donatmayı hedefler. Üçüncü aşama, kişinin tüm acılardan arınmış bir bilinçle asetik bir hayata geçişini içermektedir. Son aşama "nirvana" adı verilen ölümsüzlüğe kavuşmakla ilgilidir (Bodhi, 1985, s. 9-22)

Udana'nın odağında ise Buda'nın öğretisinin altında yatan değerler ve ilkeler bulunmaktadır (DeGraff, 2012, s. 8). Sekiz bölümün her birinde on konuşma bulunmaktadır. Bu konuşmalarda karşılaşılan bir olaydan neler öğrenebileceğinin önemi üzerinde durulmaktadır. Buda'nın yaşantısındaki spesifik bir olaydan genel değerlerin çıkarılması, kitabın yöntemini de ortaya koymaktadır. Kitabın ele aldığı konular şu şekilde özetlenebilir: Buda'nın ve onun öğrencilerinin karşılaşılan olaylar üzerine hakikat hakkındaki söylevleri, inzivanın hikmetleri, bazı mucizevî olaylardan çıkan sonuçlar, maddi yardımın övücü, meditasyonun önemi, keşişlerin cezalandırılması, keşişlerin yanlış davranışları üzerine yapılan yorumlar, diğer mezheplerin aptallığının sergilenmesi, hayvanlara zarar veren çocuklara verilen dersler, bir krala verilen ders, ev yaşamının zorlukları, sıradan insanların yanlış davranışları üzerine yapılan yorumlar, hakikate ulaşanlarla sıradan insanların durumlarının karşılaştırılması, ölüme verilecek tepki (DeGraff, 2012, s. 9,10).

Sutta Nipata ise beş bölümden ve yetmiş bir *suttadan* (söylev, öğreti) oluşan Buda'nın ve yakın öğrencilerinin o dönemde ortaya çıkan diğer felsefi akımların yanlış öğretilerine yanıtlarından oluşmaktadır (Müller, 1881, s. xii).^{xxxiv} *Sutta Nipata* ilk dönem Budizm'inin anlaşılmasını, özellikle manastırlarda münzevi bir hayatın altında yatan toplumsal olguların anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bunun yanında, daha sonraki Budist okullarının teşkilatlanmasına yön vermektedir. Eser, zamanının öğretilerinin hem özetini sunması bakımından hem de Budizm'in diğer öğretilerle ayrıldığı noktaları göstermesi bakımından da büyük bir öneme sahiptir.

C. Abhidamma Pitaka

Kutsal metin sepetlerinden üçüncüsünü oluşturan ve İ.Ö. 100-200 yılları arasına tarihlendirilen *Abhidamma Pitaka* (Yüksek Öğreti Sepeti) yedi kitaptan

oluşmaktadır. Bunlar, Budist öğretinin felsefi, psikolojik ve metafizik ile ilgili konuşmalarını içermektedir. Birinci kitap, *Dhammasangani* (*Dhamma*'nın Özeti) keşişler için ahlaki kurallar kılavuzu niteliğindedir. İkinci kitap *Vibhanga* (Sınıflandırmalar), on sekiz bölümünün her birine farklı konuları ayırmaktadır.^{xxxv} Üçüncü kitap *Dhatukatha* (Unsurların İrdelenmesi) ilk iki kitaptaki fikirleri on dört bölümde birleştirerek irdeler. Dördüncü kitap *Puggalappannatti* (İnsan Tiplerinin Belirlenmesi) insan tiplerini 1'den 10'a kadar numaralandırarak tanımlar.^{xxxvi} Beşinci kitap *Kathavatthu* (Uyuşmazlık Noktaları) Budist öğretinin tartışmalı konuları hakkında iki yüzden fazla münazarayı içermektedir. Altıncı kitap *Yamaka* (Çiftler) her biri ayrı bir konuyu ele alan on bölümden oluşmaktadır.^{xxxvii} Yedinci kitap *Patthana*'da (Koşullar) olguları oluşturan koşullar incelenmektedir. Burada ele alınacak olan kitap, yedi kitaptaki konuların hemen hepsini içine alan *Abhidamma Pitaka*'nın beşinci kitabı *Kathavatthu* (Uyuşmazlık Noktaları) olacaktır.

Kathavatthu, Budizm felsefesinin tartışmalı konularını işlemektedir. *Theravada* Budizm'ine heterodoks fikirlerin girmeye başladığı bir dönemin ürünü olduğu, bazı Budist okullarının mensuplarının da bolca yorumlar kattığı bir metin olduğu düşünölmektedir (Aung and Davids, 1915, s. 3). Soru cevap şeklinde hazırlanan ve konuları her bir bölüme dağınık bir şekilde serpiştirilmiş yirmi üç bölümden oluşun *Kathavatthu*'nun ele aldığı konular şu şekilde sıralanabilir: Buda'nın örnek yaşantısına ayrılan bölümlerinde, onun bir gününü nasıl geçirdiği güçleri (s. 139), aydınlanması (s. 164), işaret ettiği önemli konular (s. 166) yer almaktadır. Yüce kişilerin örnek yaşantılarına ayrılan bölümlerde, şeytani güçlere karşı duruşları (s. 116), bilgilerinin sınırlılığı (s. 172, 358), ölüme bakış açıları (s. 359), yüce kişilerin doğası ve izlediği yollar (s. 142, 208, 257, 307, 340, 347) anlatılmaktadır.

Sıradan kişilerin tahlilinin yapıldığı bölümlerde ise kötü huylardan ve şehvetten uzaklaşmalarının (Aung and Davids, 1915, s. 40), derin sezişe ulaşabilmelerinin (s. 344) ve sıradan deneyimlerin ötesine geçebilmelerinin (s. 352) imkânı üzerinde durulmaktadır. Gözle görölmeyen tanrısal varlıklar hakkındaki bölümlerde, onların insanları doğru yola ulaştırıp ulaştırmayacağı (s. 33), kendilerini denetleyip denetleyemeyecekleri (s. 152) bilinçlenip bilinçlenemeyecekleri (s. 153) tartışılmaktadır. Budist cemaatinin hediye kabulleri (s. 318, 319) ve Budist manastırının kurulmasıyla ilgili bazı meseleler (s. 351) ele alındığı bölümlerin yanında, kitabın geniş bir bölümünde insan üzerine yoğunlaşan görüşlere yer ayrılmaktadır. Kalıcı varlık olarak ruh (s. 8); insanın duygusal bir varlık olması (s. 43, 51, 242); diğer duygusal varlık çeşitleri (s. 108); bilinç ve bilincin sürekliliği (s. 125, 237, 243, 295, 296, 305, 363); his, algı ve kavrayış (s. 175, 194, 215, 217, 218, 239, 247, 267, 285); zihinsel özellikler ve işlevleri (s. 195, 197, 238, 315, 332, 335); bilgi (s. 180, 183, 184, 237, 305); sezgi (s. 151, 179, 182, 236, 255, 256, 344, 349); arzu (s. 215, 220, 281, 289, 310); gönüllü eylemler (s. 152, 194, 238, 241, 265, 303, 304); olağandışı yetenekler (s. 149, 151, 180, 258, 313, 253); bireyin fiziksel (s. 335, 360, 361) ve ahlaki (s. 76, 130, 145, 161, 170, 200, 250, 283) gelişimi; yaşamsal güç (s. 226); rüyalar (s. 361); sahte bilinçlilik (s. 367); konuşma (s. 120, 124, 240, 241); trans halleri (s. 190, 243, 297, 298, 299, 300); meditasyon (s. 120, 175, 190, 260, 277, 328, 331); özgürleşme (s. 144, 145, 172, 173, 277)

konularına ayrılan görüşler Budizm'in insan varlığına dair fikirlerinin bir özetini sunmaktadır.

Budizm kozmolojisine dair olan bölümlerde varlık alanları (Aung and Davids, 1915, s. 71, 80, 153, 155, 161, 211, 212, 213, 214, 217, 220,310), araf (s. 272, 345), uzay (s. 191, 192), zaman (s. 237, 295, 296, 363), madde (s. 194, 217, 226, 233, 307-311), ses (s. 123, 239, 240, 266), subje ve obje (s. 104, 233), izafilik (s. 293, 294), kalımsızlık veya devamsızlık (s. 261, 297), sebeplilik (s. 186, 261, 293, 294, 368), *karma* (s. 205, 207, 209, 228, 266, 268, 283, 301, 309, 314, 356), durağanlık (s. 167, 177, 185, 269, 270) gibi konulara değinilmektedir.

Son olarak, *Kathavatthu*'nun bölümlerinden bazılarında ahlaki konulara da değinildiği görülmektedir (Aung and Davids, 1915, s. 198, 201, 230, 235, 247-255, 264, 273, 274, 282, 287,288, 297, 290, 334-343, 361, 365).

IX. Sonuç

Hint medeniyetini oluşturan kurucu metinleri kısaca anlattığımız çalışmadan çıkan en önemli sonuç, yazılı metinlerin bir medeniyetin özünü kavramada büyük önem taşıdıklarıdır. Bir medeniyeti ortaya çıkaran dini inanışların ve felsefi düşüncelerin izini sürmenin en isabetli yolu o medeniyetin kurucu metinlerini bilmekten geçmektedir. Arkeoloji bilimi medeniyetlerin fiziki özelliklerini ortaya çıkarırken, kurucu metinler ortaya çıkan bu özelliklerin sebebini, illetini ve hikmetini vermektedir. Bu metinler Hint uygarlığının her döneminde sürecin nasıl geliştiğine dair önemli pasajlar sunmaktadır.

İ.Ö. 2000-1000 arasına tarihlendirilen *Vedalar*, yerleşik hayata geçişin ve Hindistan'ın yerli kültürü olan *Dravidyen* kültürü ile onları istila eden *Ari* kültürünün bir ürünü olarak din ve tapınak eksenli bir toplumsal örgütlenmenin bir görünümü mahiyetindedirler. İçerdiği kozmogonik öğretilerle gökyüzündeki düzenin yeryüzünde nasıl oluşturulacağına dair toplumun kurucu babalarına yön vermişlerdir. Öngördüğü tanrılar, toplumsal alanda neyin nasıl yapılacağını içeren her şeye müdahil olmuşlar, ticaretten evliliğe, yönetimden tarımsal faaliyetlere kadar kabile yaşamının her alanını dini inanışlar çerçevesinde düzenlemişlerdir.

İ.Ö. 1000-500 arasına tarihlendirilen *Brahmanalar* çağı ise Hindistan'da nükleer kentleşmelerin görüldüğü dönemdir. Bu dönemin en önemli özelliği toplumsal örgütlenmenin lokomotif olarak rahipler sınıfının ön plana çıkmasıdır. Tanrıların yerini alan saygın dini sınıf, oluşturdukları *Brahmana* metinleri sayesinde Hindistan'da vergi toplamış, artı ürün elde etmiş ve kentleşmeye ivme kazandırmışlardır. *Brahmanaları* incelemeyen yapılan *janapada* çalışmaları Hindistan'daki ilk kent devletlerinin ortaya çıkış nedenlerini anlamlandırmakta eksik kalacaklardır.

Ramayana ve Mahabharata destanları (İ.Ö. 800-?) ise bu öğretilerin halk tarafından kolay öğrenilmesini sağlamış, gündelik hayatta insanların davranışlarına yön vermişlerdir. Hindu ahlakı ve ideali, kastların görevleri, dini sınıfın imtiyazları gibi toplumsal öğretileri yönetilen sınıfa hikâye formunda dayatmıştır. Ayrıca ideal bir devlet yöneticisinin neler yapması gerektiği, bunun yanında ideal bir vatandaş olmanın gereklerini sıralayarak yöneten-yönetilen ilişkisinin sınırlarını çizmişlerdir.

İ.Ö. 800-400 tarihleri arasında yazıya geçirilen *Upanişad* metinleri ise medeniyetin bir başka safhasının ürünleridir. Bu dönem Hindistan'da kentleşme oranı artmakta, kent yaşamının gereklilikleri özgür düşüncenin önünü açmaktadır. Dini sınıfa karşı dinin içinden felsefi söylemlerin yoğun olduğu *Upanişadlar* evrenin merkezine tanrıyı veya rahipleri koymak yerine insanı ve pratik hayatı koymuş, bu şekilde de medeniyetin önünü güçlü yöneticilere açmışlardır. Küçük kentlerden (*janapada*), büyük kent devletlerine (*mahajanapada*) geçişte düşünsel bir itki olmuşlardır. Öngördükleri her şeyin özündeki ruh (*athman*) inancı, bütünleştirici etkisiyle toplumu güçlü krallar etrafında örgütlenmeye yöneltmiştir.

Upanişadların geliştirdiği teklik düşüncesiyle birlikte doğan imparatorluklar döneminde ise medeniyete yön veren siyasi metinler olmuştur. Bu metinlerin en göze çarpanı *Kautilya*'nın *Arthaşastrası*dır. Bir imparatorluk olmanın gerekliliği fikirlerin tamamen pratiğe yönelik ve katı bir şekilde pragmatik olmasını doğurmuştur. Bir devlet örgütlenmesinin nasıl olacağı, devlet görevlilerinin nasıl seçileceği, kralın sorumlulukları, köylerin kurulması, toprakların bölünmesi, hukuki düzenin nasıl sağlanacağı, zanaatkârların ve tüccarların nasıl davranması gerektiği, savaşla ilgili adımların nasıl atılacağı, bilimsel çalışmaların nasıl ortaya konacağı; kısacası medeniyete dair her ne varsa pratik gereksinimlere uygun bir şekilde düzenlenmiştir.

İmparatorlukların çözüldüğü dönemde toplumsal örgütlenmeyi devam ettirecek ve Hindu yaşam tarzı ve düşüncesini ortaya koyacak bir esere ihtiyaç hissedilmiştir. *Manusmriti* de medeniyetin devamlılığını sağlayacak bir metin olarak bu ihtiyaca binaen ortaya çıkmıştır. Geleneğe dönüşün bir görünümü olan *Manusmriti* toplumda sınıflara ayrılmış dört kasta ait bireylerin uymak zorunda olduğu ödev ve sorumlulukları, erdemli bir yöneticinin nasıl olması gerektiğini, aile hayatında eşlerin ve çocukların vazifelerini, cinsel yaşama dair kurallar ve yasakları, kısaca gündelik yaşam pratiklerine dair kurallar ve yasakları barındırmaktadır.

Son olarak, Hint medeniyetini sadece Hindu metinleriyle sınırlandırmamak gerekmektedir. Her ne kadar etkisi sınırlı bir süre sürmüş olsa da Budist metinler özellikle insanların uyması gereken ahlaki kuralları barındırmasıyla medeniyetin hümanistik unsurlarını güçlendirmiştir.

Kaynakça

- Aung, S. Z. & Davids, R. (1915). *Points of Controversy or Subject of Discourse, Being a Translation of The Katha-Vatthu from The Abhidamma-Pitaka*. London: Oxford University Press Warehouse.
- Bayur, Y. H. (1946). *Hindistan Tarihi Cilt I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Bodhi, B. (1985). *Introduction of The Dhammapada: The Buddha's Path of Wisdom by Acharya Buddhakkhita*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Bühler, G. (1886). *Sacred Books of the East, Vol. 25, The Laws of Manu*. Oxford: The Clarendon Press.
- Conze, E. (2005). *Kısa Budizm Tarihi* (çev.: Ö. C. Güngören). İstanbul: Yol Yayınları.

- Çağdaş, K. (1961). Upanishad'lar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. XIX (3-4), 143-163.
- Dallapiccola, A. L. (2013). *Hint Mitleri* (çev.: B. Savcı). Ankara: Phoneix Yayınevi.
- Dasgupta, S. (1922). *A History of Indian Philosophy, Volume I*. Londra: Cambridge University Press.
- DeGraff, G. (2012). *Udana: Exclamations*. Thanissaro: Bhikkhu.
- Eggeling, J. (1882). *Sacred Books of the East, Vol.12, The Satapatha Brahmana, Part I*. Oxford: The Clarendon Press.
- Griffith, R. T. H. (1896). *The Hymns of Rigveda*. Benares: Lazarus and Co.
- Güngören, İ. (1994). *Buda ve Öğretisi*. İstanbul: Yol Yayınları.
- Hinüber, O. V. (2000). *A Handbook of Pali Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hiriyanna, M. (2011). *Hint Felsefesi Tarihi* (çev.: F. Aydın). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Horner, İ. B. (2014). *The Book of The Discipline*. Sutta Central. <http://suttacentral.net> erişim tarihi: 14.10.2016.
- Kaya, K. (2002). *Ramayana Hint Destanı*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kutlutürk, C. (2014). *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Law, B. C. (2006). *Designation of Human Types (Puggala-Pannatti)*. Lancaster: The Pali Text Society.
- Müller, F. M. (1879). *Sacred Books of the East, Vol.1, The Upanishads, Part I*. Oxford: The Clarendon Press.
- Müller, F. M., (1881). *Sacred Books of the East, Vol.15, The Upanishads, Part II*. Oxford: The Clarendon Press.
- Nandamalabhivamsa, S. (2008). *Khanda Yamaka*. Sagaing Hills: Centre For Buddhist Studies.
- Sarma, D. S. (2005). *Hint Dini Tarihine Giriş* (çev.: F. Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Shamasastri, R. (1915). *Kautilya's Arthashastra*. Bangalore: The Government Press.
- Winternitz, M. (1977). *A History of Indian Literature, Vol I. Calcuta: Oriental Books Reprint Corp.*
- Winternitz, M. (2002). *Hint Destanları: Ramayana, Mahabharata, Harivamşa* (çev.: K. Kaya). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

ⁱ *Mantra*, Vedalardan kutsal olduğu kabul edilen şiir formundaki cümlelerdir. Başka bir deyişle, Kutsal kitap Vedaların ayetlerine *mantra* denmektedir.

ⁱⁱ *İlhiya* hem efsane hem de tarih anlamına gelmektedir ki Hint kültüründe tarih ve efsanenin aynı kelimeyle ifade edilmesi bu kültürün epistemolojisi hakkında bize fikir sunmaktadır.

ⁱⁱⁱ Örneğin *Aitareya Brahmana Rig Veda*'ya, *Satapatha Brahmana Ak Yacur Veda*'ya aittir. *Upanişad*lardan *Chandogya Upanişad* ise *Sama Veda*'ya aittir.

^{iv} *İndra*, savaş tanrısı olarak tanrıların lideridir (Griffith, *Rig Veda*, 2-12, s.108). *Agni*, ölümsüz olan, zenginlik bahşeden, diğer tanrıların habercisi olan ateş tanrısıdır (Griffith, *Rig Veda*, 10:140, s.494). *Surya*, karanlığın gidericisi, bilginin kaynağı olan güneş tanrısıdır (Griffith, *Rig Veda*, 1:115, s.62). *Varuna*, bin gözüyle her şeyi gören ve bilen su tanrısıdır (Griffith, *Rig Veda*, 7-34, s.269). *Mitra* ise dürüstlüğün, dostluğun tanrısıdır

(Griffith, *Rig Veda*, 1:151, s.82). *Rig Veda*'da adı geçen diğer tanrıların isimleri şu şekildedir: *Soma* (aynı adlı ölümsüzlük veren kutsal içeceğin tanrısı), *Aşvinler* (tanrısal atlı ikizler, gündeğümü ve günbatımı), *Maruflar* (fırtına tanrıları), *Uşas* (gecenin kötücül dişi ruhu), *Savitalar* (güneşin devinimini sağlayan kutsal ruhlar), *Ribhular* (güneşin atlıları), *Puşan* (evlilik, yolculuk ve birleştirme tanrısı), *Apriler* (uzlaştırma tanrısı), *Brhaspati* (tanrısal bilge), *Dyaus* (gök tanrısı), *Prithvi* (yer tanrısı), *Apalar* (su perileri), *Adityalar* (*Varuna*, *Mitra*, *Aryaman*, *Bhaga*, *Ansa*, *Dhatri* ve *İndra* tanrılarının oluşturduğu güneş tanrıları), *Vişnu* (hayat veren tanrı), *Rudra* (evrenin efendisi), *Dadhikralar* (sabah güneşinin kuşları), *Sarasvati* (sanat, müzik ve bilgelik tanrıçası), *Yama* (ölüm tanrısı), *Parjanya* (yağmur tanrısı), *Vak* (konuşma tanrıçası), *Vedaların annesi*, *Vaştospati* (evin koruyucu tanrısı), *Vişvakarman* (zanaatkarların, mimarların ve mucitlerin tanrısı), *Manyu* (tutku, kızgınlık, heyecan gibi duyguları yaratan savaş tanrısı, aynı zamanda sağlık ve zenginlik tanrısı). Bunların yanına tanrısal güçlerle donatılmış irili ufaklı varlıklar da bulunmaktadır.

^v *Rig Veda*'da (10:121, s.487) geçen şu ifadeler dikkat çekicidir: "Başlangıçta *Hiranyagarbha* (altın yumurta), bütün yaratılmış şeylerin tek efendisi olarak ortaya çıktı. O, yeri ve göğü düzenleyip yerine oturttu. Hangi tanrıya kurbanlarımızı sevgiyle sunmalıyız? Hayata nefesini veren odur, gücünü ve takatini veren odur, bütün tanrıların onun buyruklarına uyar. Hangi tanrıya kurbanlarımızı sevgiyle sunmalıyız?"

^{vi} *Smrıtii*, korunmaya değer şey, hafıza, gelenek anlamlarına gelmektedir. Hint dini düşüncesinde *Vedalar*, *Brahmanalar*, *Aranyakalar* ve *Upanişadlar şrutii* (iştirilen şey, vahiy) kapsamında ele alınırken, ikincil otoritedeki metinler "smrıtii" kategorisine girmektedirler. Bu kategorideki metinler; destanlar, önceki devirlerde olan biteni anlatan mitoloji ağırlıklı *Puranalar* ve Hindu diniyle alakalı ahlaki ve hukuki kuralları içeren *Dharmaşastralar*dır.

^{vii} *Brahma* yaratıcı, *Vişnu* koruyucu, *Şiva* yok edici tanrılarıdır. Bu tanrılar Hinduizmin tanrısal trimurtisini (üçleme) oluştururlar.

^{viii} *Ramayana* kelimesinin anlamı "*Rama*'nın Sertivenleri"dir.

^{ix} Hint mitolojisine göre tanrılar, bazen yeryüzüne inerek bir takım bedenlere bürünürler. Buna "aşağı iniş" manasına gelen "*avatar*" adı verilmektedir. Tanrı *Vişnu* yeryüzüne dokuz kez inmiş, yedinci inişinde ise *Rama*'nın bedenine bürünmüştür. Hindu inancına göre, onuncu inişinde dünyayı doğal afetlerden koruyacak *Kali Kalkin* bedeniyle inecektir.

^x Altıncı kitabın bitiş cümleleri destanın burada bittiğini göstermektedir: "Bunu her kim okur veya dinlerse, Tanrı *Vişnu*'nun ta kendisi olan *Rama*, ondan hoşnut kalır. Bu eski hikâyeye işte böyledir. Herkes bunu tekrarlayıp mutlu olsun! (Kaya, 2002, s. 266)" Yedinci kitabın genellikle ifritlerin kökenleri ve yaşamını ve *Ayodhya*'daki gündelik hayatı merak edenlerin uyardığına inanılır.

^{xi} *Mahabharata*, *Bharata*'nın savaşının büyük anlattısı anlamına gelmektedir. *Maha* büyük, *Bhrata* ise hem atalar hem de onların yaşadığı ülke anlamına gelmektedir. Dilimize geçen baharat sözcüğü, Hindistan'da Hindistan ülkesini tanımlamak için kullanılmaktadır.

^{xii} Bunlardan birkaçının isimleri şöyledir: *Gandar*, *Takşaşila*, *Kekaya*, *Madra*, *Kadernat*, *Indraprasta*, *Badrinat*, *Mana*, *Banganga*, *Bharata*, *Krukşetra*, *Hastinapur*, *Varnavat* ... vd.

^{xiii} Destanda birçok tekrarlama ve zıtlıklar bulunmaktadır. Bu durum da onun geniş bir zaman aralığında oluştuğunu göstermektedir.

^{xiv} *Karma* "yapılan şey" anlamına gelmektedir. Bu destanda ise *Krişna* bu kavramı daha çok görevler manasında kullanılmaktadır. *Yoga* ise "kendine bir iş verme" anlamında kullanılır.

^{xv} *Svadharma* (kendi yasası) denilen bu düşünce, toplumun bölündüğü ana sınıflar için zorunlu olan başlıca görevleri ifade etmektedir.

^{xvi} *Mokşa*, kişinin *samsara* (sürekli yeniden doğuş) çemberinden kurtularak özgürlüğe kavuşması, bir daha bedenlenmemesi anlamına gelmektedir.

^{xvii} *Upanişadların* içinde adı geçen bilge kişiler hakkında tarihi bir bilgi bulunmamaktadır.

^{xviii} *Upanişadların* hepsi aynı derecede eski değildir. Eski *Upanişadların* yazımı İ.Ö. 800-700 arasında başlanmış, İ.S. 800'lerde Hint filozof *Şankara*'nın yazdığı tefsirlere dek sürmüştür. Bununla birlikte, mezhepsel *Upanişadların* yazımı çok sonraki tarihlere kadar devam etmiştir. Burada sadece eski, kanonik olan *Upanişadların*, Hint geleneğinde en önemli kabul edilenlerini göz önüne alınmaktadır. Bunlar, Müller'in de iki cilt halinde çevirisini yaptığı *İşa Upanişad*, *Kena Upanişad*, *Katha Upanişad*, *Praşna Upanişad*, *Mundaka Upanişad*, *Taittiriya Upanişad*, *Aitareya Upanişad*, *Çandogya Upanişad* ve *Brihadaranyaka Upanişad*'dır (Müller, 1879, 1884).

^{xix} *Katha*, *İşa*, *Mundaka* şiir tarzında, diğerleri ise nesir tarzında kaleme alınmışlardır.

^{xx} u: -de, -da, pa: ayak, ni: yanına, şad: oturma anlamına gelmektedir. "*Şad*" kelimesi aynı zamanda "bozmak, tahrip etmek manalarına geldiğinden *Upanişadları* "her türlü kötülüğün kaynağı olan cehaleti ve arzuları bozan sırlı bilgiler" şeklinde açıklayanlar da olmuştur (Dasgupta, 1922, s. 38).

^{xxi} *Mundaka Upanişad*'ın birçok bölümünde kurbanla ilgili olumsuz anlatı bulunmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, 1. *Mundaka*'nın 2. *Kanda*'sının 7. sözü şöyle der: "Kurban gibi ritüellerin en büyük iyilik olduğunu düşünen ahmaklar yeniden ve yeniden yaşlanıp ölmeye mahkum olacaktırlar (Müller, 1881, s. 31)."

^{xxii} Örneğin, *Brihadaranyaka Upanişad*'ın 2. *Adhaya*'sının 1. *Brahmana*'sında retorik güçlü bir din adamı olan *Gargya*'nın, kral *Ajatasatru*'ya tanrıyı anlatma çabası sonuçsuz kalır ve bir din adamı bir kralın önünde diz çökerek onun talebesi olur (Müller, 1881, s. 100-105). Aynı olay, *Kauşitaki Upanişad*'ın 4. *Adhaya*'sında da anlatılmaktadır (Müller, 1879, s. 300-307).

^{xxiii} *Çandogya Upanişad*'ın 7. *Prapathaka*'sının 1. *Khanda*'sı *Upanişadların Vedalara bakışımı* şöyle yansıtmaktadır: *Narada* (isimli bir öğrenci) bir gün (bilgin) *Sanatkumara*'ya gider ve kendisine öğretmesini

ister. *Sanatkumara*: “Ne biliyorsun? Bana anlat, ben de ötesini sana anlatayim.” der. *Narada*, *Rig Veda*’yı, *Yacur Veda*’yı, *Sama Veda*’yı ve bunların dördüncüsü olan *Atharva Veda*’yı... bildiğini ama bunların sadece *Mantralar* ve kutsal kitaplar olduğunu, “*Atman*”ı (özü) bilmediğini, bu yüzden de acı içinde olduğunu söyler. *Sanatkumara* bunların sadece isimden ibaret olduğunu, ismin ötesinde bir konuşma melekesinin, onun da ötesinde zihnin, onun da ötesinde iradenin, onun da ötesinde derin düşünmenin, onun da ötesinde hikmetin, onun da ötesinde kudretin, onun da ötesinde sırasıyla besinin, suyun, ateşin, havanın, hafızanın, ümidin ve *Atman*’ın olduğunu, herşeyin bir ruhu (*atmanı*) olduğunu söyleyerek insani his ve eylemleri öncelemeden özüni keşfedilemeyeceğini ima eder (Müller, 1879, s. 109-120).

^{xxxiv} *Dharmaşastralar* Hindu’ların dini pratiklerinin nasıl olması gerektiğine dair yazılan ilmiyal kitaplarıdır.

^{xxxv} Törenciler, gizemciler, materyalistler, idealistler, rasyonalistler, kuşkucular... Bu dönemde her türlü felsefenin bireysel olarak geliştiği görülmektedir.

^{xxxvi} Budizm’in Hindistan’da tükenişi sadece Müslümanların o bölgeleri fethiyle açıklanamaz. Zira Hindistan’da Hinduizm ve Jainizm varlıklarını sürdürebilmişken, günlük yaşamdan kopuk bir din olan Budizm, varlıklı, güçlü destekleyicileri veya Budizm’i benimsemiş ülke yöneticileri olmadan ayakta kalmayı başaramamıştır. Budizm’in bir din veya felsefe olarak yaşadığı dönemlere bakılacak olursa, güçlü yöneticilerin destekleri hemen fark edilecektir.

^{xxxvii} Yaşlıların öğretisi, eski öğretiyen gelen *Theravada*’nın kökeni, Buda’nın ilk öğrencileri olan keşişlere dayanmasıyla erken dönem Budizm’ini ifade etmektedir. İ.S. 1. yüzyılda ortaya çıkan ve büyük taşıt anlamına gelen *Mahayana* Budizmi ise ortodoks olmayan bir Budizm’i benimsemektedir. *Theravada* kutsal kitap olarak sadece *Tripitaka*’yı kabul ederken, *Mahayana* onun yanında bazı metinleri de ilave etmekte ancak *Tripitaka*’yı asıl otorite olarak görmektedir.

^{xxxviii} Budizm’de ruhun yeniden doğum çemberinden kurtulup özgürleşmesi bu kavramla ifade edilir.

^{xxxix} Bu suçlar *Vinaya*’da şu şekilde sıralanmaktadır: Cinsel ilişki, hırsızlık, cinayet ve kendini beğenme (Horner, 2014, s. 258).

^{xxx} Kendi isteğiyle boşalma, karşı cinsle bedensel temas, müstehcen konuşma, tutkuların esiri olup zevke göre hareket etme, çöçpçatanlık yapma, ev inşa etme kurallarını ihlal etme, tapınak inşa etme kurallarını ihlal etme, kıskançlıkla doğru yoldan saptırma, kafa karıştırıcı sorularla doğru yoldan saptırma, klikçilik veya cemaat içi bölücülük, söz taşıma veya gıybet, hitabeti olmayan keşişin vaazları dinlememesi, iftira yollu itibarsızlaştırma bu on üç günahdır (Horner, 2014, s. 389).

^{xxxi} Burada 30 adet suç sayılmaktadır. Bu suçların geneli bencillikle ilgilidir.

^{xxxii} 92 adet suç ve kefaretin geneli gündelik Budist yaşam kurallarına uymamakla ilgilidir.

^{xxxiii} Sıralama, bölgelere göre farklılık göstermektedir. Buradaki sıralama, Müller (1881, s. ix) tarafından verilmektedir.

^{xxxiv} Buda’nın zamanında Hint toplumu iki büyük dini fraksiyona bölünmüştü. Bunlar; katı bir çileciliği tercih eden *Samanalar* ve geleneksel olanın temsilcisi olan *Brahmana*’lar idi. *Samanalar* da kendi aralarında ayrılıyorlardı. Örneğin *Purana Kassapa*’nın öncülüğünü yaptığı okul, ahlaki kanunların, günahın ve hatta erdem in olmadığını savunurken, *Makkhali Gosala*’nın öncülüğündeki *Samana* okulu, olan biten herşeyi sıkı bir determinizme ve doğa kanunlarına bağlıyordu. Diğer taraftan *Ajita Kesekambali*, *samsara* ve *karma* gibi temel Hindu değerlerini reddederek yeniden doğuş olmayacağını savunan bir tür materyalizm geliştirmişti.

^{xxxv} Bölümlemeler (*Khanda*), beş duyu (*ayatana*), unsurlar (*dhatu*), gerçek (*sacca*), kuvveler ve yetiler (*indriya*), bağımlı oluşumlar (*pratiyasamutpada*), farkındalık oluşturma (*satipatthana*), doğru çaba (*sammappadhana*), gücün kaynağı (*iddhipada*), aydınlanma etkenleri (*bojjhanga*), soylu yol (*magga*), meditasyon (*jhana*), ölçülemeyenler (*appamanna*), eğitim kuralları (*sikkhapada*), çözümlemeler (*patisambhida*), bilgi (*nana*), daha küçük konular (*khuddhaka vatthu*), yasanın özü (*dhammahadaya*) bu on sekiz bölümün başlıklarıdır.

^{xxxvi} Bu bölüm Budizm’in psikoloji anlayışının özünü oluşturmaktadır. Buradaki insan tipi sınıflandırması, kötü düşünce ve davranışlardan sıyrılmayan insandan üstün insana doğru yapılmaktadır. Her bir bölüm kötü duyu ve düşüncelere sahip bir tipolojiden başlayıp onlardan kurtulan ve aydınlanmaya kavuşan insan tipolojisiyle bitmektedir. Örneğin ikinci grup intikamcı, ikiyezlü, kıskanç, utanmaz, aldatıcı, asi, unutkan, düşüncesiz bir tipolojiden başlar ve hoşnut olmuş bir tipolojiyle biter (Law, 2006, s. 4-16).

^{xxxvii} Kitap, adını metodolojisinden almaktadır. Kitap, soru ve cevap şeklinde hazırlanmış olup, cevabı alınan soru tersten tekrar sorularak düzenlenmiştir. “X Y’midir? Öyleyse, Y X’midir?” gibi çifte sorular bulunmaktadır. On bölümün ilki kökenler (*mula*), ikinci bölüm gruplandırılmalar (*khanda*), üçüncü bölüm duyular (*ayatana*), dördüncü bölüm unsurlar (*dhatu*), beşinci bölüm gerçekler (*sacca*), altıncı bölüm koşula bağlı şeyler (*sankhara*), yedinci bölüm gizli eğilimler (*anusaya*), sekizinci bölüm bilinçlilik (*citta*), dokuzuncu bölüm yasa (*dhamma*), onuncu bölüm kuvvelerin ve yetilerin denetlenmesi (*indriya*) hakkındadır (Nandamalabhivamsa, 2008, s. 3).

Araştırma Makalesi
Research Article

OSMANLI TAŞRA ÖRGÜTLENMESİ VE BU ÖRGÜTLERİN ORTAKLIKÇI DEMOKRASİ SİSTEM İLE BENZERLİKLERİ¹

Seda KAYA*

Öz: Batı dünyasında “hak ve özgürlük talepleri”, “parlamentoculuk hareketleri (demokrasi)” temelinde devrimler yaşanırken, Osmanlı İmparatorluğu da 19. yüzyılda, imparatorluğun yapısına uyacak birtakım yenileşme girişimlerinde bulunmuştu. Literatürde Tanzimat dönemi olarak adlandırılan ve geniş radikal reformların yapıldığı bu dönemde, en heyecan verici deneyim taşra örgütlenmelerindeki meclislerin varlığı ve meclis üyelerinin seçildiği sistemin yapısıydı. Makalede, Türk demokrasi tarihinin kristalleşmesine de zemin hazırlayan bu deneyimi açıklarken, 20. Yüzyılın ABD’li siyaset bilimcisi Arend Lijphart’ın literatüre kazandırdığı Ortaklıkçı demokrasi sisteminin Osmanlı’da “meşveret sistemi” yapısı altında kurulmuş olan taşra idare meclisleriyle benzerlikleri açıklanmaya çalışılacaktır. Son olarak çalışmamız, 20. yüzyıldaki bir teoriyi 19. yüzyıldaki bir siyasi deneyim üzerinden açıklamayı değil, farklı yüzyıllarda farklı coğrafyalarda doğup farklı isimlerle adlandırılmış benzer iki sistemi araştırmayı amaç edinmiştir dolayısıyla anakronik bir hataya düştüğümüz düşünülmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Ortaklıkçı Demokrasi, Taşra Meclisleri, Tanzimat, Arend Lijphart.

OTTOMAN LOCAL ASSEMBLIES AND CONSOCIATIONAL DEMOCRACY

Abstract: While revolutions were taking place on the basis of "right and freedom demands", "parliamentary movements (democracy)" in the Western world, the Ottoman Empire so made some reform attempts in the 19th century to fit the structure of the empire. The most exciting experience in this period, called the Tanzimat period in the literature and in the context of the wide spread radical reforms, was the existence of assemblies in the provincial organizations and the structure of the system in which council members were selected. In explaining this experience, which prepared the basis for the crystallization of the history of Turkish democracy, will try to explain the similarities of the system of consociational democracy, which the American political scientist of the 20th century Arend Lijphart earned, and to the provincial administrative councils established under the structure of "Meşveret system" in the Ottoman Empire. Finally, our work does not aim to explain a theory of the 20th century through a political experience of the 19th century. Our basic concern is about of two similar systems, which were born in different times and geographies named with different names, so we should not be thinking of falling into an anachronistic fault.

¹ Bu makale, Uluslararası Multidisipliner Sosyal Bilimler Kongresi’nde “Osmanlı Taşra Örgütlenmesi ve Örgütlerin Ortaklıkçı Demokrasi Sistemi Benzerliği” adıyla özet bildiri olarak sunulmuş, gelen eleştiriler doğrultusunda revize edilip makale olarak düzenlenmiştir.

* Arş. Gör., Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü. e-mail: seda.kaya@btu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1383-8414

Keywords: *Ottoman Empire, Consociational Democracy, Provincial Assemblies, Tanzimat Period, Arend Lijhpart.*

I. Giriş

Sultan Abdülmecit döneminde ilan edilen Tanzimat Fermanıyla beraber, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda taahhüt edilen gayrimüslim ve Müslüman eşitliği, İmparatorluğun tebaasını kümelendirdiği din merkezli yaklaşımın sonu demektir. Değişen bu sosyal algının sinyalleri bir önceki padişah II. Mahmut'un "Ben tebaanın Müslüman'ını camide, Hristiyan'ını kilisede, Musevi'sini havada fark ederim. Aralarında başka gûna (türü) bir fark yoktur." (Tanör, 2016: 69) cümlelerinde de verilmişti. Batı'da ortaya çıkan "eşitlik-vatandaşlık" anlayışının bazen dış baskı yoluyla bazen reformcu padişahlar aracılığıyla yavaş yavaş farklı kanallardan imparatorluğa girişi, gayrimüslimlerin statülerini de değiştirmeye başlamış, bu değişim daha sonra kurulacak yerel meclislerin siyasi yapısına da yansımıştı. Siyasal hayattaki bu ilk yansımalar Tanzimat'ın ilanı sonrası ilk yeniliklerin yapılmasına karar verilen taşra meclislerinde görülmeye başlandı. Bu meclisler, 19. yüzyıl içinde "demokrasi" terminolojisi ile henüz tanışmamış merkezîyetçi imparatorluk için ilk kez deneyim edilecek bir uygulama alanıydı. Üstelik sistem içerisinde özellikle gayrimüslim ve Müslüman temsilcilerin kendi cemaatleri içerisinde seçilip, cemaat içi sorunlarını çözmek üzere siyasal düzlemde tanınması, 20. yüzyılda demokrasinin en "demokratik" sistemi olan ortaklıkçı sisteminin temsilde orantısallık ilkesine bazı açılardan denk düşmekteydi. Böylece bu çalışmanın konusuna, Tanzimat'ın taşra bölgelerindeki düzenlemeleri, eyaletlerde oluşturulan meclisleri, bunların işlevlerini ve bu düzenlemeler içinde meclisin ve meclise başkanlık eden valinin konumu dâhil edilirken çalışmada ayrıca bu açıklamaları ortaklıkçı sisteme sık sık vurgu yaparak çalışmanın sonunda öne sürülen benzerlik tezini ortaya koymak hedeflenmiştir.

II. Osmanlı İmparatorluğu'nun Yerel Meclisleri

Osmanlı İmparatorluğu eyaletlerdeki idari örgütlenmesini klasik dönemlerinde tımar sistemi üzerine inşa etmişti. Bu düzenleme ile sağlanan güçlü merkezi otorite, 16. yüzyılda sarsılmaya başlamış 19. yüzyıla gelindiğinde ise tamamıyla bozulmaya başlamıştı. Mevcut bozulmanın devamında Tanzimat'tan önce merkezi otoritenin zayıflamaya başladığını ve sistemin yarı-feodal bir görünüme dönüştüğünü gören imparatorluk, getirilen yeniliklerde merkezîyetçi yapıyı her daim korumayı gerekli görmüştü. (İnalçık, 1992: 34) Merkezi idaresini taşraya yaymak isteyen Osmanlı'da da taşra örgütlenmelerindeki reformlar bu doğrultuda gerçekleştirilmişti. 1839'da Gülhane'de okunacak olan, Mustafa Reşit Paşa ve ekibi ile beraber hazırlanan Tanzimat Fermanı'nda, Müslüman ve gayr-ı Müslim tüm imparatorluk tebaasının güvenliğinin sağlanması, vergi usullerinin bütün suistimallerinin kaldırılıp tebaanın gelirine göre vergi anlayışı getirmesi, askere alma işlerinin süreklilik esasına dayandırılması ve düzenlenmesi, dini fark etmeden eşityargılamakararı alındı (Torun, 2012: 7). Fermanda yeni kanunların dayandırılacağı bu temel ilkeler belirtilmiş ve yine bu prensipler çerçevesinde uygulamaya geçilmişti. Tanzimat'ın idarede getirdiği reformlardan taşra idaresi ile ilgili olan düzenlemelerden istenilen sonucun elde edilmesi ve etkin bir taşra idaresi oluşturma çabaları, diğer alanlar ile karşılaştırılınca daha kalıcı ve uzun

bir döneme işaret etmekteydi (Yılmaz, 2014: 254). Çünkü Tanzimat fermanı beraberinde yapılan yeniliklerin çoğu ya uygulama alanı bulamamış ya da uygulamada merkezin istediği sonucu vermediği için yürürlükten kaldırılmıştı. Ancak idare meclisleri 1840-1871 dönemi uygulanmış ve daha sonra bu meclisler meşrutiyetin ilanı ile beraber oluşturulan Meclis-i Mebusan'a karakterini vermişti (Tanör, 2016: 156). Tanzimatçıların, azınlık tebaa bahanesiyle imparatorluğu *âdem-i merkeziyetçi* bir yapıya dönüştürmek için müdahalelerde bulunan dış devletlere karşı oturtmaya çalıştıkları merkeziyetçi eyalet yönetimi aslında kısmen Batı kökenli bir reformdu (Tekeli ve Ortaylı, 1978: 9) Kaynakların bir kısmı Mustafa Reşit Paşa ile beraber Tanzimat'ın hazırlayıcılarının bir süre Paris'te yaşamışlığın sonucu olarak Fransa idare sisteminin bazı özelliklerini taklit ettiğini iddia etmektedir (Engelhardt, 1999:44). Görüldüğü üzere Tanzimatçılar Osmanlı İmparatorluğu'nun durumuna uygun olacak biçimde Avrupa'daki taşra sisteminden esinlenerek bir "Osmanlı İdare Modeli" oluşturmaya çalışmışlardı (Seyitdanlıoğlu, 1999: 26). Dolayısıyla imparatorluğun artık idari alanda yapacağı yeni değişikliklerde kendi yapısından kopmadan Batı'nın siyasal kavramlarıyla tanışmaya başladığını söylemek mümkündür.

Tanzimat fermanını bütün imparatorluğa uygulamak isteyen devlet yöneticileri bu aşamada taşranın görüşüne de başvurmuştu (Yılmaz, 2014: 256). Fermanın uygulanma sürecinde vilayetlerden bilgiler alınacak Tanzimat'ın temsilcilerinin de süreci anlamaları kolaylaştırılacaktı. Böylece bölgelerde çıkması olası kargaşaların önlenmesi hedeflenmekteydi. Tebaa mensupları ise, fermanla beraber sahip oldukları geniş hakların üstünlüklerinden faydalanabilmek için şikâyetlerini dile getirebilecekleri her yerde seslerini duyurmaya çalıştılar (Ronyel, 1989: 368-69). Müslüman ya da gayri Müslim her kesimden gelen bu tepkiler imparatorluk içindeki geleneksel yapılarda değişimlere ve içtimai anlamda bir hareketliliğe neden olmuştur (Avcı, 2010: 62-68). Bu tepkilerin en iyi görüldüğü alanlardan biri de konumuzu oluşturan taşra idaresi ve taşra idare meclislerinin işleyişi olmuştur.

Eski sistemde eyaletlerde vali görevinde geniş yetkilere sahip olan ve merkezi sistemin baş düşmanı ayanların, Tanzimat fermanının ilanı sonrası idari görevlerine son verilmiş, yönetim merkezden atanan valilere devredilerek adem-i merkezi evrilmenin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Böylece yeni idari anlayış, valilerin yetkilerini kısıtlamayı (Shaw ve Shaw, 1983: 117) ve taşra teşkilatının tüm iplerini yeniden merkeze bağlamayı hedeflemekteydi. Çünkü önceki sistemde, iltizam vergisi dolayısıyla ekonomik açıdan ayanların ayrıcalıklı bir konuma gelmelerine ön ayak olunmuştu, ek olarak 1808'de ilan edilen Sened-i İttifak ile siyasal alanda da geniş yetkiler kazanan ayanlar, imparatorluğun yapısını adem-i merkezi bir görünüme büründürmüştü¹ (Özcan, 1999: 174). Valiler bağlı buldukları eyaletlere dair tüm meseleleri yerel idari meclislerle müzakere ederek karar almak zorundaydılar. Esasen bu taşra meclislerinin kuruluş amacı, merkezin eski iltizam sistemindeki görevlilerinin bölgelerde başına buyruk vergi toplayarak vilayetlerde kurmuş oldukları yarı feodal yapıyı kırarak, mali bir düzenleme getirmek ve vergilerin merkeze doğrudan iletimini gerçekleştirmektir.

Bu meclislerde, vergileri tahsil eden görevlilerin yönetiminde iki kâtip, hâkim, müftü, asker zabiti ve bölge ileri gelenlerinden dört kişi bulunacaktı. Bu

meclise, gayrimüslim nüfus bulunan yerlerde ruhani veya dini görevliler ile iki kocabaşılar (hristiyan ileri gelenler) da dahildi (Çadircı, 1985: 263). Fakat meclisin bu renkli yapısı bazı problemler doğurmuştu. Öncelikle gayrimüslimlerin bu meclislerde temsili konusunda karışıklık çıktı. Mesela Hristiyanların nüfus olarak çoğunlukta olduğu yerlerde dahi Müslüman üyelerin gayrimüslimlerden fazla olması (İnalçık, 1976: 624-690) veya ikiden fazla gayrimüslim topluluğun bulunduğu yerde meclislere katılımın nasıl olacağı konusunda sorunlar ortaya çıkmıştı. Bu sorun biraz da prosedürdeki eksikliklerden kaynaklanmaktaydı; yönetmelikte iki ayrı cemaatin varlığı göz önünde bulundurulmamış, Müslüman olmayanlardan iki kişinin üye olarak meclise katılmaları uygun görülmemişti. Yani ikiden fazla gayrimüslim cemaatin olduğu bölgeler dikkate alınmamıştı. Bu sorunu aşmak için uygulamada, her cemaatten, cemaati temsilen seçilecek bir üye mecliste yer almaya başlamıştı. Uygulamada gayrimüslimler aleyhine çıkan diğer bir sorun, kararların alınacağı toplantılara gayrimüslim üyelerin katılımının engellenmesiydi. Genellikle meclislerden geçen kararlar bu üyelerin evlerine gönderilip zorla imzalatılıyordu (Ortaylı, 2000: 36). Dolayısıyla Hristiyan halk sancak meclislerinde yeterince temsil edilmediklerinden şikâyet etmişlerdi.

Bunun yanında üyelerinin seçimi konusu da karmaşıktı. Yönetmelikte şart koşulan özellikte olan kişiler mahkemeye gidip isimlerini deftere yazdıracaklar, köy halkı toplanarak aralarından beş kişiyi Kur'a ile seçip sancak merkezine gönderecekti. Kaza bölgelerinin ise kendi aralarında emlak sahibi ve iktidar erbabından olanların aynı şekilde toplanarak büyük şehirlerden 50; orta büyüklükteki yerlerden 30; küçük yerlerden ise 20 seçmen belirlenecekti. Kur'a ile tayin edilen bütün köy ve kasabalı seçmenler bir araya toplanır, meclis üyeliğine adaylığını koyanları seçmeye başlarlar. Adaylar birer birer seçmen topluluğunun önüne çıkar, aday isteyenler bir tarafa istemeyenler öbür tarafa geçerlerdi. Özetle açık oy, açık tasniften oluşan bir seçim sistemi görülmekteydi (Ortaylı, 2000: 36). Demokrasilerde seçim ilkelerinden en önemlileri, kapalı oy açık sayım ilkesidir (Dahl, 1993: 34). Burada açık oy uygulaması, oy verme aşamasında seçmen davranışını doğrudan etkiler. Oysa taahhüt edildiği üzere, seçim sırasında hiç kimseden çekinilmeyecek herkes kimi isterse ona oyunu verecek, seçmenlere seçimden önce veya sonra baskı yapılmayacaktı (Çadircı, 1985: 264). Ancak görüldüğü gibi bu taahhüdün, seçimlerde gizlilik ilkesinin ihlali nedeniyle uygulanamadığını söylemek mümkün. Ancak yine de Ortaylı, o çağlarda böyle ilkel seçimlerin sadece Osmanlı'ya özgü olmadığını, çok sonraları Rus çarlığında yerel seçimlerde aynı yöntemin uygulandığı görüldüğünü söyler (Ortaylı, 2000: 37).

Belirlenen bu seçmenler arasından yine kur'a ile meclis üyeleri saptamaları gerekiyordu. Ancak bazı yerlerde seçim yapılmadığı için, üyelerin tayin edildiği de oluyordu (Shaw ve Shaw, 1983: 121). Aslında meclistikiler açısından bakıldığında, seçilen üyelerin Tanzimat'tan öncesinin taşradaki ileri gelenlerinden başka kişiler olduğunu düşünmek yanlıgı olur. Zaten üyelerin taşra idaresindeki bölge ileri gelenleri olan eski âyânlar; Hristiyanlardan ise çorbacılar ve kocabaşılar olduğu görülmektedir (Özcan, 2004: 139-154). Seçilerek meclise girenler ise, çoğu Tanzimat öncesinde yönetimde çalışmış kişilerdi. Zaten seçim yönetmeliği de bunu zorunlu kılmıştı. Üye olabilmenin şartları içinde akıllı ve seçkinlerden olmakriteri, taşradaki ekonomik anlamda

nüfuzlu kimselerin seçilmelerinin önünü açmaktaydı (Yılmaz, 2014: 265). Ek olarak üye adaylarının bürokrasi işlerinden anlamaları ve bilgili kimseler olmaları da şart koşulmuştu. Ek koşullardan biri de devlete doğrudan vergi ödüyor olmaları. Sistem kadınlara, köylülere ve diğer yoksul kesimlere kapalıydı ama kadınların siyasal hakları o tarihlerde başka ülkelerde de tanınmış değildi (Tanör, 2016: 129). Dolayısıyla bir seçimin varlığından söz edebilmek de uygulamada sadece eski âyân, şehir kethüdası ve bölgenin zengin ileri gelenleri meclislere dâhil olabiliyorlardı (İnalçık, 1976: 624-690). Yerel halkın yönetime kısmi de olsa katılması ve bir “temsil” durumu söz konusu olsa da tam anlamıyla bir temsiliyet yoktu. Çünkü eski dönemlerdeki güçlerini yeni meclislerde de devam ettirmek isteyen üyeler bölge halkının çıkarına çalışmaktan ziyade kendi çıkarlarını temsil ediyordu. Sonuç olarak meclisler ilk aşamada beklenen sonucu vermemişti. Dolayısıyla taşradaki merkezîyetçi mali düzenlemeler için oluşturulmuş meclislerin mali işlevine son verilmiş ancak meclislerin yapısı ve işleyişi isim değiştirilerek aynen devam etmişti. Bu da taşra idaresinde, meşveret ilkesiⁱⁱⁱ çevresindeki siyasî alışkanlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Taşra örgütlenmelerinde reform politikalarının uygulanabilirliğini arttırmaya yönelik pek çok girişimden sonra 1856 yılına gelindiğinde, Batı devletlerinin gayrimüslim tebaanın Osmanlı İmparatorluğu’ndaki durumlarına yönelik devamlı taleplerinin önünü kesebilmek ve ıslahatlara bir temel teşkil edeceği düşünülerek Islahat Fermanı ilan edildi. Yabancı devletlerin Tanzimat Fermanı’nda geçen din ve mezhep hürriyeti konusundaki hükümlerinin yeterli olmadığı, Müslim-gayrimüslim eşitliğini yeterince sağlamadığı ve yeni bir takım reformların yürürlüğe girmesine yönelik istekleri doğrultusunda oluşan bu fermanla gayrimüslimlerin durumu ile ilgili birçok noktaya değinildiği gibi taşra idaresindeki katılımlarına da atıfta bulunuluyordu (Engelhardt, 1999: 137-140). Özellikle de gayrimüslimlere taşra idare meclislerinde tatmin edici temsilin sağlanmadığı iddia ediliyor ve Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye gibi bir üst idari kurumlarda da gayrimüslimlere siyasî haklar talep ediliyordu (Yılmaz, 2014: 268). Aslında Islahat Fermanı sonrası Batı’nın Osmanlı için öngörmüş olduğu adem-i merkezîyetçi yapının en güzel örneği Lübnan’dı. Taşra idare meclislerinde ön görülen yapı da Batı tarafından doğrudan Lübnan örnek alınarak dizayn edilmek isteniyordu. Lübnan’da Dürziler ve Maruniler arasındaki anlaşmazlık orada farklı bir meclis yapısı ortaya koymuş, iki kaymakamlık denilen bu yapı anlaşmazlıkları daha arttırarak başarısız olmuştu. Devam eden bu anlaşmazlıklar sonrası Avrupalılar olaya doğrudan müdahale ettiler ve Lübnan’da, aslında tüm Osmanlı’da görmek istedikleri türden bir âdem-i merkezîyetçi yapı oluşturarak, Lübnan’ın merkezle idari alandaki ilişkisinin özerk bir statüde devamını sağladılar (Ortaylı, 2016: 49; Gökbilgin, 1946: 641-703). Buna karşın Lübnan türü bir sistem, tüm eyaletlerinde merkeze bağlı bir idari yapılanma öngören Osmanlı için yapılacak reformların doğrultusuna uymamaktaydı. Osmanlı her ne olursa olsun merkezîyetçi yapısını yeniden tesis etmekte ısrarcıydı.

Taşra yönetiminde devam eden karışıklıklar sonrası, yeni bir kanunname hazırlandı. 1864’te uygulayıcı olarak seçilen Mithat Paşa önderliğinde, Vilayet nizamnamesi ilan edildi. Bu nizamname ile taşra yönetimindeki mevcut aksamalar giderilmeye çalışıldı. En önemli gelişme

nizamname ile taahhüt edilen vilayet idare meclisleriydi. Daha önceki meclisler aynı zamanda yargı meclisi olarak da görev yapmaktaydılar. Fakat Vilayet İdare Meclislerinin artık adli işlere karışmayacağı ifade edildi. Meclisinin mülki, mali, ticari ve zirai konular dışında hukuki sorunlara karışmaması ilkesine birçok yerde uyulmadı. Bununla birlikte özel hukuka ve şer'î mahkemelere ait işlere karışma yetkisi de yoktu. Vilayetin adli işleri başında kadının bulunduğu Şeriat Mahkemesi, üç Müslüman ve üç gayrimüslim üyeden oluşan ve başında müfettiş yargıcın bulunduğu ceza mahkemesi, karma üyelerden oluşan ticaret mahkemesi, yine üç Müslüman ve üç gayrimüslim üyeden oluşan ve başında şeyhülislamın atadığı bir müfettiş-i hükkâmın bulunduğu istinaf mahkemesi tarafından yürütülüyordu. Aslında, taşra meclislerinde idari ve yürütme organlarının yargı gücünden ayrılmasından dolayı prosedürde bir ilerleme görülmüştü (Davison, 2005: 45-47). Bu ilerleme, karar organlarının birbirinden ayrılmasıyla kurumsallaşmaya başlaması demektir. Ayrıca bu sürecin, demokrasilerde güçler ayrılığı ilkesini çağrıştırdığını söylemek mümkün.

Özetle, halkın kendi bölgelerinin yönetiminde söz sahibi olması amacıyla açılan Tanzimat meclisleri gibi yerel meclislerle Eyalet İdare Meclislerinin zemini oluşturulmaya çalışılmıştı. Böylece daha sonra sırasıyla 1871 Vilayet Nizamnamesiyle tüm vilayetlerde örgütlenmeye gidilmiş, meclislerin oluşumunda dinsel toplulukların temsilcilerinin yer alması gerçekleştirilmişti. Temel amacı, kendisine karşı gerçekleşecek olası bir isyanı, gayrimüslimlere siyasal sistemde verdiği temsil hakkı ile engellemek olan Bab-ı Âli, kurduğu sistemi işletememiş, gayrimüslimleri imparatorluk içinde tutamamıştı.

III. Ortaklıkçı Sistem

ABD'li siyaset bilimci Arendt Lijhart tarafından literatüre kazandırılan ortaklıkçı demokrasi sistemi, esasen ait oldukları kimlikler ekseninde birbirinden ayrılmış toplumların "istikrarlı bir demokrasi" içerisinde demokratik barışın devamını sağlamak amacıyla inşa edilen uzlaşmacı bir çatışma yöntemi modelidir (Erkem Gülboy, 2015: 92). Çoğunluğun egemenliği yerine siyasal kararların farklı toplumsal segmentlerin ortak bir müzakere süreciyle alındığı bu sistem, 19. Yüzyılda Osmanlı'nın bölgesel meselelerin çözümü için öngördüğü taşra vilayetlerindeki il meclislerinin işleyişine benzemektedir. Meclislere seçimle gelen üyelerin bir kısmının Müslüman yarısının gayrimüslim olması 19. yüzyıl'da Osmanlıya özel birçok seslilikti. Ortaylı'ya göre (2000: 39) bu durum dini kompartımanlara göre yönetilen bir imparatorluğun, 19. yüzyıl eşitlikçiliğine uyum sağlamak için geliştirmiş olduğu bir tedbirdir. Özetle o çağda hiçbir imparatorlukta azınlıklara böyle haklar tanınmazdı ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda bu haklar tanınmak zorundaydı. Bu zorunluluk kısmen dış baskı sonucu olsa da, artık padişah da azınlıkları tanımak zorunda olduğunun bilincindeydi. Meclislerin kurulmasının sebebi siyasal mali ve ekonomik konularla ilgilenen, tartışmaya ve dayanışmaya dayanan bir organın oluşturulmasıydı. Vilayet ve sancak meclislerinde iki Müslüman ve iki gayrimüslim seçilmiş üye bulunması taahhüt edilmişti. Bu meclislerde dört üyenin seçimle gelmesi tarla ahalisinin idareye katılması açısından önemli bir değişiklikti. Özellikle bu seçim uygulamada nüfusun etnik dinsel ve mezhepsel nüfusuna oranla kısmi de olsa bir temsiliyet sağlaması açısından ortaklıkçı

modelin önemli bir özelliğini yansıtmaktaydı. Gerçi bu il meclislerinde merkezden atanan bir vali ve seçimle gelmeyen doğal üyeler de bulunmaktaydı. Bu unsurların yanında seçilmiş organ her ne kadar sadece danışma görevi görse de, bağlı olduğu cemaatin şikâyetlerini ve isteklerini dile getirebildiği, ortaklaşa kararların görüşülüp sonuca bağlanabildiği bir siyasal düzlemin varlığı, bir İmparatorluk için demokrasiye açılan ilk pencereydi. Arendt Lijphart ortaklıkçı sistemini, bölünmelerin kültürel, ideolojik, hukuki, eğitim gibi bütün sosyal alanlarda gerçekleştiği toplumlar için öngörmüştü.

Lijphart'ın bölünmüş toplumu, tebaasını kısaca millet sistemi olarak kristalleştirerek dini farklılıklara göre oluşturulmuş cemaatlere göre bölüp yöneten Osmanlı İmparatorluğu ile benzer bir toplum oluşturmaktaydı. Ancak Osmanlı'da dini-senkretik bölünmelerin olduğu cemaatler arası ilişkiler, Lijphart'ın tanımladığı modern döneme özgü olan segmentler arası kin ve sataşmanınⁱⁱⁱ olmadığı, daha yumuşak sınırlar çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı, toplumların birbirlerini tehdit olarak gördüğü 20. yüzyıl modern toplumlarından farklı bir toplum yapısı resmetmektedir.

Lijphart ortaklıkçı demokrasiyi dört karakter üzerinden tanımlamıştır (Lijphart, 1977: 25). Buna göre, sisteminin işleme için, otonomi, azınlık veto hakkı, büyük koalisyon ve temsilde orantısallık temel ilkelerinin uygulamada sağlanmasını öngörmüştür (Erkem Gülboy, 2015: 90). Otonomi, grubun kendisini ilgilendiren meselelerde tek söz sahibi olmasıdır. Osmanlı için ise taşra meclislerinin oluşum amaçlarından biri, halkın meclise gönderdiği temsilciler aracılığıyla kendi bölgelerinin yönetiminde söz sahibi olmalarını sağlamaktır. Esasında merkezîyetçi patrimonyal bir imparatorluk için Lijphart'ın öngördüğü özerklikte bir otonomi söz konusu değildir. Bu meclisler daha çok şimdiki belediyeler statüsünde görevlendirilen ve merkezin yerel bölgelerde kendi temsilcilerini de göndererek hâkimiyetini arttırmaya yönelik oluşumlardır.

Lijphart'ın ortaklıkçı sistem içerisinde saydığı diğer bir önkoşul olan büyük konsey (koalisyon) ise, toplumdaki bütün farklı grupların siyasal alanda temsiline işaret etmektedir. Bu açıdan baktığımızda Osmanlı'nın taşra meclislerinde, Müslüman ve Müslüman olmayan diye gruplandığı dört üyenin tam anlamıyla toplumdaki tüm grupları temsil ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü iki gayrimüslim kontenjanı içerisinde seçimle gelen iki kişi de Hristiyan olabilir bu durumda örneğin Musevilerin yönetimde yer alamaması, farklı din mensuplarının temsil edilebildiği bir meclisten söz edilmesini güç kılmaktadır. Başka bir temsil sorunu ise siyasal alanda sadece din merkeze alınarak belirlenmiş kontenjanlardır. Bu dönemde tebaasını temelde Müslüman ve Müslüman olmayan şeklinde gruplandırmış Osmanlı, imparatorlukları paramparça eden ulusçuluk akımının kendi topraklarına sızmasının önüne geçmeye çalışıyordu. Bu konjunktürde elbette halka bu meclislerde etnik farklılıklara göre gruplandırmış temsil hakları vermiş olması beklenmemelidir. Zaten toplumsal alanda gayrimüslimleri Müslümanların her daim gerisinde tutan bir imparatorluk için tüm tebaasını eşit kılmak ve mecliste yer vermek büyük bir adımdı. O dönem içerisinde Osmanlı'da etnik çok seslilik aramak, anakronik bir hata olurdu. Dolayısıyla tam anlamıyla bir koalisyon süreci göremesek dahi, gayrimüslimlerin meclislerde söz sahibi olmaya başlamaları ve kararların bu gruplar arasında müzakere ederek alınması nedeniyle, taşra meclislerinde ortak bir paydada buluşmaya çalışıldığını söylemek yanlış olmaz.

Ortaklıkçı demokrasinin diğer önkoşullarından biri de azınlık vetosudur. Sistem, çoğunlukçu yapının azınlık haklarını geri planda bırakma tehlikesine karşın, azınlıkların özellikle kendileri ile ilgili kararları veto ederek yasa yapım sürecinde karar verici bir rol alabilmesini öngörmüştür. Oysa idari statüsü çoğunlukla danışma organı olan taşra meclislerinin, kararların alınıp uygulandığı son karar mercileri olmaktan ziyade, idari olarak bölünmüş imparatorluğun hiyerarşik konumu gereği daha üst kademede olan meclislerin onayından geçmek zorunda olan kararlar alabilmekteydi. İdare meclislerindeki görevliler, idari hiyerarşiye bağlıydılar (Tanör, 2016: 79). Dolayısıyla bunlardan siyasal bir seçimin gerektirdiği bağımsız ve özgür davranışlarda bulunabilmeleri de beklenemezdi (Kubalı, 1969: 66-97). Bu yönüyle kendisi bile merkezden bağımsız karar alamayan taşra meclislerinin, bünyesindeki azınlıkların meclis kararlarına doğrudan itiraz haklarının olduğunu söyleyemeyiz. Daha açık bir ifadeyle, mecliste gayrimüslim kontenjanı altında temsil edilen azınlıkların, kendileriyle ilgili bölgesel kararlar da dâhil olmak üzere, herhangi bir karar alındıktan sonra itiraz hakları hem Islahat Fermanı'nda hem de Tanzimat Fermanı'nda merkeze yazılı itiraz şeklinde bulunmaktadır. Ancak bu yasal güvence, uygulamada karşılık bulmadığı gibi hem de merkeze gitmeden doğrudan mecliste veto şeklinde gerçekleşen bir itiraz örneği ile karşılaşmamaktayız. Lijphart'ın sisteme getirdiği son önkoşul ise, temsilde orantısallıktır. Kavram her grubun kendi nüfusuna oranla temsilci çıkarabilmesi üzerinde durmaktadır. Osmanlı taşra meclislerinde bu açıdan da aksamalar bulmaktayız. Daha önce belirttiğimiz üzere, seçimli üyelere ayrılmış dört kişilik kontenjan iki Müslüman iki gayrimüslimden oluşmaktaydı. Ve bu karar imparatorluğun her bir yanında aynen bu tebliğname ile karara bağlanmıştı. Oysa seçilmiş üyelerin sayısı dört olarak belirtilse de bu kota vilayetten vilayete, kazadan kazaya değişmekteydi. Ayrıca nizamnamede belirtilen yarı yarıya temsil şartı da bazen Müslümanlar lehine bozulmaktaydı. Özellikle gayrimüslim nüfusun Müslüman nüfusa oranla çok az olduğu Anadolu ve Arap topraklarında gayrimüslim üye ya bir tane olmuş ya da hiç olmamıştır. Yasayla düzenlenmiş bir alanda özellikle gayrimüslimlere yönelik yasal prosedürün daha fazla ihmal edilmiş olduğunu söylemek mümkün. Aslında ne İmparatorluk ne de diğer Müslüman yöneticiler gayrimüslimlerin mecliste yer alması konusunda pek istekli değillerdi (Ortaylı, 2018: 59). Ayrıca seçime aday olabilmek için getirilmiş, vergi ödemek, erkek olmak, emlak sahibi olmak gibi ön koşullar vardı dolayısıyla herkes başvuramıyordu. Gayrimüslimlerin çoğunluk olduğu veya yok denecek kadar az sayıda Müslümanın olduğu bölgelerde iki Müslüman temsilci nüfus oranında temsiliyet ilkesini yerine getirmemekteydi.

Ortaklıkçı sistemin öngörülen biçimde işleme için, çatışmalı grupların elitlerinin rolüne birincil önem verilmektedir. Lijphart'ın ortaklıkçı demokrasiye getirdiği yan koşullardan biri olan, elitler arası işbirliği ve uzlaşma geleneği (Erkem Gülboy, 2015: 113). Osmanlı taşra meclislerinde, Müslüman temsilcilerin karar alım süreçlerinde gayrimüslim temsilcilere yönelik dışlayıcı ve onların taleplerini geri planda tutan siyasi tavırlarıyla örtüşmemektedir. Zaten meclisin ilerleyişinden hiçbir şekilde memnun olmayan gayrimüslim temsilciler, temsiliyette adaletin sağlanmadığını merkeze sık sık bildirmiş ancak kalıcı bir çözüm elde edememişlerdir. İmparatorluğun, kendi vilayetlerinde uzlaşma geleneğine dayalı bir meclis yapısı taahhüdü uygulamada bir çıkar

çatışmasına dönüşmüş, ortak karar vermek daha da zor bir hale gelmiştir. McRae'nin belirttiği gibi ortaklıkçı sistem elitlerin "iyi niyetine" dayanmaktadır (Erkem Gülboy, 2015: 114). Bu açıdan bakıldığında, kendi cemaatinin taleplerini dile getirmekten çok, daha önceki çıkarlarını korumak amacıyla mecliste bulunan cemaat ileri gelenlerinin bu tavrı, uzlaşsı sisteminin işlemlerini zorlaştıran en önemli etkenlerdendir.

IV. Sonuç

Her ne kadar son karar mercileri olmasa da bu meclislerde karar alım süreçleri seçimle gelen gayrimüslim üyelerin de dâhil olduğu bir müzakere sürecinde gerçekleşmekteydi. O yüzyılda farklı sesleri siyasal düzlemde tanıyan başka bir imparatorluk olmadığını düşündüğümüzde, Osmanlı'nın bu deneyimi demokrasiye doğru atılan son derece heyecan verici bir adımdı. Azınlıkların, Lijphart'ın koalisyon süreci şeklinde öngörmüş olduğu bir siyasal sistem içerisinde seçimli Müslümanlar ve merkezden atanan doğal üyelerle fikir beyan edebilmesi, çoğu zaman onlara karşı çıkabilmesi ve sistemin yarattığı bu tartışma ortamı, ortaklıkçı demokrasi sisteminin şart koştuğu karar alımında koalisyon şartını yerine getirmekteydi. Azınlıkların doğrudan veto hakkı olmasa da, yasal düzenlemede alınmış olan bir kararı merkeze yazılı dilekçe şeklinde itiraz haklarının saklı tutulması, sistemin çoğunluğun kararı doğrultusunda kesin bir şekilde işlemediğini gösteren önemli bir ayrıntıydı.

Osmanlı Taşra meclislerinin en karakteristik özelliği artık tek bir kişiye dayalı karar organlarına, karar alım süreçlerinde meclise danışma zorunluluğunun getirilmesiydi. Bu danışma organlarında, imparatorluğun dönemin konjonktüründe popüler olan eşitlikçi anlayışa ayak uydurma amacıyla gayrimüslimlere de yer vereceği bir sistem öngörülmüştü. Osmanlı tebaasında artık eşit derecede tebaa anlayışıyla, yönetimin Müslümanlara özgü bir siyasal alan olmaktan çıkıp, gayrimüslimlere de açıldığını görmekteyiz. Demokrasinin bu ilk girişimi, taşra idare meclislerinde deneyim edilmişti. Taşra idare meclisleri çoğunlukla merkezden atanan üyelerden oluşmaktaydı. Özellikle her kararda merkezin müdahalesi olması, bu organları ve seçilen üyelerini sadece danışma görevi gören bir role büründürmüştü. Dolayısıyla hedeflenen işlevselliğe ulaşamamıştı. Ancak demokrasi açısından bu olumsuzluklarına rağmen meclisin yapısı ve seçimlerin rengi Türk demokrasisine de karakteristiğini veren bir siyasal müzakere yeri idi. Meclisin danışma organı olması ve kısmen müzakereye dayalı olması, 20. yüzyılın çok kültürlü, çok sesli demokratik sistemi ortaklıkçı sistem ile benzeşmekteydi.

Daha sonra oluşturulan Meclis-i Mebusan, farklı dinden ve kültürden gelen kişilerden oluşmasıyla taşra idare meclislerinin daha gelişmiş versiyonuydu. İmparatorluğun çok kültürlü yapısının siyasal arenadaki ilk yansıması olan idare meclisleri, yönetimin artık Müslümanlara özgü bir mevki olmaktan kurtulup diğer milletlerden kişilerin de katılabildiği bir siyasal süreç haline getirmişti. Böylece hukuki anlamda şeriatın da uzaklaşmaya başladığı yorumu bu süreç için yapılabilmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nu 19. yüzyılda yabancı ülkelerdeki parlamentolarla kıyasladığımızda, 1848'den sonra halk sınıflarının temsiline gidilirken Osmanlı meclisleri dini grupların temsiline dayalı bir renklilik göstermekteydi. Monarşi sisteminin hâkim olduğu bir imparatorluk olan Osmanlı İmparatorluğu için, mecliste azınlıkların yüksek

oranlarda temsil edilmesi, meşruti bir monarşi örneğini gözler önüne sermekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nda azınlıkların ulusçu taleplerinin diğer çok uluslu imparatorluklarla kıyaslandığında daha geç bir dönemde başlaması, meclis yapısının bir ürünü olarak değerlendirilebilmektedir.

Kaynakça

- Akyıldız, A. (1993) “*Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*”, Eren Yayınları, İstanbul.
- Avcı, Y. (2010) “*Bir Osmanlı Anadolu Kentinde Tanzimat Reformları ve Kentsel Dönüşüm: Denizli (1839-1908)*”, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.
- Çadırcı, M. (2007) “*Osmanlı Döneminde Yerel Meclisler*”, Tanzimat Sürecinde Türkiye Ülke Yönetimi, Ed. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 287-301.
- Çadırcı, M. (2007) “*Osmanlı İmparatorluğu'nda Eyalet ve Sancaklarda Meclislerin Oluşturulması (1840-1864)*”, Tanzimat Sürecinde Türkiye Ülke Yönetimi, Ed. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 259-285.
- Çadırcı, M. (2007) “*Tanzimat*”, Tanzimat Sürecinde Türkiye Ülke Yönetimi”, Ed. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Çadırcı M. “*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke yönetimi*”, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s.210 - 230.
- Dahl, R. A. “*Demokrasi ve Eleştirileri*” yetkin yay. der. Levent Köker Türk Siyasi İlimler Derneği- Türk Demokrasi Vakfı 1993.
- Davison, R. H. (2005). “*Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*”, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Engelhardt, E. P. (1999). “*Tanzimat ve Türkiye*”, Çev. Ali Reşad, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Erkem G. P. (2015). “*Sömürgeci Ulus Devlete Çok Etnikli Coğrafyalarda Ortak Yaşam*” Çev. Canan Kaplan, Kalkedon.
- İnalcık, H. (1992), “*Tanzimat ve Bulgar Meselesi*”, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, H. (1976) “*Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler*”, Belleten Dergisi, 624-690.
- İnalcık, H. (1996) “*Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-i Hümayûnu*”, Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi, Eren Yayıncılık, İstanbul, 343-359.
- Karal, E. Z. (1998), “*Osmanlı Tarihi*”, C. V, TTK, Ankara.
- Kubalı, H. N. (1969), “*Türk Esas Teşkilat Tarihi*”, İstanbul.
- Lijphart, A. (1977). “*Democracy in Plural Societies: A Comparative Explanation*”, YALE University.
- Mert Ö. (2004) “*Tanzimat Döneminde Çeşme Kocabaşları (1839-1876)*”, Tarih Araştırmaları Dergisi, c. 22. 139-154.
- Ortaylı, İ. “*İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*”, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, (2000) “*Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri (1840-1880)*” TTK, Ankara.
- Seyitdanlıoğlu, M. (1999) “*Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)*”, TTK, Ankara.
- Shaw, S.-Ezel K. SHAW,(1983),“*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*”, II, Çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul.

- Tanör, B. (2016) “*Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri 1789-1980*” ,YKY Yayınları.
- Tekeli, İ. Ortaylı, İ. (1978) “*Türk Belediyeciliğinin Evrimi*”, Türk İdareciler Derneğı Yayınları, Ankara.
- Torun, F. S. (2012) , “*Osmanlı Taşra İdaresinin Yeniden Yapılanma Süreci (1842-1876)*”, Karadeniz Araştırmaları, 81-97.
- Yılmaz, Ö. (2014), “*Tanzimat Döneminde Osmanlı Taşra İdare Meclisleri (1840-1871)*”, Gümüşhane Üniversitesi, History Stuedies, Volume 6, Issue 6, December, p. 253-280.

ⁱ XVII. yüzyılda ortaya çıkan Celali isyanları ve tımar sisteminin bozulması ile köylülerin terk ettiğı boş kalan arsalar iltizama verilince, âyanlar adeta köylüye hakim ol-muş ve çiftçi ve leventlerin kendilerine sığınmaları ile çalışan-savaşan nüfus bakımından da kuvvet kazanmış-lardır.12 Yine XVII. yüzyılda merkezi hükümetin, eyaletlerdeki beylerbeyi ve sancakbeylerinin yetkilerini daraltarak önlemler almaya başlaması, yine aynı tarihte yerli âyanların voyvoda ve mütesellim olarak tayin edilmesi ve asker toplama ve askeri komutanlık yetkilerinin verilme-siyle âyanlar elde ettikleri ictimai, mali ve askeri güçleriyle birlikte adeta buldukları bölgede derebeyi durumuna gelmişlerdir.” Ayrıntılı bilgi için bkz ; Özcan Mert, “Osmanlı Devleti Tarihinde Âyanlık Dönemi”, Osmanlı Ansiklopedisi, Ankara 1999, c. VI. S. 174. İlber Ortaylı, Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, Cedit Neşriyat, Ankara 2012, s. 357.

ⁱⁱ Meşveret Usulü; İslam’da yöneticinin bir karar alacağı zaman başkalarına danışması ve fikir alışverişinde bulunması ilkesidir. Osmanlı Padişahları çoğunlukla Divan-ı Hümayun denilen toplantıların yapıldığı “kurum”larda meşveret usulünün gereğı olarak vezirazamına ve paşalarına danışmaktaydı. Dolayısıyla sistem bir danışma organı oluşturmuştu ancak bu sistemin padişahça bir bağılayıcılığı bulunmamaktaydı.

ⁱⁱⁱ Modern dönemle başlayan bireyselleşme, bireyin ferdi hayatını öncelemesi yine bireyin var oluşunu her alanda sürekli kılma ve diğer bireylere karşı koruma içğüdüsünü kamçılamıştı. Buna bağılı olarak modern birey, kendisini oluşturan bütün kimliklerine her zamankinden fazla sahip çıkmaya başlamış, diğer toplumsal kimlikleri ise kendi kimliğine tehdit olarak görmüştü.

Derleme Makale
Review Article

OSMANLI “BİLİM ÖZÜRLÜ” MÜYDÜ?

*Mihriban ŞENSES**

Öz: Bu çalışmada tarihsel metinlerde çoğu zaman eleştiri konusu haline getirilen Osmanlı dönemi bilim anlayışı ve bilimsel faaliyetler genel hatlarıyla ele alınacaktır. Bilindiği üzere modern ulus devlet, bilim, teknoloji ve ilerleme paradigmlarından hareketle orta çağın, İslam düşüncesinin ve Osmanlı'nın ilim, bilim anlayışları ve faaliyetleri eleştiriye tabi tutulmuştur. Elinizdeki metin bu tür yaklaşımlara bir itiraz olarak kaleme alınmıştır. Çünkü “ilerleme miti”nden hareketle sürekli olarak geçmiş yargılamak adil bir tutum değildir.

Bu nedenle elinizdeki çalışmada, ortaçağı, İslam düşüncesini ve Osmanlı'yı kendi dönemine göre değerlendirmemiz gerektiği ve bilim tarihinden örneklerle Osmanlı'da azımsanmayacak ölçüde bilimsel faaliyetin olduğu ileri sürülmüştür. Ancak kuşkusuz bu faaliyetler modern bilim paradigmasından yola çıkıldığında beklentileri karşılamamaktadır. Bu metinde, bütün “yetersizlik”lerine rağmen bu faaliyetlerin önemli olduğu ve günümüzde ulus devletin, bilim ve teknolojinin de eleştirilebilecek birçok yönünün bulunduğu ileri sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Bilim, İslam Düşüncesi, Osmanlı İmparatorluğu, Ulus Devlet.

WAS THE OTTOMAN SCIENCE DEFECTIVE?

Abstract: *In this study the understanding of science and scientific activities of Ottoman period, which is often criticized in historical texts, will be discussed in general terms. As it is known, with reference to the paradigms of nation state, modern science, technology and progress, the understanding of science and scientific activities of Middle ages, Islamic thought, and the Ottoman were subject to criticism. This text has been written as an objection to such approaches. Because it is not a fair attitude to constantly judge the past from the “myth of progress”.*

Therefore, in this study, it is suggested that we should evaluate the Middle Ages, Islamic thought and the Ottomans according to their own period and that there is considerable scientific activity in the Ottoman Empire with examples from the history of science. However, of course, these activities do not meet the expectations when it is started from the modern science paradigm. In this text, despite all their “inadequacies” it has been suggested that these activities are important and that today there are many aspects of the nation state, science and technology that can be criticized.

Keywords: *Science, Islamic Thought, Ottomon Empire, Nation State.*

I. Giriş

Elinizdeki metinde “Osmanlı bilim özürlüydü”ⁱ suçlamaları bilim tarihinden örneklerle eleştiriye tabi tutulmuş ve imparatorluğu ulus devlet karşısında aşığılama klişesi sorgulanmıştır. Bilindiği üzere dünyada ve özelde

* Dr. Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. e-mail: mihri@uludag.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8021-9835

Türkiye'deki bazı bilim tarihi, siyasi ve askeri tarih metinlerinde, bugünün penceresinden, bilim ve teknoloji anlayışlarından, "ilerleme" mitinden hareketle orta çağda, İslam dünyasında veya Osmanlı'da bilimin olmadığı, varsa da o dönemdeki araştırmaların, yaklaşımların günümüze kıyasla emekleme düzeyinde faaliyetler olarak nitelendirilebileceği ileri sürülmüştür. Bu zihniyete göre imparatorluk "kötü", ulus devlet "iyi"dir. Osmanlı İmparatorluğu bilimde sınıfta kalmıştır; daha da pejoratif ifadeyle Osmanlı "bilim özürlü"dür; bilim adına yapılan gelişmiş, kayda değer her ne varsa ulus devletin, cumhuriyetin ürünüdür. Osmanlı cumhuriyete dikkate değer bir bilim mirası bırakmamıştır; Osmanlı İslamiyet yüzünden geri kalmıştır; Osmanlı bilimsel gelişmeye önem vermemiş; kendisini sürekli olarak Batı'dan üstün görmüştür; Osmanlı her konuda olduğu gibi ilim ve bilim konusunda da "anti-demokratik"; ulus devlet ya da cumhuriyet "demokratik"tir. Bu tür bir bakış açısı son derece sığ, adaletsiz ve önyargılıdır. Bugünün penceresinden geçmişi yargılamak kolaydır. Ancak şunu akılda tutmakta fayda vardır: Gelecekte de ulus devletin, modern bilimin ve teknolojinin aynı acımasızlıkla yargılanma ihtimali bakidir.

Bu çalışmanın amacı yukarıda sözünü ettiğimiz ve anakronistik olarak nitelendirebileceğimiz bakış açılarına karşı çıkmak, İslam düşüncesini ve Osmanlı bilim anlayışını dönemine göre değerlendirmektir. Bu tür bir değerlendirme çok daha "adil" olacaktır. Bu perspektiften hareketle geçmişin ilim ve bilim anlayışıyla modern bilim anlayışı kısaca karşılaştırılacak, daha sonrasında bilim tarihinden örneklerle hem İslam düşüncesinde hem de Osmanlı'da ilim ve bilimin günümüze son derece önemli bir miras bıraktığı savunulacaktır.

Kuşkusuz bu, basitçe, bilim tarihinden kahramanlar, ulusal kahramanlık veya mitler üretilebileceği anlamına gelmez. Bu hataya düşüldüğünde geçmişteki büyük başarılarla sığınmak suretiyle günümüzde bilimsel faaliyetin önemsizleştirilmesi ya da gereksiz görülmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalınacaktır. (Ulukütük, 2019; 17-19).

II. Osmanlı Bilim Özürlü Müydü?

"Eğer gittiğin bir cehennemse daha ağır gitmek daha hayırlı olur. Eğer Avusturyalıların bu makineyi senin gideceğin yere çabuk gitmen ve işini daha çabuk görmen için icat ettiğine inanıyorsan aptalın birisin. Sen yalnız bir yerden öbür yere gittiğini görüyorsun. Ama makinenin seninle birlikte, senin gibilerden başka neler getirip götürdüğünü hiç sormuyorsun!...Trenle yolculuk et dostum...İstedığın kadar et...İnşallah bir gün seni büyük hayal kırıklığına uğratmaz!Bir gün gelecek Avusturyalılar seni, trenleriyle istemediğin ve gitmeyi hiç düşünmediğin yerlere de sürükleyecekler'...

-Bu çeşit sorunlarda siz Müslümanlar, bey oğulları, çoğu zaman yanlıyorsunuz. Yeni zamanlar düzeninizi bozduğu için dünyada artık kendinizi rahat hissetmiyorsunuz! Sizler için doğu gelenekleri ve düşüncesi, yüzyıllarca egemenliğinizin temelini meydana getirmiş olan sosyal ve hukuk düzenine sıkıca bağlıdır. Bunu anlıyorum ama bu, Oryantalizmi bir bilim olarak

kavradığınıza delil olamaz. Doğulusunuz. Kabul...Ama bunun için Oryentalist olmak zorunda olduğunuzu sanıyorsanız yanılıyorsunuz. Genel olarak bilime istidadınız yok...Gerçek bir eğiliminiz de yok.

-Ya?

-Hayır, yok...Bunu kesin olarak söylerken sizleri kıracak, fenanıza gidecek bir şey söylemiyorum. Tam tersine, bu toprakların biricik efendilerisiniz...Ya da daha doğrusu idiniz! Yüzyıllar boyunca, egemenliğinizi genişlettiniz, güçlendirdiniz. Onu kah kılıçla, kah kitapla, dini, hukuki ve askeri bakımdan savundunuz! Bu da sizi savaşçı, idareci, devlet adamı yaptı. Bu sınıfa giren insanlar dünyanın hiçbir yerinde soyut bilimlerle uğraşmazlar. Ekonomi, politika, hukuk öğrenimi sizin içindir. Çünkü sizler olumlu bilgiler için yaratılmış insanlarsınız. Egemen sınıftan olanlar her yerde ve her zaman böyledirler.

-Yani kültürsüz kalmamız gerekiyor demektir.

-Hayır, bu...ne iseniz o kalmanız gerekiyor demektir. Daha doğrusu ne idiyeniz demek gerek. Buna zorunlusunuz...Çünkü hiç kimse hem olduğu gibi kalıp hem de onun tersi olamaz.

-Ama bugün artık egemen sınıf değiliz. Bugün hepimiz eşitiz.

Bahtiyaroviç bunları gurur ve alayla karışık bir acılıkla söylemişti.

-Değilsiniz...Tabii ki değilsiniz...Vaktiyle sizi olduğunuz gibi yapan koşullar çoktan değişti. Ama bu demek değildir ki sizler de aynı hızla değişebilirsiniz. Sosyal bir sınıfın temeli yıkıldığı halde kendisinin aynı kaldığı ilk defa görülüyor. Hayat şartları değişir ama bir sınıf insan ne ise öyle kalır. Çünkü ancak böyle kalmakla yaşayabilir ve yine öyle kalarak ölür.”

(Andriç, 2017: 231;265-266)

Ivo Andriç haklıysa, egemenliğini genişleten imparatorluklar savaşçı, idareci, devlet adamı; ekonomi, politika, hukukla ilgilenen kişiler yetiştirirler, ancak soyut bilimlerle uğraşmazlar. Aslında Roma'ya ve Osmanlı'ya baktığımızda bu tezin büyük ölçüde geçerli olduğunu görebiliriz. Bilindiği üzere Roma, Antik Yunan karşısında teoriye değil, daha ziyade pratiğe, siyasete ve hukuka yönelmiştir. Aynı şekilde Osmanlı'da felsefe Antik Yunan'la veya Osmanlı'dan sonraki felsefe gelenekleriyle karşılaştırıldığında daha “zayıf”tır. Peki bu, mutlak bir “yetersizlik”, “başarısızlık” olarak mı yorumlanmalıdır? Kuşkusuz hayır!

Mesela yukarıdaki tartışmanın ve metnin amacı kontekstinde şu soruları da sorabiliriz: Günümüz imparatorluğu şayet Amerika ise, Amerika'daki soyut düşünce ya da felsefe on yedinci, on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki felsefi düşünceyle, felsefe gelenekleriyle mukayese edilebilir mi? Bugün Amerika'da geçmiş yüzyılların felsefi derinliğinden söz edilebilir mi? Osmanlı'da tebaanın okuma yazma bilmediği, Osmanlı'nın halkını cahil bıraktığı iddiası, cumhuriyeti savunan kesimlerce sıklıkla dile getirilmiş bir klişedir. Fakat bir de bugünün Amerika'sına bakalım: Haftada ortalama kırk ila

elli saat arasında televizyon izleyen, beyni iğdiş edilmiş bir toplumla karşılaşırız. Ayrıca mesela geçmişte, özelde Osmanlı’da veya günümüzde akademik, entelektüel seviyesi yüksek bir metni okuma yazma bilmesine rağmen her kesimden insanın okuyup anlaması mümkün müdür? Kuşkusuz bu sorular, geçmişi günümüzle mukayese edip sürekli olarak geçmişi kötüleme eğiliminde olan kişileri rahatsız edici türde sorulardır.

Elinizdeki metinde bu sorulara da açık ya da zımni cevaplar verebilecek bir tartışma yürüteceğiz. Bilindiği üzere özellikle on yedinci yüzyıl sonrası gelişmeye başlayan Batı biliminden ya da Batılı bilim ve ulus devlet paradigmasından hareketle geçmişin devlet, toplum ve bilim anlayışları eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler de aslında nihai noktada “ilerleme” miti merkeze alınarak dile getirilmiştir. Ancak bu mitin günümüzde pek de geçerliliği kalmamıştır. Günümüzde entelektüel çevrelerin önemli bir kısmında büyük ölçüde sarsıntıya uğrayan mitten –Türkiye’de ve genel olarak dünyada “Aydınlanmış devlet himayesinde bilim” (Arslan, 2003) anlayışından– hareketle İslam düşüncesi ve Osmanlı İmparatorluğu “bilim özürü” olmakla suçlanmıştır. Bu iddiayı tartışmaya açarak eleştiriye tabi tutacağız.

Ancak burada öncelikle ilim ile bilim arasında bir ayrım yapmak gerektiğini düşünüyoruz. Bu ayrımı da aslında en temelde Antik Yunan’da, Ortaçağ’da ve modern çağda insanın insanı, doğayı ve evreni anlama tarzında temellendirebiliriz. Bilindiği üzere Antik Yunan’ın “*physis*” kavramı bile aslında günümüzde kullanılan “nature/doğa” kavramından çok daha farklı anlamlar içerir. (Bauman, 2017: 198-200) Antik Yunan, modern düşüncenin aksine, doğayı bütünüyle olmuş, bitmiş, tamamlanmış bir şey olarak anlamamıştır. Bu nedenle bilim anlayışı da modern çağdan farklıdır. Aynı şekilde ister Batı Ortaçağı, ister İslam Ortaçağı insanı, doğayı ve evreni daha bütünlüklü şekilde ele almıştır. Dolayısıyla Ortaçağın ilim ve bilim anlayışı modern çağın bilim anlayışına tekabül etmez; edemez. Modern bilimi geçmişin ilim ve bilim anlayışından ayıran en önemli nokta modern çağda kristalize hale gelen felsefi, politik izm’lerdir; Natürizm, hümanizm, empirizm, rasyonalizm, pragmatizm ve nihayet bilimi geçmişi ve “bilimsel bilgi” dışındaki diğer bütün bilgi türlerini lanetlemek için kullanan “yöntemizm” veyahut “bilimizm”.ⁱⁱ

Bu izmler, Antik çağa veya ortaçağa ait değil; modern çağa aittir. Ortaçağ düşüncesinde insan, doğa, evren ve ilim anlayışı Tanrı’ya dayalıdır. Ortaçağ düşüncesi varlığı bütünlüklü olarak ele almıştır; burada ilim teoloji merkezlidir; diğer bilgi türleri çevrede yer alır.ⁱⁱⁱ Batı toplumlarında yaşanan iktidar mücadeleleri bu merkezin bugünkü modern bilime dönüşmesine giden yolu hazırlamıştır.

Aslında bugün modern bilimin merkez, diğer bilgi türlerinin çevre haline gelmesini tarih anlayışına dayalı şekilde de tartışabiliriz. Tarihin ilerlemeyi, sürekliliği ya da kesintiyi ifade edip etmediği tartışması modern bir tartışma olarak görülebilir. Modern bilim tarihi metinleri, tarihin sürekliliğe dayalı olduğu anlayışından hareketle Antik Yunan, Ortaçağ ile modern bilim anlayışları arasında sürekli olarak ortaklıklar veya benzerlikler tespit etmiş, bilimin birikerek günümüze kadar geldiğini ileri sürmüştür. Kuşkusuz farklı çağlardaki bilim anlayışlarında veya faaliyetlerinde tematik ortaklıklar olabilir. Ancak geçmiş toplumların içinde buldukları şartların, mevcut kurumların, bilimsel faaliyetin amaçlarının ve içeriğinin modern bilimden farklı olduğu su

götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla tarihi süreklilik şeklinde okuyarak gelinen aşamanın en son, gelişmiş, “ileri” aşama olduğunu ileri sürmek problemlili bir bakış açısının tezahürüdür. Amerikalı fizikçi, bilim tarihçisi ve felsefecisi Thomas S. Kuhn’un da bize gösterdiği üzere bilim tarihini mutlak bir süreklilik olarak okumamız mümkün değildir. Bu tür bir okuma tarzı hem bilim tarihindeki kırılmaları –devrimleri^{iv}– hem de dönüşümün kişiler, kurumlar, devletler vb. arasındaki iktidar mücadelelerinin bir sonucu olduğu gerçeğini yok sayar.

Modern bilimin zaferi Kilise’nin, dinin, teolojinin diğer kurumlarla ve kişilerle savaşımdan mağlup ayrılmasının bir sonucudur. Nitekim bilim tarihini bu iktidar mücadelelerini görmezden gelerek okumak, yanlış veya sosyolojiyi dışarıda bırakan bir okuma yapmak demektir. Günümüz İslam düşüncesi veya Osmanlı bilim tarihi okumaları da aslında bu tür yanlış veya önyargılı okumaların bir sonucudur. Örneğin bu okuma tarzına göre İslam düşüncesinde veya Osmanlı’da bilim yok denecek kadar azdır. Bunun nedenlerinden biri de yukarıda belirttiğimiz üzere modern bilim anlayışını geçmişe teşmil etmeye veya geçmişte aramaya çalışmaktır. Modern bilim anlayışından veya kurumundan hareketle geçmişin ilmini anlamayı denemek peşinen yargılamayı beraberinde getirir. Dolayısıyla bu tür bakış açıların buyurgan, tektipleştirici, anti-demokratik olması hasebiyle problemlili olduğunu ileri sürebiliriz. Bu nedenle yukarıda sözünü ettiğimiz bakış açıların dışına çıkmaya çalışarak bilim tarihinden örneklerle farklı bir perspektif ortaya koymaya çalışacağız.

Bilindiği üzere bilim tarihi literatürünün referans isimlerinden biri George Sarton’dır. Sarton *Introduction to the History of Science* adlı metninde şu soruyu sorar:

“Nasıl oldu da Renaissance’ta Batı ulusları ilerlemeyi başlattıkları halde Doğu ulusları oldukları yerde kaldılar ve hatta bildiklerini unuttular? Bunun açıklaması pek kolaydır. Bu devirde Batı ve Doğu uluslarının her ikisi de iskolastik belasına uğramışlardı. Batı iskolastikle başa çıktı, fakat Doğu çıkamadı. Çünkü Batı bu başarının tek etmeni olan deneysel metodu (yani bilimin yeni metodunu) bulmuştu. Halbuki Doğu bu metodu bulduysa bile iyi uygulayamadı. Fakat niçin? İşte buna yanıt vermek hemen hemen olanaksızdır...Acaba bu, Doğu uluslarının bazı üstün zekalı çocuklar gibi, vaktinden önce yetişerek yine vaktinden önce gelişmelerine birdenbire duraklamış olduklarını kabul etmekle açıklanamaz mı?” (Adıvar, 1994: 90-91).

Adnan Adıvar’dan yaptığımız bu iktibas da gösteriyor ki, Sarton, Batılı ilerleme paradigmasının içinden konuşmakta; Batı toplumlarının düşünce ve bilim yoluyla ilerlediklerini ve Doğu toplumlarının ise yerinde saydıklarını düşünmektedir. Sarton’ın bu bakış açısı Türkiye’de gerek bilim tarihi alanındaki araştırmacılar gerekse alanın dışındaki “aydın” çevrelerce uzun süre benimsenmiştir. Adnan Adıvar’ın Osmanlı konusundaki “‘Batı bilimi noktasından, dışarıya karşı kuvvetli bir setle ve adeta Batıyla hiçbir teması olmamış’” iddiası buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak Ekmeleddin İhsanoğlu ve Fuat Sezgin gibi önemli bilim tarihçileri Osmanlı hakkındaki bu iddiaya ve “gerileme tezi”ne katılmazlar. Bu teze göre İslam tarihinde ilk beş asır altın çağ olarak görülür; daha sonraki çağlar “ilmi gerileme” çağlarıdır; Bağdat’ın 1258’de Moğollar’ın eline geçmesiyle birlikte İslam tarihindeki gerileme başlamıştır. (İhsanoğlu, 2007: 13-14; Yıldırım, 2008: 69-70)

Halbuki on üçüncü asırdan on altıncı asra kadar bilim alanında varlık göstermiş şu isimler bu tezin yanlışlığını ortaya koymak için yeterli olacaktır: Nasireddin el-Tusi (VII/XIII), Kutbeddin el-Şirazi (VIII/XIV), İbn el-Şatır (VIII/XIV), Uluğ Bey (IX/XV), Kadızade-i Rumi (IX/XV), Ali Kuşçu (IX/XV), Gıyaseddin el-Kaşi (IX/XV), Mirim Çelebi (X/XVI), Takiyüddin el-Rasid (X/XVI), Davud el-Antaki (X/XVI). Keza İslamiyetin bilimin önünde engel teşkil ettiği iddiası da yine Harezmi, Abdülhamid İbn Türk, Ömer Hayyam, Fergani, Beyruni, İbn el-Heysem, Bitrucci, İbn Sina, Kemalüddin el-Farisi, Cabir ibn Hayyan, Zekariya el-Razi, Cahiz, Zehravi, İbn Baytar, Demiri, İbn Nefis, Mesudi, İdrisi, İbn Batuta, Farabi, Hazini, Cezeri, Gazali, Farabi, İbn Rüşd, Fahrüddin-i Razi gibi büyük şahsiyetlerin varlığıyla rahatlıkla çürütülebilir. (İhsanoğlu, 2007: 15; Topdemir vd., 2008: 95-148)

Aynı şekilde ünlü ve üretken bilim tarihçilerimizden Fuat Sezgin'e göre de İslamiyet "gerilik" nedeni olarak görülemez. Kendisinin aktardığı üzere Franz Rosenthal da *Antik İlimlerin İslam Dünyasındaki Devamı* kitabında "[e]ğer İslam, bilimi; bilim olarak teşvik etmeyip de, bilimin insan hayatına menfaati bakımından veya başka bakımlardan teşvik etmiş olsaydı bu, bilimlerin İslam dünyasında bu kadar gelişmiş olmasına kafi gelmezdi" demiştir. (Sezgin, 2019: 74)

Müslümanlar sekizinci ve dokuzuncu yüzyılda Hintliler ve Yunanlılardan matematik coğrafyayı öğrenmiş, astronomi ve matematikte büyük gelişme kaydetmiştir. İlk rasathane önce Bağdat'ta, sonra 830'da Şam'da kurulmuştur. Aynı dönemlerde Müslümanlar ilk uzun süreli gözlemleri gerçekleştirmiştir. Gök küre ile güneş arasındaki mesafeyi net olarak ölçememiş olsalar bile, "evc" noktasını ve bunun değiştiğini tespit etmişlerdir. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren enlem, boylam hesaplamalarını uygulamışlardır. George Sarton'ın da "beşeriyetin tanıdığı en büyük kafalardan biri" olarak nitelendirdiği Biruni henüz yirmi yedi yaşında iken ışık hızının ölçülüp ölçülemeyeceği üzerine düşünmeye başlamıştır. (2019: 41-47; 75;98; 118-119)

Gerek sayı sistemiyle gerek astronomi ve matematik alanındaki başarılarıyla Batı dünyasını etkileyen İslam bilimi, J.D.Bernal gibi tarihçilere göre Moğol ve Türk istilalarıyla ve iç yetersizliklerle sarsıntıya uğramıştır. Önemli bilim tarihçilerimizden Aydın Sayılı'ya göre ise İslam bilimindeki durgunluğun nedenlerinden biri İslam dünyasında kültür ve eğitim geleneklerinin sürekli ve sistematik olmaması ya da düzenli eğitim geleneğinin yokluğudur. (Yıldırım, 2008: 69-70)Fuat Sezgin'e göre 1095-1291 yılları arasındaki Haçlı Seferleri de İslam dünyasının zayıflamasına neden olmuştur. (2019: 155)

Bilim konusunda yabancı unsurlara da açık olan İslam dünyasının zayıflamasından sonra onun geleneğini devralan Osmanlı'da da önemli ilim ve bilim insanları varlık göstermiştir. Aydın Sayılı'ya göre Osmanlı Hıristiyan dünyasının aksine astronomi, coğrafya, akli bilimleri dinle temellendirmeye çalışmamış, din dışı alanlara, bilime "pragmatik" yaklaşmıştır. (Tekeli vd, 1999: 21) Osmanlı'da bilim dili Osmanlıca, Farsça, Arapça ve Türkçe karışımıdır. Bilim adamları genellikle farklı etnik kökenlere sahiptir. İhsanoğlu, Osmanlı biliminin Selçuklu döneminin kurumlaşmış gelenekleri, Mısır, Suriye, İran ve Türkistan'dan gelen alimlerle on altıncı asra kadar gelişme kaydettiğini belirtir. (İhsanoğlu, 2007: 16-19)

Ortaçağda Türkler Kaşgarlı Mahmud, Ebu Nasr ibn Irak, Abdüamed ibn Abdüssamed el-Hakim, Nizamü'l Mülk, Ali Kuşçu, Ebu Bekr Ezrak gibi önemli isimlerle bilime katkıda bulunmuştur. (Topdemir vd, 2008: 151-154) 1330 yılında İznik Medresesi açılmış ve burada fıkıh, kelam, matematik, astronomi, tıp gibi bilimler okutulmuştur. Bu dönemin en önemli isimlerinden biri Kadızade-i Rumi'dir. Matematik ve astronomi alanındaki çalışmalar yetersiz olsa da coğrafya ve tıp alanında önemli çalışmalara imza atılmıştır. İhsanoğlu'nun belirttiği üzere Endülüs kökenli bilim adamları da Osmanlı bilimine katkıda bulunmuştur. Hayatının ilerleyen yıllarında Müslüman olan Hoca İlya el-Yahudi (Abdüselam el-Mühtedi el-Muhammedi) astronomi, takvim, aritmetik ve geometri ile ilgilenmiştir. Tabibliğinden dolayı Calinus lakabını alan Musa Calinus el-İsra'ili (XVI. Yüzyılın ilk yarısı) astronomi; Cezayir doğumlu Ali b. Hamza el-Mağribi matematik ile ilgilenen büyük şahsiyetlerdir. (İhsanoğlu, 2007: 83-93)

Yine Osmanlı'da on beşinci yüzyılda kurulmaya başlayan medreselerle birlikte bilim adına önemli adımlar atılmıştır. Müfredatını Ali Kuşçu'nun ve Molla Hüsrev'in hazırladığı kurumlarda pozitif bilimler okutulmuştur. Ali Kuşçu ve Molla Hüsrev'in yanısıra Mevlana Alaüddin Tusi Molla Zeyrek, Hızır Çelebi, Fatih döneminin önemli müderrislerindedir. Bu dönemde Fatih'in şeyhi olan Ak Şemseddin *Madde el-Hayat*'ta bütün hastalıkların gözle görülemeyen tohumları olduğunu söylemiş, aslında yüzyıllar sonra sözü edilecek "mikrop"tan söz etmiştir. (Topdemir vd, 2008: 155-157; Gökdoğan, 2010: 43-48) Osmanlı'daki en önemli gelişmelerden biri kuşkusuz III.Murat'ın Takiyüddin b. Maruf'a kurdurduğu gözlemevidir.^v Takiyüddin sadece gözlemeviyle değil, aynı zamanda 1553 yılında yaptığı (yapımı son derece meşakkatli) koni şeklinde zembereği olan saat hasebiyle Osmanlı'nın ünlü isimlerinden biridir. (2019:60) Diğer ünlü şahsiyetlerden biri Güney Batı Avrupa, Batı Afrika, Güney Doğu ve Orta Amerika kıyılarını gösteren dünya haritasını ve ardından Grönland, Kuzey Amerika sahillerini gösteren ikinci haritayı çizen Piri Reis (1470-1553)'tir. Ahlak, eczacılık, veteriner hekimlik ve hastalıklar konusunda yazılar kaleme alan Nidai XVI. yüzyılın takdire şayan isimlerinden bir diğeridir. On yedinci yüzyılda ise Katip Çelebi Doğu ve Batı kaynaklarından yararlanarak oluşturduğu *Cihannüma* ve Evliya Çelebi *Seyahatname* adlı eserleriyle dikkat çeker. (Topdemir vd, 2008: 158-160)

Osmanlı'da on altıncı ve on yedinci yüzyıl sonrası bilim alanında hiçbir gelişmenin olmadığı kuşkusuz söylenemez. Ancak on yedinci yüzyıl sonrasında merkezi otoritenin zayıflaması, sosyal ve iktisadi çöküntü, toprak kayıpları, Amerika'nın zenginliğinin Avrupa'ya akması, imparatorluk gelirinin azalması gibi sebeplerle bilimsel faaliyet kuşkusuz azalmıştır. Bu dönemde Osmanlı devlet adamları, ordusu ve entelektüelleri Osmanlı ile Avrupa arasındaki farklılıkları anlamaya başlamıştır. Daha sonraki süreçte Osmanlı, Batı'dan yavaş yavaş ateşli silahları, haritacılık ve madencilik tekniklerini almaya başlamıştır. Yani Osmanlı aslında sanıldığı gibi Batı karşısında mutlak bir üstünlük hissine de kapılmamıştır. Gerçekten de Osmanlı'nın bu üstünlük hissi nedeniyle Batı bilimindeki gelişmelerden bihaber olduğu iddiası da yanlıştır. İmparatorluk Batı'nın bilim ve evren anlayışından habersiz değildir, ancak ortaya çıkacak reaskiyonu düşünerek ihtiyatlı davranmıştır. Mevcut bilimi aynı

zamanda ordu ve siyasete katkı sağlayacak şekilde “ithal etmek” ve düzenlemek istemiştir. (İhsanoğlu, 2007: 32-33; 178-179; 220-221)

İhsanoğlu Osmanlı'nın astronomi alanında, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadarki süreçte Batı ile ilişkisini dört safhaya dayandırmıştır: “1.Tanıma ve alışma, 2.Faydalanma ve uygulama, 3. Devlet ve ordunun modernleşmesi için gerekli olan kadroları yetiştiren yeni eğitim kurumlarında bu yeni bilimlerin okutulması, 4. Din-Bilim ahenginin sağlanması.” (2007: 177)

Osmanlı'nın on sekizinci yüzyıldan itibaren modernleşmesini ve Batılı bilim anlayışının ithal edilmesini birkaç kanalla açıklayabiliriz: Elçilikler, yabancı okullar, askeri okullar, basın ve sivil mektepler. On yedinci yüzyıldan itibaren tercüme faaliyetine önem verilmiş, Osmanlı elçilerinin Avrupa'yı ziyaretleri sonrasında medeniyetler arası farklılıklar ortaya çıkmış ve yeni eğitim kurumları kurulmuştur. İlk kez Zigetvarlı Köse İbrahim Efendi Kopernik'in helyosantrik sistemini tercüme etmiştir. 1721'de Yirmi sekiz Mehmet Çelebi Paris'i, 1748'de Hattı Mustafa Efendi Viyana rasathanesini ziyaret etmiştir. Askeri, siyasi ve bilimsel alandaki eksiklikleri giderebilmek için mühendishaneler, Tıbbiye ve Harbiye mektepleri açılmış ve Osmanlı pratik ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmıştır. Ancak İhsanoğlu'na göre Osmanlı, kendi geleneklerinden beslenmede, Batı bilimini bütünlüklü olarak anlamaya çalışmada ve araştırmaya dayalı bir bilim anlayışı ortaya koymada başarılı olamamıştır.^{vi} (2007: 200-230)

Bu başarısızlık veya “yetersizlik” bazı araştırmacıların İmparatorluğu bütünüyle karanlık ve katı bir yapı olarak görmelerine zemin hazırlamıştır. Mesela Osman Bahadır *Osmanlılardan Cumhuriyete Bilim* adlı metnine önyargılı şu önsözle başlar: “...Osmanlı entelektüelleri ve bilim insanları, altı asırlık bir imparatorluğun karanlık ve katılaşmış düşünce çepelerini kırarak, yepyeni ve modern bir düşünce iklimi yarattılar. (Bahadır, 2014: 7) Bahadır'a göre Osmanlı'da bilim namına kayda değer gelişmeler yoktur. Osmanlı'da bilim, bilimsel düşünce ve yöntem on dokuzuncu yüzyılda deniz ve kara mühendishanelerinin, tıbbiye, harbiye, baytariye, mülkiye ve Darülfünun'un kurulmasıyla başlamıştır. Diğer önemli gördüğü gelişmeler ise şunlardır: 1844'te Tıbbiye matbaasında ilk kitabın, 1870'te Emin Derviş Paşa'nın *Usul-i Hikmet-i Tabiiye* adlı eserinin, 1882'de Ahmet Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedad Bey'in Türkçe termodinamik kitabı *Kavaid-i Tahavvülat fi Harekat—Zerrat*'ının, Ahmet Rasim Bey'in elektrik makalelerinin, Salih Zeki ile Mehmet Refik (Fenmen)'in fizik kitaplarının yayınlanması, Ahmet Midhat ve Şemseddin Sami'nin evrim konusuna eğilmeleri vb. (2014: 8-9; 58-71)

Bahadır gibi isimler imparatorluğu aklamak için cumhuriyete saldırıldığını ileri sürerek tam tersini yapmayı denerler; cumhuriyeti övmek veya aklamak için imparatorluğu karalamak. Bu amaçla Osmanlı'nın askeri ve mali açıdan kendini üstün gördüğünü, dini ve kültürel önyargıları nedeniyle geri kaldığını, bilim adamlarının çalışmalarının yetersiz olduğunu, Osmanlı'nın cumhuriyete yeterli düzeyde bilimsel bir miras bırakmadığını, cumhuriyetin ya da cumhuriyet dönemi elitlerinin, bürokratlarının, bilim adamlarının ve entelektüellerinin bu yetersiz mirasa rağmen bilim, ekonomi, sanayi vb. alanlarda büyük başarılarla imza attığını ve günümüz pozitivizm eleştirilerinin

aslında bilime saldırı anlamına geldiğini iddia ederler.^{vii} (2014: 14, 123; 91-98; 102-113)

Öncelikle bilim tarihi metinlerine de referansla Osmanlı İmparatorluğu'nun kültür ve bilim alanında yetersiz olmadığını belirtelim. Osmanlı'nın toplumsal, siyasi yapısı sorunlara çözüm üretme konusunda elverişliydi. Daha önce de belirttiğimiz üzere Batı karşısındaki üstünlük hissi ise mutlak değildi. R.Murphey, on altıncı yüzyılda madencilik teknolojisi ve işletmeciliğinde Osmanlı ile Avrupa arasında pek fark olmadığını ortaya koymuştur. Osmanlı, on beşinci yüzyıldan itibaren Avrupa'yı takip ederek savaş taktikleri ve topçuluk konusunda da kendisini geliştirmiştir. On sekizinci yüzyıldan sonra Batı'dan savaş teknolojisi ithal etmeye başlamıştır. Osmanlı'daki teknik sıkıntılar "gericilik" ile değil; daha çok tedarik durumlarıyla ilgilidir. (2007: 186-194) Son olarak Bahadır'ın ileri sürdüğünün aksine, Osmanlı on beşinci ve on altıncı yüzyıldan sonra bilimsel durgunluk yaşamış olsa da, cumhuriyete hiç de küçümsenecek bir miras bırakmamıştır. (Kazancıgil, 2007: 170, 326)

Yukarıda da belirttiğimiz üzere imparatorluğu karalama girişimi aslında cumhuriyeti aklama çabasının bir ürünüdür. Aslında bu girişimi Batı merkezli ya da Avrupa-merkezci bakış açısına dayandırabiliriz. Her alanda olduğu gibi bilim tarihi konusunda da Türkiye'deki bazı entelektüel çevreler Avrupa-merkezci bakış açısını takip ettikleri için geçmiş, İslamiyeti, Osmanlı'yı kötülemeyi, gericilikle, cahillikle, yetersizlikle suçlamayı tercih etmişlerdir. Bu suçlamaları yaparken Avrupa-merkezci bakış açısının tuzağına düştüklerinin farkında bile değildir. Halbuki Avrupa-merkezciliğin dışına çıkabilen düşünürler, teorisyenler, araştırmacılar bilim ve düşünce tarihinin başka bir gözle de okunabileceğini ortaya koymuştur. Örneğin Martin Bernal *Kara Atena*'da bu Avrupa-merkezci anlayışı eleştirir ve Kopernik'in teorisinin, heliosantrizmin köklerinin Mısır'a dayandırılabilceğini ileri sürer. Mesela Newton da Mısır birikiminden etkilenmiş, ancak daha sonra Mısır'ı eleştirmeye başlamıştır. On sekizinci yüzyılda Hıristiyanlığı savunanlar Mısır'ı küçük düşürmeye, Antik Yunan'ı yüceltmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de ilerleme paradigmasını kullanmışlardır. (Bernal, 2003: 76-80)

Mısırlı tarihçi Karam Khella da Batı mirasının "çalınmış bir miras" olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Endüstri Devrimi'ni, Aydınlanma düşüncesini, Akılcılık Çağı'nı ve düşünce tarihini Avrupalılar tek başına hazırlamamıştır. Batı rasyonel, Doğu irrasyonel, duygusal değildir; bilim tarihini de tek başına Avrupalılar oluşturmamıştır. Ancak ulus devleti de içine alan emperyalist ve Avrupa-merkezci bakış açısından hareketle bilim tarihindeki bütün keşifler, icatlar Avrupa'ya aitmiş gibi sunulmuştur. (Khella, 2005: 97-98) Aslında tarih boyunca bütün kültürler birbirinden etkilenmiştir. Mesela İslam düşüncesi Hint, Mısır ve Yunan kültüründen beslenmiştir ve bu gelenekleri hiçbir zaman reddetmemiştir, ancak Bizans ve daha sonra Avrupa miras aldığı düşünce ya da bilim geleneklerini yok saymıştır. (2019: 41, 47)

Hiç kuşkusuz Avrupa-merkezci düşünce yapısının ortaya çıkışı ve sömürgecilik birbirine paralel gelişmelerdir. Sömürgecilik aynı zamanda bilim ile devlet arasında yeni ilişki formları ortaya çıkarmıştır. Bilindiği üzere imparatorlukta, özelde Osmanlı'da bilim himaye ve vakıf sistemine ve bir ölçüde devlet planlamasına^{viii} dayalı bir faaliyettir. (Mossensohn, 2019: 155-

194) On yedinci yüzyılda İngiltere’de kurulan Royal Society de bir himaye ve devlet planlaması sisteminin sonucunda ortaya çıkmıştır. Batı’da modern araştırma kurumlarından ve üniversitelerden önce Kilise üniversiteleri geleneği yüzlerce yıl varlığını sürdürmüştür. Himaye ve kilise sistemlerinin yerini daha sonrasında modern üniversiteler ve araştırma kurumları almıştır; yani modern çağa ve ulus devlete geçiş sürecinde patronaj ilişkisi değişmiştir. Avrupa bu patronaj ilişkisiyle (devlet-bilim) bilimden ve bilim adamlarından sömürgecilik, emperyalizm, ırkçılık, soykırım, öjeni, toplama kampları ve savaş için en verimli (!) şekilde istifade etmiştir. Dolayısıyla bilimin bu şekilde kullanımını aynı zamanda başta kolonyal imparatorluklarla, sonrasında ulus devlet ve onun homojenleştirme zihniyetiyle ilişkilendirilebiliriz.

III. Sonuç

Şüphesiz ulus devletin en önemli müttefiklerinden biri olan modern bilimi, modern örgütlenme tarzı ya da bürokrasiyle de ilişkilendirebiliriz. Hiç kuşkusuz modern bürokrasinin en kapsamlı analizini Max Weber’e borçluyuz. Weber’e göre modern bürokrasi rasyonaliteye bağlıdır. Bürokratikleşme aynı zamanda rasyonelleşmedir. Bürokrasi kurumların, örgütlerin işleyişinin, yapısının düzenlenmesi, kontrol edilmesi demektir; bürokrasi modern örgütlenme demektir. Weber feraset sahibi bir düşünür olarak bu örgütlenme tarzının ve akılcılığın beraberinde bir akıldışılık getirdiğini tespit etmiştir. Buna göre bilimsel gelişmeyle de birlikte “dünyanın büyüsü bozulmuş”; ancak bilim, yok ettiği anlam ve değerlerin yerine yenisini koyamamıştır; ki söz konusu anlam ve değerler kişi ve toplum açısından hayati önemi haizdir. Gerçekten de bilim, insanların doğayı keşfetmesini ve güç elde etmesini sağlayabilir, ancak neye inanılacağını, bu güçlerin nerede, nasıl kullanılacağını söyleyemez. Sonuç olarak modern bürokrasi hem akılcı hem de mantıksız (hedefsiz) bir hal almıştır. (Mouzelis, 2001: 34)

Modern bürokrasinin akıldışılığını daha açık şekilde de ifade edebiliriz: Modern bürokratik kültür insanı ve toplumu yönetme ve “hizaya sokma” hedefi çerçevesinde “nesne” olarak görür. Doğa, “rasyonel faaliyet” olarak bilim için nasıl kontrol altına alınması gereken bir “nesne” ise, toplum da rasyonel örgütlenme tarzı olarak bürokrasi için kontrol altına alınması, değiştirilmesi, dönüştürülmesi ve düzenlenmesi gereken bir nesne veya “makine”dir. Bu makineyi tamir etmek, düzenlemek, değiştirmek için de Bauman’ın deyişiyle “bahçıvan”lara, “toplum mühendisliği”ne ve “toplum mühendisleri”ne ihtiyaç vardır. Bu toplum mühendisliğinin en kristalize haliyle Holocaust’ta karşılaşırız. Tarihin büyük “hijyen”; farklılıkları törpüleme hareketlerinin arkasında toplum mühendislikleri vardır. Toplum mühendisliği modern çağın Akıl normundan beslenir; bu norma göre anormal, “irrasyonel” olan her şey hijyene tabi tutulmalıdır.

Ulus devlet de bu hijyen hareketini uygulamayı kendisine hedef olarak belirlemiş devlettir; ulus devletin amacı “ulusallaştırma”dır. Toplumsal mühendislik projeleri imparatorlukların değil, ulus devletlerin ürünüdür; homojenleştirme, toplum mühendisliği ulus devlet ve milliyetçilik mantığının doğal sonucudur. Bilim ve teknoloji bu toplum mühendisliğinin uygulanmasında ulus devlet ve milliyetçiliğin bir aracı haline gelmiştir. Aynı zamanda bilimin kendisi de toplum mühendisliği projesinin doğuşunda pay

sahibidir. Batı bilimi devlet “himaye”sinde sömürgecilikle, zenofobiyle her zaman içiçe olmuştur. Örneğin dilbilim çalışmaları emperyalizm ve ırkçılığın hizmetine sunulmuştur. Ayrıca bilim kurumlarının en önemli araştırma alanlarından biri savaş araştırmalarıdır. (Khella, 2005: 102-104) Dolayısıyla ulus devlet bilimi güçlendirdiği kadar bilim de ulus devletin ekonomik, politik, askeri olarak güçlenmesini sağlamıştır. Bilindiği üzere Manhattan Projesi bilim-devlet (bilim-iktidar) ilişkisinin en tipik örneklerinden biridir. Bilim ve teknoloji ulus devlet ile birlikte bir iktidar formuna dönüşmüştür. Politik bir kurum olarak bilimin en büyük handikapı iktidara hizmet etmesidir.

“Modern bilim ve üniversite, yaygın ortodoks mitin aksine, ‘nötr’, ‘objektif’, toplumun ve zamanın dışında ‘kerameti kendinden menkul’ kurumlar değil, başka şeylerin yanı sıra ‘politik’ kurumlardır da... Bilimi politik yapan çok daha derinlerde bir unsur vardır ki bilgi ile iktidar/güç arasındaki ilişkidir. Bilgi doğaya egemen olmak anlamında bir güç formu olduğu için değil yalnızca, doğaya egemen olmak, insanlara egemen olmayı beraberinde getirdiği için de bir güç formudur. Doğa boşluktan, iktidar cehaletten nefret eder; mutlak iktidarlar mutlak bilgiye ihtiyaç duyarlar. İktidar ne kadar mutlaksa, ihtiyacı olan bilgi de o ölçüde ‘kesin ve mutlak’ olmak durumundadır. Yalnızca *monolitik* olan kesin olabilir. Bu noktada, modemite sürecinin ‘kesinlik arayışı’nı mutlak iktidar tutkusunda temellendirmek mümkündür.” (Arslan, 2003: 129, 132)

Bugün, zaman zaman bir “şeytan”, “gürültücü bir dev” ya da “küçük bir kaçık” olarak görülebilecek Golem^{ix} haline gelen ve çoğu zaman insanlığın kontrolünden çıkan bilimin otoritesi sarsıntıya uğramıştır. Bilim adamları işler iyi gittiğinde sahneye çıkar ve övgü toplarlar, ancak işler kötüleştiğinde (mesela, Çernobil, atom bombası vb.) otoritelerini koruyabilmek için sorumluluğu üzerinden atarlar. Burada olumlu gelişmeler bilimin hanesine, olumsuz gelişmeler politikanın hanesine yazılır. Çünkü aksi halde bilimin ve bilim adamlarının prestijinin sarsılması, fon kaybı mukadderdir. Aslında bilimin otoritesinin veya prestijinin sarsılması hükümetler için de kolaylıkla kabul edilebilir değildir. Çünkü bilim aynı zamanda politik kararları meşrulaştırmanın kullanışlı bir aygıtıdır. Açıkça anlaşılabilmesi üzere bilim ile politika arasında belirsiz sınır çizgileri vardır. (Gieryn, 2012: 63-70)

Bu belirsiz sınırlara sahip ilişki tarzı Türkiye için de geçerlidir. Cumhuriyetin, ulus devletin kuruluşunda modern ulus devlet ve bilim paradigması benimsenmiştir. Dolayısıyla Türkiye de kendiliğinden bu paradigmanın homojenleştirme mantığını ithal etmiştir. İmparatorluğun mirasını devralan kurucu elitler, bürokratlar, entelektüeller bu mirası, ulus devlet mentalitesine hapsedmiştir. Bilimi de 1933 Üniversite Reformu’nda da açıkça görülebileceği üzere toplum mühendisliğinin bir aracı olarak görmüşlerdir; buna göre halk bilim yoluyla eğitecek veya modernleştirilecektir. Bu çaba bize Rousseau’nun şu sözünü hatırlatır niteliktedir: “Özgür olmak istemeyenler özgürlüğe zorlanacaklardır.” Buradan da hareketle ulus devlet himayesinde bilimin kendi halkına doğrultulmuş “politik ve kültürel bir silaha” (Arslan, 2003: 144) dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Sonuç olarak bugün ne ulus devlet ne de ulus devletin hizmetine sunulmuş bilim, eleştiriden muaf olabilir. Geçmişin imparatorluklarını, özelden

Osmanlı İmparatorluğu'nu bilimsel, politik, ekonomik, kültürel alanlarda kötülemeye çalışmak ulus devleti aklamaya yetmeyecektir.

Kaynakça

- Adıvar, A. (1994). *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ahmed Enis, M. (2007). İslam Bilimi Ne Değildir? (ed.) Mustafa Armağan, *İslam ve Bilim Tartışmaları*, İstanbul: Etkileşim Yayınları: 55-62.
- Andriç, I. (2017). *Drina Köprüsü*, çev. Hasan Ali Ediz ve Nuriye Müstakimoğlu, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Arslan, H. (2003). Aydınlanmış Devlet Himayesinde Bilim: 1933 Türk Üniversite Devrimi ve Sürgün Alman Bilim Adamları, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 13-14: 127-148.
- Bahadır, O. (2014). *Osmanlılardan Cumhuriyete Bilim*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Bauman, Z. (2017). *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüseyin Oruç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bernal, M. (2003). *Kara Atena/Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, çev. Özcan Buze, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Collins, H., Pinch, T. (2005). *Golem/Bilim Hakkında Bilmemiz Gereken Her Şey*, çev. Zeki Yemez, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Gieryn, T.F. (2012). Bilimin Sınırları, (ed.ve çev.) Mihriban Şenses, *Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar/Bilim Sosyolojisi Tartışmaları*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, ss.3-72.
- Gökdoğan, M., Unat, Y. (2010). Fatih Dönemi (1451-1481) Bilim Anlayışı ve Bilim Adamları, (ed.) Yavuz Unat, *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji/Makaleler*, Ankara:Nobel Yayın Dağıtım, ss. 39-50.
<http://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/bilim-ozurlu-osmanli-imparatorlugu-13992410> (er.tar.05.08.2019).
- İhsanoğlu, E. (2007). *Osmanlılar ve Bilim/Kaynaklar Işığında Bir Keşif*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Kazancıgil, A. (2007). *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Khella, K. (2005). *Tarihin Yeniden Keşfi Ünalısalist Tarih/Avrupa Merkezci Tarihsel Bilincin Yıkımı*, çev. İsmail Kaygusuz, İstanbul: Su Yayınevi.
- Mossensohn, M. S. (2019). *Osmanlı'da Bilim/Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, çev.Kübra Oğuz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mouzelis, N.P. (2001). *Örgüt ve Bürokrasi*, çev.H.Bahadır Akın, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Sezgin, F. (2019). *Bilim Tarihi Sohbetleri/Söyleşi Sefer Turan*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Tekeli, İ., İlkin, S. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara:Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Topdemir, H.G., Unat, Y. (2008). *Bilim Tarihi*, Ankara: Pegem Akademi Yayınevi.

- Ulukütük, M. (2019). Fuat Sezgin'in Bilimler Tarihi Paradigması: Gelecek Bir Geçmiş Olarak Bilimler Tarihinin Tahayyülü ve İhsan Fazlıoğlu İle Tefekkürü, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 16-57: 11-28.
- Yıldırım, C. (2008). *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ⁱ Bu ifadeyi şu yazıya gönderme yaparak kullanıyoruz: <http://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/bilim-ozurlu-osmanli-imparatorlugu-13992410> (er.tar.05.08.2019).

ⁱⁱ Burada kuşkusuz başka birçok akımdan veya ideolojiden söz edilebilir. Ancak metnin kurgusu, sınırları ve amacı gereği bu ideolojilere değinmeyeceğiz.

ⁱⁱⁱ Bu nedenle mesela İslam bilimi de modern bilim anlayışından hareketle anlaşılabilir. "İslam bilimi, İslamlaşmış bilim değildir. O, modern bilimin seçkinci ve indirgemeci anlayışını reddeder. Yaygın olarak kabul görmüş anlamıyla İslamlaştırma, İslam biliminin amacı değildir, zira o hakim Batı bilimi metodolojisinin şamar oğlanı olmayı reddeder. İslam bilimine giden yol, ne Batı bilimi ve teknolojisini taklit etmekten, ne de geçici toplumsal radikalizasyon ya da sahte İslamlaştırma yoluyla geçer. İslam bilimi karakteristik olarak ekseni güç, tekelleşme, para, sömürü ve yabancılaşma gibi değerleri olan söz konusu Batılı bilimsel faaliyet türünden tamamen farklıdır." Münevver Ahmed Enis, "İslam Bilimi Ne Değildir?" (ed.) Mustafa Armağan, *İslam ve Bilim Tartışmaları*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 55. İslam düşüncesi bilgiyi bir bütün olarak ele alır; bu düşüncede bilgi parçalara ayrılmaz. Bu bütünlük veya birlik Tevhid'ten türer. a.g.m., s.56. Bu nedenle Kur'an'ı Batı bilimiyle doğrulamaya çalışmak abesle iştigaldir.

^{iv} Bilimin tarihi basitçe birikimsel bir süreç olarak değerlendirilemez; çünkü bilimsel normlar çığnenir; kurumlar, kişiler, amaçlar ve kontekt değişir. Dolayısıyla bu tarih aynı zamanda kırılmaların tarihidir.

^v Ne yazık ki bu gözlemevi toplumda ortaya çıkan huzursuzluk ve iktidara yapılan baskılar nedeniyle 1580'de yıkılmıştır.

^{vi} Ancak Topdemir ve Unat'ın da belirttiği üzere Osmanlı'da on dokuzuncu yüzyılda tıpta diseksiyon, karantina daireleri, aşılama kurumları, bilimsel çalışmaların basılması, çeviri çalışmaları, yabancı okullara öğrenci gönderilmesi, sözlük çalışmaları, telgraf ve telefonla ilgili az da olsa gelişme bulunmaktadır. Topdemir ve Unat, a.g.e., ss.162-163.

^{vii} Cumhuriyet dönemi bilimsel faaliyetler ve uygulamalar konusunda bakınız, Hüseyin Gazi Topdemir ve Yavuz Unat, a.g.e., ss.363-372.

^{viii} Bu himaye sisteminin modern devlet fonlama sisteminin öncüsü olduğu ileri sürülmüştür. Biyokimyacı Terence Kealey *The Economic Laws of Scientific Research* adlı metninde bu sistemi reddeder ve Adam Smith'ten hareketle bilimin devletin denetiminde uzak olması ve özel sektörle desteklenmesi gerektiğini savunur. Aksi halde bilim, anti-demokratik bir yapı kazanacaktır. Amy Singer'a göre ise Osmanlı'da hayır işleri ve resmi faaliyetler hayır kurumlarıyla yürütülmüş ve artmıştır. Yani Osmanlı'da vakıflar ve şahıslar cömert bağışlarla bilgiyi ve bilimi desteklemiştir. Avner Ben-Zaken da bu konuda Kealey'den farklı düşünmektedir. Osmanlı'da bilimsel faaliyetin kültürel veya entelektüel bir faaliyetten ziyade sosyo-ekonomik bir faaliyet olduğunu ileri süren Avner Ben-Zaken'e göre, Osmanlı'nın merkezi yapısı denetim ve ekonomik birikim sağlamıştır. Böylelikle mali kaynaklar bilimsel-entelektüel faaliyetin desteklenmesi için kullanılmıştır. Ancak 1700'lü yıllar sonrasında ekonomik krizler yaşanmış, merkezi otorite zayıflamış, adem-i merkeziyetçi bir sürece girilmiş, vakıflar rekabetçi güçlerle baş edememiştir. Sonuç olarak bilimsel faaliyetler azalmıştır. Miri Shefer-Mossensohn, *Osmanlı'da Bilim/Kültürel Yaratı ve Bilgi Alışverişi*, çev.Kübra Oğuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, ss.159-163.

^{ix} Bu konuda bakınız, Harry Collins ve Trevor Pinch, *Golem/Bilim Hakkında Bilmemiz Gereken Her Şey*, çev.Zeki Yemez, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2005, ss.13-15.

YAYIN POLİTİKASI

- a) Medeniyet Araştırmaları Dergisi kamu yönetimi, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme, ekonometri, finans, maliye, sosyoloji ve felsefe alanlarından çalışmalara yer veren uluslararası hakemli, elektronik bir dergidir. Dergide;
- ❖ Özgün Araştırma Makalesi
 - ❖ Derleme Makale
 - ❖ Kitap İncelemesi
 - ❖ Yorumlar olmak üzere dört türden çalışmalara yer verilmektedir.
- Dergi yılda iki kere Türkçe ve İngilizce dillerinde yayımlanır. Bunların haricinde çıkarılacak özel sayılar için özel tarihler belirlenip ilan edilir.
- b) Medeniyet Araştırmaları Dergisi yayımladığı tüm çalışmalar için açık erişim politikasını benimsemektedir.
- c) Dergiye gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için; daha önce başka yerde yayımlanmamış, başka yere yayımlanmak üzere sunulmamış ve başka yerde yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce yayımlanmış çalışmalara dergide kesinlikle yer verilmemektedir. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, ancak basılmamış olması halinde ve bu durumun açıkça belirtilmesi şartıyla kabul edilebilir. Çalışmaya ilişkin tüm etik sorumluluklar çalışmanın yazarına aittir.
- d) Dergiye gönderilecek çalışmalar en fazla 3 yazarlı olmalıdır. Yazar çalışma ile birlikte intihal oranını gösteren belgeyi de göndermelidir. İntihal oranı (kaynakça hariç olmak üzere) %15'in üzerinde olan çalışmalar değerlendirmeye alınmaz ve yazarına iade edilir.
- e) Dergiye gönderilen çalışmalar ilk olarak Editör Kurulu tarafından ön incelemeden geçirilir. Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmaların değerlendirilmesi akademik ve bilimsel etik değerlere bağlı kalınarak yapılmaktadır. Ön incelemeden sonra şekil ve nitelik bakımından uygun bulunan çalışmalar ilgili alanda uzman kabul edilen en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makaleyi değerlendiren hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara ve makalenin kime ait olduğu konusunda da hakemlere bilgi verilmemektedir.
- Hakemler kendilerine gönderilen çalışmayı 20 gün içinde değerlendirir. Bu süre içerisinde raporunu göndermeyen hakemle irtibata geçilerek değerlendirme için hakeme bir defaya mahsus olmak üzere 10 gün ek süre verilir. Hakem bu sürede de raporunu gönderemezse hakemin değerlendirme süreci sonlandırılır.
- İki hakemden de olumsuz rapor gelirse makale reddedilir. Hakemlerden bir olumlu bir olumsuz rapor gelmesi halinde alanda uzman üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. İki olumlu rapor alan makaleler yayımlanmak üzere kabul edilmiş sayılır.
- Yayın sürecinin herhangi bir aşamasında bilimsel araştırma ve yayın etiği ile uyum olmayan bir durumun tespit edilmesi halinde çalışma yayımlanmaz. Editör Kurulu çalışmanın yayımlanıp yayımlanmaması konusunda nihai takdir hakkını saklı tutar. Yayımlanmayan yazılar yazarına geri gönderilmeyecektir. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Editör Kuruluna aittir.
- f) Medeniyet Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanmak üzere sunulan tüm çalışmaların telif haklarının dergiye devredilmiş olduğu yazarlar tarafından kabul edilmiş sayılır. Dergi gönderilen çalışmalar için telif hakkı ödemez. Yayımlanan çalışmalardaki görüşlerin ve çıkarımların tüm sorumluluğu yazarlara aittir.
- g) Çalışmalarınızı **journalmdn@medeniyet.edu.tr** adresine gönderebilirsiniz.

YAZIM KURALLARI

- a) Medeniyet Araştırmaları Dergisi Türkçe ve İngilizce dillerinde çalışmalar yayımlamaktadır ve çalışmaların yazıldıkları dilin kurallarına uygun olması gerekmektedir. Türkçe yazımda ve kısaltmalarda TDK İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.
- b) Yazım yanlışlarının fazla olması, bilimsellik şartlarının sağlanmaması makalenin geri çevrilmesi için yeterli görülecektir.
- c) Dergiye gönderilen tüm makalelerde hem Türkçe hem de İngilizce olarak makale başlığı, öz ve anahtar kelimeler makalenin ilk sayfasında bulunmalıdır. Çalışmanın başlığı 15, anahtar kelimeler 7 kelimeyi geçmemelidir. Öz, 250 kelimeyi aşmamalıdır. Öz bölümünde çalışmanın amacı, yöntemi, temel tespitleri ve sonuçları belirtilmeli; mecbur kalınmadıkça kaynak gösterimini gerektirecek ifadeler kullanılmamalıdır.
- d) Araştırma ve derleme makaleleri 10.000, kitap incelemesi 1500 kelimeyi geçmemelidir.
- e) Sayfa yapısı **üstten 5, alttan 5.5, sol 4.25, sağ 4.25 cm ve 1 satır aralıklı** olmalıdır.
- f) Gönderilecek alışmalar **Times New Roman** karakterine göre düzenlenmiş olmalıdır. Çalışma başlığı tüm harfleri büyük olacak şekilde **11 punto** büyüklüğünde ve koyu harflerle yazılmalıdır. Öz ve anahtar kelimeler **9 punto**, makale metni **11 punto** büyüklüğünde yazılmış olmalıdır.
- g) alışmada yer alan konu başlıkları Giriş'ten itibaren **I, II, III, ...** gibi Romen rakamlarıyla, alt başlıklar ise **A, B, C, ...** gibi büyük harflerle sıralanmalıdır.
- h) Türkçe yazılmış çalışmalarda yer alan yabancı dillere ait kelimeler italik yazılmalıdır.
- i) alışmada kullanılan kaynaklara yapılan atıfları dipnot olarak göstermeyiniz. Atıflar metin içinde parantez arasında gösterilmelidir. Atıf yapılırken ve kaynakça düzenlenirken APA Yöntemi (**APA 6**) kullanılmalıdır. Yapılmak istenen açıklamalara, sonnot kullanılarak yazının sonunda ayrı bir sayfada yer verilmelidir.
- j) Metin içerisinde atıf yapılan her kaynak kaynakçada yer almalı, kaynakçada yer alan her kaynağa da metin içerisinde mutlaka atıf yapılmış olmalıdır.
- k) Aynı sayı içerisinde aynı yazara ait birden fazla makaleye yer verilmez.
- l) alışmanın yayım için kabulünden sonra; yazıların yayıma hazırlanması aşamasında tespit edilen sorun ve eksikliklerin giderilmesinde birincil sorumluluk yazarlara aittir.

İletişim / Correspondence

Telefon/Phone: +90 216 280 34 81

Faks/Fax: : +90 216 280 34 95

Adres/Address: Medeniyet Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

Mahir İz Caddesi No:17/1 Altunizade, Üsküdar/İstanbul.

journalmdn@medeniyet.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/mad>