



# MAVİ ATLAS

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

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

**Cilt 6 – Sayı 1, Bahar 2018 | Volume 6 – Issue 1, Spring 2018**

## *Dizin Bilgileri / Indexation*

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

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

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

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

## **İletişim Bilgileri | Contact Information**

Genel Ağ | Web: <http://dergipark.gov.tr/gumusmaviatlas>

E-posta | E-mail: [gu.maviatlas@gmail.com](mailto:gu.maviatlas@gmail.com)

Telefon Numarası | Phone Number: +90 456 233 1000 (6277)

Belgegeçer | Fax: +90 456 233 1119

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Gümüşhane-Türkiye

## **Yayın Tarihi | Publication Date**

30 Nisan 2018 | 30 April 2018

**e-ISSN**

2148-5232





# MAVİ ATLAS

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

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

**Cilt 6 – Sayı 1, Bahar 2018 | Volume 6 – Issue 1, Spring 2018**

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

**Prof. Dr. Bayram NAZIR**

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

Baş Editör | Editor in Chief

**Dr. Öğr. Üyesi Merve KARAÇAY TÜRKAL**

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

Editörler | Managing Editors

**Dr. Öğr. Üyesi İlter Kutlu HATİPOĞLU**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Şenay YANAR**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Zehra YAZBAHAR**

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

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

**Dr. Öğr. Üyesi M. Ahmet TÜZEN**

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

**Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU**

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

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

**Arş. Gör. Oğuz Han KARAHAAN**

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





# MAVİ ATLAS

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

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

Cilt 6 – Sayı 1, Bahar 2018 | Volume 6 – Issue 1, Spring 2018

Yayın Kurulu (Üyeler) | Editorial Board (Members)

**Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI**

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

**Prof. Dr. Mustafa ÖZDEMİR**

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

**Prof. Dr. Yunus ÖZGER**

Bozok Üniversitesi, Yozgat-Türkiye | Bozok University, Yozgat-Turkey  
&

**Prof. Dr. Murat KÜÇÜKUĞURLU**

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

**Prof. Dr. M. Hanifi MACİT**

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

**Prof. Dr. Şaban SAĞLIK**

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

**Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR**

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

**Prof. Dr. Ali UTKU**

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

**Doç. Dr. Önder DUMAN**

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

**Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Orhan BİNGÖL**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Celal YEŞİLÇAYIR**

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





# MAVİ ATLAS

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

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

Cilt 6 – Sayı 1, Bahar 2018 | Volume 6 – Issue 1, Spring 2018

Hakem Kurulu | Board of Referees [1]

**Prof. Dr. Ercan ALKAYA**

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

&

**Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN**

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

&

**Prof. Dr. Mine KAYA KEHA**

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

&

**Prof. Dr. M. Hanifi MACİT**

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

&

**Prof. Dr. Ahmet Uğur NALCIOĞLU**

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

&

**Prof. Dr. Ahmet SARI**

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

&

**Doç. Dr. Metin BECERMEN**

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

&

**Doç. Dr. Alpaslan DEMİR**

(Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat-Türkiye | Gaziosmanpaşa University, Tokat-Turkey)

&

**Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN**

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

&

**Doç. Dr. Saffet KARTOPU**

(Kahr. Sütçü İmam Üni., Kahramanmaraş-Türkiye | Kahr. Sütçü İmam Üni., Kahramanmaraş-Turkey)

&

**Doç. Dr. Asaf ÖZKAN**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Adilhan ADILOĞLU**

(Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye | Akdeniz University, Antalya-Turkey)

&

**Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHADIR**

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







# MAVİ ATLAS

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

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

**Cilt 6 – Sayı 1, Bahar 2018 | Volume 6 – Issue 1, Spring 2018**

Hakem Kurulu | Board of Referees [2]

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BAKIRCI**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Orhan BİNGÖL**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Ari ÇİÇEK**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan EKİNCİ**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Sefa ERBAŞ**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Emre A. ERDENK**

(Karamanoğlu Mehmetbey Üni., Karaman-Türkiye | Karamanoğlu Mehmetbey Üni., Karaman-Turkey)

&

**Dr. Öğr. Üyesi İlhan GÖK**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih GÖKÇEK**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Engin GÖKÇÜR**

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

&

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARAMAN**

(Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon-Türkiye | Afyon Kocatepe University, Afyon-Turkey)

&

**Dr. Öğr. Üyesi Arif Olgun KÖZLEME**

(Çanakkale Onsekiz Mart Üni., Çanakkale-Türkiye | Çanakkale Onsekiz Mart Üni., Çanakkale-Turkey)

&

**Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ÖZGÜL**

(Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı-Türkiye | Ağrı İbrahim Çeçen University, Ağrı-Turkey)

&

**Dr. Öğr. Üyesi Seda ÖZSOY**

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





# MAVİ ATLAS

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

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

**Cilt 6 – Sayı 1, Bahar 2018 | Volume 6 – Issue 1, Spring 2018**

Hakem Kurulu | Board of Referees [3]

**Dr. Öğr. Üyesi Ümit ÖZTÜRK**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Tufan TURAN**

(Sakarya Üniversitesi, Sakarya-Türkiye | Sakarya Üniversitesi, Sakarya-Turkey)  
&

**Dr. Öğr. Üyesi M. Ahmet TÜZEN**

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

**Dr. Öğr. Üyesi Fatma YAMAN**

(Bozok Üniversitesi, Yozgat-Türkiye | Bozok University, Yozgat-Turkey)  
&

**Dr. Öğr. Üyesi Hakan YAŞAR**

(Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat-Türkiye | Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat-Turkey)  
&

**Dr. Öğr. Üyesi Celal YEŞİLÇAYIR**

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

**Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS**

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

**Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU**

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

**Arş. Gör. Peyyami Sefa GÜLAY**

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

**Arş. Gör. Sinan KÖSEDAĞ**

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

**Arş. Gör. Aslı ÜNER**

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



## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Ersin KIRCA. **Kanuni Dönemi Denizcilerinden Ali Pertek (Pörtük) Bey'in Askerî Faaliyetleri | Ali Pertek (Pörtük) Bey's Military Activities from the Süleyman Period Mariners**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 1-24.
- [2]. Gülser OĞUZ. **Sultanların Ev İçi Döşemeleri ve Mobilyaları (17. Yüzyılın Sonundan 20. Yüzyılın Başına) | Sultans in Housing Plants and Furniture (From the end of 17<sup>th</sup> Century to 20<sup>th</sup> Century)**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 25-47.
- [3]. Neşe HARBALİOĞLU. **Uygur Atasözlerinde Ölüm ile İlgili Sözcükler Üzerine | On Words Related to Death in Uighur Proverbs**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 48-66.
- [4]. Muammer AK. **Üniversite Gençliğinin Kimlik ve Siyaset Algısı: Gümüşhane Üniversitesi Örneği | Identity and Politics of University Youth: Gümüşhane University Sample**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 67-89.
- [5]. Metin BAL. **Caydırmaya Karşı Platon'un *Lakhes* Diyalogunda ve Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* Romanında Cesaret Felsefesi | Against Deterrence Philosophy of Courage in Plato's Dialogue *Lakhes* and in Aldous Huxley's *Brave New World***, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 90-130.
- [6]. Nihal P. BOYACI. **Çağdaş Demokrasinin Açmazları Üzerine Platoncu Yaklaşımlar | Platonist Approaches on the Dilemmas of Contemporary Democracy**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 131-155.
- [7]. Cengiz M. TOSUN. **Frederic Bastiat: Hukukun Yozlaşması ve Liberal Yaklaşım | Frederic Bastiat: Corruption of Law and Liberal Approach**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 156-169.
- [8]. Ozan AŞIK. **On Philip Abrams and a Multi-Faceted "Historical Event": The Urabi Movement (1879-1882) in Egypt | Philip Abrams ve Çok Yönlü Bir "Tarihsel Olay" Üzerine: Mısır'daki Urabi Hareketi (1879-1882)**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 170-184.
- [9]. Sedef BULUT. **38. Enlemde Güç Mücadelesi: Kore Savaşı ve Türkiye'deki Tezahürleri | Power Struggle in 38<sup>th</sup> Latitude: Korean War and Reflections in Turkey Üzerine: Mısır'daki Urabi Hareketi (1879-1882)**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 185-204.
- [10]. Serdar BULUT. **Giresun İli ve Yöresi Ağzlarında Fındık | Hazelnut in the Dialect of Giresun Province and Vicinity**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 205-232.

- [11]. Arif ÇİÇEK. **Orta Asya Türk Toplumlarının Sosyo-Kültürel Yapısının Genel Bir Değerlendirilmesi | A General Evaluation on Socio-Cultural Structure of Central Asian Turkish Society**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 233-247.
- [12]. Yakup KAHRAMAN. **Nermi Uygur'un Yaşam Temelli Felsefe Anlayışı | Nermi Uygur's Life-Based Philosophical Understanding**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 248-262.
- [13]. Ümit ÖZTÜRK – Seda ÖZSOY. **Felsefe Dergileri Bibliyografyası (VIII): MonoKL | Bibliography of Philosophical Journals (VIII): MonoKL**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 263-293.
- [14]. Selvihan POLAT. **Negatif Diyalektiğin Kıskaçında İyimser Metafiziğin İmkânsızlığı | Impossibility of Metaphysical Optimism within the Context of Negative Dialectic**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 294-307.
- [15]. Oğuzhan EKİNCİ. **Staat und Souveränität: Von der Antike bis zur Neuzeit - Eine Skizze | Devlet ve Egemenlik: Antik Çağdan Modern Zamanlara - Bir Eskiz**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 308-325.
- [16]. M. Yasin TAŞKESENLİOĞLU. **Siyaset ve Modernleşme Karşısında İlimiye Ricâli | Ottoman Ulema Class Towards Politics and Modernisation**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 326-348.
- [17]. Zeynep BAŞKAN TAKAOĞLU. **Lise Öğrencilerinin Bilim Tarihi Hakkındaki Bilgi Düzeyleri | Knowledge Level of High School Students Regarding History of Science**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 349-370.

**Mavi Atlas Hakkında | About Mavi Atlas**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 371-372.

**Yayın İlkeleri | Publication Principles**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 373-376.

**Yazar Rehberi | Author Guidelines**, *Mavi Atlas* 6(1)/2018: 377-382.

Makale Geliş | Received: 27.12.2017  
Makale Kabul | Accepted: 04.01.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.375053

**Ersin KIRCA**

Dr. | Dr.  
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul-Türkiye  
Prime Ministry Ottoman Archive, İstanbul-Turkey  
kircaersin@gamil.com

## **Kanuni Dönemi Denizcilerinden Ali Pertek (Pörtük) Bey'in Askerî Faaliyetleri**

### **Öz**

Dönemin kroniklerinde Ali Pertek, Ali Pörtük gibi isimlerle anılan Ali Bey 21 Haziran 1559 tarihinde Rodos Sancakbeyliğinden Kocaeli Sancakbeyliğine tayin olundu. Barbaros Hayrettin Paşa ve Turgut Reis gibi korsan kökenli bir denizci olan Ali Bey iyi bir donanma komutanı idi. 1559 yılında Piyale Paşa ile birlikte Akdeniz seferine katıldı. 1560 yılındaki Cerbe kuşatmasında Kocaeli Sancağı askerleri ile birlikte yer aldı ve büyük kahramanlıklar gösterdi. Ali Bey sefer dönüşünde Ege adalarının ve sahillerin muhafazası hizmetinde görevlendirildi. Ali Bey'den sonra Süheyl Bey Kocaeli Sancakbeyliğine tayin olundu. Süheyl Bey 1565 yılında donanma ile birlikte Malta Kuşatmasına katıldı. Kuşatmanın başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Ali Bey 1565 Haziran'ında tekrar Kocaeli Sancakbeyi tayin olundu. 1565 yılı sonbaharında düşman gemilerinden haber almak ve Ege yoluyla İstanbul'a iase getiren Mısır gemilerin düşman ve korsan saldırılarından korunarak güvenli bir şekilde Çanakkale boğazından içeri girmesini temin etmek üzere Ege denizi muhafazasında görevlendirildi. Bu görevleri başarılı bir şekilde tamamlayan Ali Bey Kocaeli Sancağı askerleri ile birlikte 1566 yılında Kanuni Sultan Süleyman'ın son seferi olan Sigetvar Seferi'nde Tuna Nehri'nden Macaristan'a giden Osmanlı Donanması'nın komutanı olarak katıldı. Gerek sefer ve gerekse kuşatma esnasında büyük övgülere mazhar olan Ali Pörtük Bey Sigetvar önlerinde şehit oldu. Bu makalede arşiv vesikaları ve dönemin çağdaş kaynakları incelenerek Ali Pörtük Bey'in askeri faaliyetleri incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ali Pertek, Ali Pörtük, Cerbe Kuşatması, Sigetvar Seferi, Kocaeli Sancakbeyi.

## **Ali Pertek (Pörtük) Bey's Military Activities from the Süleyman Period Mariners**

### **Abstract**

Ali Bey who referred to as Ali Pertek and Ali Pörtük in the sources of the period, was appointed to Kocaeli Sanjak-beg on 21 June 1559. He was previously Rhodes sanjak-beg. Ali Bey, a pirate-based sailor like Barbaros Hayrettin Pasha and Turgut Reis, was a good naval commander. Ali Bey, with Piyale Pasha in 1559, joined navy expedition in the Mediterranean. He took part with the Kocaeli soldiers in the Jerba Siege of 1560 and showed great heroism. He was assigned to the service of the Aegean islands and the coast guard during the return of Jerba. After Ali Bey, Süheyl Bey was appointed to Kocaeli sanjak-beg. In 1565 Süheyl Bey joined the Maltese Siege with the navy. Upon the failure of the encirclement, Ali Bey was re-appointed to Kocaeli sanjak-beg in June 1565. In the fall of 1565, he was assigned to the Aegean Sea to receive news from the enemy ships and ensure that the Egyptian vessels bringing the goods to Istanbul through the Aegean are safely protected from enemy and pirate attacks and enter safely through the Çanakkale Straits. Ali Bey, who successfully completed these missions, joined the Kocaeli sanjak soldiers together in 1566 as the commander of the Ottoman Navy to the Danube River in Sigetvar Expedition, the last campaign of Sultan Suleiman the Magnificent. Ali Bey who was mentioned with great praise during both the voyage and the siege, was martyred in the heroic battle in front of Szigetvár Castle. In this article, the military activities of Ali Pörtük Bey are examined by examining archive documents and contemporary sources of the period.

**Keywords:** Ali Pertek, Ali Pörtük, Siege of Jerba, Expedition of Szigetvár, Kocaeli sanjak-beg.

## Giriş

Kanuni Sultan Süleyman dönemi Osmanlı tarihi için altın çağ olarak ifade edilir. Bu dönem imparatorluğun askeriye, siyaset, ilim, edebiyat, mimarî ve sanat açısından zirvede olduğu bir dönemdir. Kanunî Sultan Süleyman gibi uzun saltanat süren otoriter bir padişah, Pargalı İbrahim Paşa ve Sokullu Mehmed Paşa gibi muktedir vezirler, Mimar Sinan gibi büyük bir mimar, Ebussuud ve İbn-i Kemal gibi âlimler, Fuzuli ve Baki gibi büyük şairler bu dönemde yaşamıştır. Ayrıca Kanuni dönemi imparatorluğun deniz gücünün de yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur. Barbaros Hayrettin Paşa, Turgut Reis, Piyale Paşa ve Uluç Ali Paşa gibi büyük büyük denizciler bu dönemde ön plana çıkmıştır. Bu kişiler ismi duyulmuş ve devrinde de meşhur olmuş kimselerdir. Bununla birlikte bu dönemde yaşamış ismi çok fazla duyulmamış fakat önemli hizmetlerde bulunmuş, savaşlarda büyük kahramanlıklar göstermiş ve şehit olmuş kişiler de vardır. Araştırmamızın konusu olan Ali Pörtük Bey de bu kişilerden biridir.

Ali Pörtük Bey tıpkı Barbaros Hayreddin Paşa ve Turgut Reis gibi korsan kökenli bir denizci olup Osmanlı hizmetine girmiş, Rodos ve Kocaeli Sancakbeyliği görevlerinde bulunmuş, Akdeniz'de seferlere çıkmış, Cerbe kuşatmasına katılmış, Sigetvar seferinde Tuna üzerinden giden donanmanın komutanlığını yapmış, bizzat Sigetvar muhasarasında bulunmuş ve bu muhasara esnasında şehit olmuştur. Bu makalede Ali Pörtük Bey'in askerî faaliyetleri Akdeniz Seferleri, Cerbe ve Sigetvar seferi başlıkları altında, dönemin kronikleri ve arşiv kaynakları kullanılarak incelenmektedir.

Ali Pörtük Bey'in ismi o dönem kaynaklarından aşağıda Zekeriyazâde'nin *Ferah* (Gökyay 1980: 25, 43, 52) isimli eserinde "Ali Pertek"; Âgehî'nin *Fetihnâme-i Kal'a-i Sigetvar* (Naç 2013: 155, 161, 162, 173) isimli eseri, *Selanikî Tarihi* (İpşirli 1999: 23, 24, 25, 28) ve Peçevî Tarihi'nde (Baykal 1992: 292, 293) "Ali Pörtük" olarak geçmektedir. Peçevî tarihini yayınlayan Bekir Sıtkı Baykal Ali Bey'in ismini "Ali Portuk" olarak okumuştur, fakat Osmanlıca yazılışı göz önüne alındığında ve diğer iki kaynakla eşleştirildiğinde bu ismin "Pörtük" okunması daha doğru olacaktır. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Heft Meclis* (Göçmen 2009: 52) isimli eserinde ise bu isim *Ali Pornak*

olarak geçmektedir. Ali Bey'in Rumelihisarı'ndaki vakfından bahseden 6 Zilhicce 1144 tarihli bir belgede vakfın ismi *Ali Pörtük Bey Vakfı* (BOA. C.EV. 25156), Bu tarihten sonraki arşiv belgelerinde ise aynı vakfın ve Rumelihisarı'nda bulunan caminin ismi *Ali Pertek* olarak yazılmıştır (BOA. AE. SABH.I: 1194; BOA. AE.SSLM.III: 2049; BOA. DH.UMVM. 102/58). Mühimme Defterlerindeki kayıtlarda Ali Pörtük Bey'den ise *Sancakbeyi Ali Bey* (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 19, 611, BOA. A.DVNS.MHM.d 5: 1168; 1828), *Rodos Kapudanı Ali Bey* (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 139) ve *Hassa Reislerinden Ali* (BOA. A.DVNS.MHM.d., 3: 591) şeklinde bahsedilmektedir. Dolayısı ile Ali Pörtük ve Ali Pertek isimleri Osmanlı döneminde kullanılmakla birlikte kendi yaşadığı dönemde Ali Pörtük isminin daha yaygın bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz.

Ali Pörtük Bey'in nerede doğduğu, ailesinin kim olduğu ve ne zaman Osmanlı hizmetine girdiği hakkında şu an elimizde bir bilgi yoktur. Onun hakkında kaynaklara ve belgeler yansıyan ilk bilgiler iyi bir korsan olduğu (Baykal 1992: 292) ve 21 Haziran 1559 tarihinden önce Rodos Sancakbeyliği görevinde bulunduğuudur.

Kaynaklardan takip edebildiğimiz kadarıyla Ali Bey 1557-1559 yılları arasında Rodos Sancakbeyliği görevinde bulunmuştur (BOA. A.DVNS.MHM.d 2: 1758, 1803, BOA. A.DVNS.MHM.d 3: 611). Bu görevi 15 Ramazan 966 (21 Haziran 1559) tarihine kadar sürdüren Ali Bey bu tarihte Kocaeli Sancakbeyliğine tayin olunmuştur. Bu göreve tayin olunduktan sonra kendisine yazılan ilk emir Cafer Bey'in oğullarından alınan kayığı da yanına alıp, kendi baştardasına binip, Galata azeplerinden Teberrük ve Hacı Kabiloğlu Memi ve Küçük Hamza ve Yusuf ve Mustafa isimli kişileri birlikte alıp merkeze gelmesi yönünde olmuştur (BOA. A.DVNS.MHM.d., 3: 19). Burada ismi geçen kişiler Ali Bey'in maiyetinde bulunacak tayfalardır ve Ali Bey bir deniz seferi için İstanbul'a davet olunmaktadır.

### **Akdeniz Seferi (1559)**

1559 yazı başında Kaptan-ı Derya Piyale Paşa donanma ile birlikte Akdeniz Seferi'ne çıkmıştır. Bu sefer bir kontrol hareketi mahiyetindedir. Modon ve Avlonya'ya kadar giden Piyale Paşa Akdeniz'i tarassut altında bulundurmuşsa da hiçbir düşman hareketine tesadüf edilmediği için Kasım başında İstanbul'a geri dönmüştür (Danışment 1948:315).

Messina'da toplanan İspanya donanmasının Fransa'dan gelecek donanma ile buluşarak Trablusgarp'a saldıracakları yönünde alınan haber üzerine daha önce Rodos sancakbeyi ve Rodos kaptanı olan Ali Bey ile halen Rodos sancakbeyi olan Kurdoğlu Ahmed Reis, Cezayir Beylerbeyi Piyale Paşa'nın arzı üzerine, 15 Şevval 966'da (26 Aralık 1558) Piyale Paşa'nın maiyetine tayin olunmuşlardır (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3:139). Kocaeli Sancakbeyi Ali Bey'e bu görev için bir kadirga ve bir kalyatadan oluşan iki parça kendi gemisine ek olarak beş kadirga daha verilmiştir (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 132, 140). Ali Bey 14 Zilkade 966 (18 Ağustos 1559) tarihinde Halofça isimli yerde Piyale Paşa'nın donanmasına katılmış, birlikte 24 Zilkade'de (28 Ağustos 1559) Sapon isimli mevziye varmışlardır. Buraya geldiklerinde Mesina'da İspanya donanması ile Dalyan kâfiri arasında savaş olup altı yedi bin miktarı kişinin öldüğü haberini almışlar ve bu haberi merkeze bildirmişlerdir (BOA.A.DVNS.MHM.d. 3: 346). Daha sonra Avlonya tarafına geçmişler ve kış mevsimi yaklaşmakta olduğundan Avlonya'dan İstanbul'a geri dönmüşlerdir (Bostan 2008: 101-102).

19 Zilhicce 966 (22 Eylül 1559) tarihinde Ali Bey'e bir emir yazılmıştır. Bu emirde Ali Bey'e "Hassa Reislerden Ali" şeklinde hitap edilmiş ve emir "kapudanun" yani Ali Reis'in kethüdası Kurd Kethüda'ya verilmek suretiyle gönderilmiştir. Ali Bey'e gönderilen bu emirde, bazı gemicilerin yasak olmasına rağmen düşman gemilerine buğday sattıkları belirtilmiş ve Ali Bey'den denizde dolaştığı yerlerde bu şekilde buğday yüklü düşman gemisine ya da ellerinde emr-i şerif olmayan Dubrovnik ve sair devletlerin gemisine rast gelirse yakalayıp içine yarar adamlar koyup içindeki buğdayla birlikte gemiyi İstanbul'a göndermesi istenmiştir (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 349). Ali Bey bu emir gereği Arbodor isimli buğday yüklü bir Venedik barçasını ele geçirip, içine



on beş sipahi koyarak İstanbul'a göndermiş ise de muhtemelen geminin içinde bulunan tayfalar gemideki on beş adet Osmanlı askerini etkisiz hale getirerek gemiyi Venedik'e bağlı olan Girit'e götürmüşlerdir. Daha sonra bahsedilen Osmanlı askerlerinin iadesi için Venedik Dojuna 16 Rebiülevvel 967'de (16 Aralık 1559) hüküm yazılmıştır (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 591).

Kocaeli Beyi Ali Bey'e yazılan ve kethüdası Kurd Kethüda ile gönderilen 14 Rebiülevvel 967 (14 Aralık 1559) tarihli hükümde ise mirî kadırgalar için gereken kerestelerin gecikmeden yalılara indirilmesi istenmiştir (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 622). Bu hükümden, Ali Bey'in deniz seferinden dönmüş olduğu ve Kocaeli'nde bulunduğunu anlamaktayız.

### **Cerbe Seferi ve Kuşatması (1560)**

Osmanlı Devleti ile Habsburg İmparatorluğu arasında karadaki mücadele 16. yüzyılın ortalarına doğru denizlere de taşındı. Karada imparatorluğun Alman kanadıyla karşı karşıya gelinirken denizlerde İspanyol kanadıyla Akdeniz hâkimiyeti yanında Kuzey Afrika için mücadele edildi (Emecen 2002: 508). 1538 yılındaki Preveze Savaşı'ndan siyasî ve ticarî anlamda zarara uğrayan Venedik Osmanlı Devleti ile barış yapmış fakat Osmanlı-İspanya mücadelesi Akdeniz'de özellikle Kuzey Afrika üzerinde yoğunlaşarak devam etmiştir. 1541 yılında İspanyollar Cezayir'i kuşatmış fakat başarısız olmuşlardır. Turgut Reis 1551 yılında Trablusgarp'ı ele geçirerek burayı İtalyan ve Akdeniz kıyılarını tehdit eden bir korsan üssü haline getirdi. Turgut Reis Trablusgarp Beylerbeyi olduktan sonra Cerbe'yi hükmü altına alıp buraya hâkim olan Arap Şeyhi'ni haraca bağlamıştı (Akıncı 2008: 100). Turgut Reis'in Cerbe'yi nüfuzu altına alması ve böylece Avrupa sahilleri, Malta şövalyeleri ve İspanya Krallığı için sürekli bir tehlike teşkil etmesi, bu adanın Batı Akdeniz Hristiyan dünyası için önemini arttırmıştır (Özcan 1993: 392).

Trablusgarb'ın kaybedilmesini bir türlü hazmedemeyen Malta Gran Maestresi (üstad-ı Azam) Jean de la Valette İspanya ile Fransa arasında 1559 yılında Chateau-

Cambresis antlaşmasının imzalanmasının ardından Trablusgarp'ı tekrar geri almak için faaliyete geçti. Çünkü bu antlaşma Türkleri Batı Dünyasındaki tek müttefikleri Fransa'nın yardımından yoksun bırakıyordu. Bu nedenle İspanya Kralı II. Felipe'ye başvurarak Trablusgarp'a karşı gerçekleştirilecek bir askeri sefere ön ayak olması için ricada bulundu. İspanya Kralı II. Felipe bu isteği olumlu karşıladı ve sefere başkomutan olarak Medinaceli dükünü tayin ederken yardımcılığına da Napoli krallığında piyade albayı olarak görev yapan Alvaro de Sande'yi getirdi (Önalp 1967: 175-176). Hazırlanan donanmada 54 kadirga, 7 birlik, 17 firkateyn, 2 kalyon, 28 ticaret gemisi ve 12 ufak gemi bulunmaktaydı. Asker sayısı ise 12 bin ile 14 bin civarında idi (Akıncı 2008: 102, 105).

Koalisyon güçleri, Trablusgarp'a ani bir hücum düzenlemek yerine uygulanacak saldırı planı üzerine gereksiz tartışmalarla zaman kaybetmiştir. Askerlerin büyük bir kısmı bulaşıcı hastalıklardan ölmüş, geriye kalanlar ise deniz yolculuğundan dolayı ya yorgun ya da hasta düşmüştür. Bu şartlar altında Trablusgarp'ı kolaylıkla ele geçiremeyeceklerini anlayan Koalisyon Kuvvetleri gerekli kuvveti toplamak üzere palmiyelerin, zeytinliklerin ve hurma ağaçlarının bol olduğu Cerbe'ye yönelerek burayı ele geçirdiler (Akıncı 2008: 107).

Piyale Paşa düşman donanmasının Arap Şeyhleri ile ittifak ederek gelecek baharda Trablusgarp'a saldırıda bulunacağı istihbaratını almıştı. Dolayısı ile Osmanlı Devleti de 1560 yılı başlarından itibaren bir deniz seferi hazırlıklarına başlamıştı. Bu kapsamda 30 Rebiülahir 967 (29 Ocak 1560) tarihinde Kocaeli Sancakbeyi Ali Bey baharda yapılacak olan deniz seferinde görevlendirildi (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 734). Bu konuda Sancakbeyi Ali'ye gönderilen fermanda kendisiyle birlikte sancağında bulunan alaybeyi, zeamet ve timar askerinin silah ve levazımının eksiksiz bir şekilde hazırlayıp ilkbaharda Boğazhisarlarında Cezayir Beylerbeyisi Piyale Paşa'nın emri altında hazır bulunması istendi.

Osmanlı Devleti donanma hazırlıklarını sürdürürken Avrupa Hıristiyan donanması 7 Mart 1560'da Cerbe'ye çıkarma yapmaya başlamıştı. Alvaro de Sande'nin komutasındaki 3000 kişilik bir İspanyol öncü birliğinin ardından İspanyol, İtalyan,

Fransız ve Alman askerleriyle Malta Sen Jan şövalyelerinden oluşan 12.900 kişilik bir kuvvet karaya çıkarıldı. Adadaki Berberilerle yapılan çatışma sonucunda galip gelinerek 12 Mart 1560'da işgal edildi. Cerbe Kalesi Hıristiyanlar tarafından tahkim edilerek savunmaya hazır bir hale getirildi (Önalp 1967: 186).

Trablusgarb Beylerbeyi Turgut Reis, İspanyol donanmasının Cerbe Kalesi'ne asker yığdığına ve Osmanlı donanmasının acil ve gizli bir şekilde Cerbe'ye gelmesi gerektiğine dair Kaptan Piyale Paşa'ya bir mektup göndermişti (Ay 2015: 117-118, Bostan 2005: 101). Bunun üzerine gerekli hazırlıklar acilen tamamlandı ve 120 parçalık Osmanlı donanması 1 Receb 967'de (28 Mart 1560) İstanbul'dan yola çıktı (Bostan 2007: 296). Zekeriyazâde'nin verdiği bilgiye göre donanmada asker ve gemi sayısının az olması yönündeki kaygıların izale edilmesi için on parça gemi daha donatılarak Kocaeli Sancakbeyi Ali Pertek Bey ile gönderilmiştir (Akt. Gökyay 1980: 25). Ali Bey donanma seferine katıldığında Kocaeli sancağının muhafazası için yerine kethüdası Sinan'ı vekil bırakmıştır (BOA. A.DVNS.MHM.d. 3: 1255).

Cerbe Seferine dair yazılan eserlerden Nidâî'nin kaleme aldığı *Fetihname-i Kal'a-i Cerbe* isimli manzum eserdir. Cerbe'nin fethinden iki sene sonra 1562 yılında yazılan bu eserde Ali Pertek Bey hakkında bilgi verilmemiştir (Ay 2015). Piyale Paşa 26 Ağustos 1560 tarihinde Kanuni'ye Cerbe muhasarasını ve kalenin fethini ayrıntılı olarak anlatan bir mektup yazmıştır (TSMA.e. 640/55). Bu mektupta genel olarak Osmanlı askerlerinden "asker-i İslam" şeklinde bahsedilmiş, kişi isimleri –Turgut Reis hariç– zikredilmemiştir. Dolayısı ile Ali Pörtük Bey'den özel olarak bahis yoktur. Tersane kâtabi olup donanma halkının aylıklarını vermek göreviyle (Gökyay 1980: 3) Cerbe seferine bizzat katılan Zekeriyazâde'nin *Ferah* isimli eserinde Ali Pertek Bey'in gerek sefer yolunda gerekse muharebe ve kuşatma esnasında yaptığı bazı faaliyetler ve kahramanlıklar hakkında malumat vermektedir.

*Ferah* isimli eserde Ali Pertek Bey ile ilgili ilk bilgi sefer yolculuğu sırasında yaşanan bir olayla ilgilidir. Buna göre Osmanlı donanması Benefşe hisarı yakınlarında iken bir gün öğlen vakti arkadan gök gürleri gibi top sesleri duyuldu ve bu sesler deniz yüzünde yayıldı. Herkes bu sesin ne olduğunu merak ederken Piyale Paşa gemileri

durdurmuştu. Bu esnada Kocaeli Sancakbeyi Ali Pertek, Piyale Paşa'nın gemisine çıkıp bu gürültünün ne olduğunun öğrenilmesi için çevre yoklaması yapılmasını teklif etti. Piyale Paşa, Ali Pertek Bey ve Mahmud Çavuş adında bir Fener’li reisin gemileri ile iki gemiyi daha o gürültüyü araştırmaya gönderdi. Piyale Paşa Mora'nın güneyinde Manya Burnu'nda demirleyerek gönderilen dört gemiyi bekledi. O gemiler gece yarısına kadar gezdikleri halde açıkta o gürültüden bir iz bulamadan geri döndüler. Birkaç gün sonra Tersane Kethüdası komutasında donanmaya yeni katılan gemilerden, Çuka Adası'nı tecessüs etmek üzere gönderilen Uluç Ali Reis'in düşmanın büyük barçasının saldırısına uğradığı, Nasuh Ağa'nın birkaç gemi ile yardıma yetiştiği daha sonra yapılan muharebede düşmandan 1 barça, 55 kişi ve 43 parça top ele geçirilmiş olduğu öğrenildi (Gökyay 1980: 42-43; Bostan 2005: 102).

1 Şaban'da (27 Nisan) Modon'a ulaşip burada ikmal yaptıktan sonra Malta üzerine giden Piyâle Paşa 12 Şaban'da (8 Mayıs) Gozo adasına ulaşarak burayı yağmaladı (Bostan 2007: 296) Malta ve Goza'dan aldıkları esirlerden düşman donanmasının kırk dokuz kadirge ve otuz altı barça ile Cerbe taraflarında olduğu bilgisi alındı. Bundan sonra Osmanlı donanması Cerbe tarafına yöneldi (Bostan 2005: 103). Düşman donanması Osmanlı donanmasının Malta'ya geldiği haberini almış fakat bu haber onlarda telaş ve paniğe yol açmıştı. Cerbe limanında demirlemiş olan gemilerini açık denize çıkarmak ve Osmanlı donanması ile açık denizde savaş yapmaya karar verdiler. Fakat rüzgarın yönünün değişmiş olması nedeniyle çok fazla açılma şansı bulamadılar (Önalp 1967: 188-189).

Osmanlı donanması ile düşman donanması 11 Mayıs Salı günü (Önalp 1967: 189) Cerbe açıklarında karşılaştıklarında düşman donanması panik halinde kaçmaya başladı. Düşman donanması iki kısma ayrılıp bir kısmı deniz tarafına kaçtı, diğer kısmı ise Cerbe Kalesi'ne sığındı. Bunun üzerine Osmanlı donanması da ikiye bölündü. Piyale Paşa komutasındaki birlikler denize kaçanların ardına düşüp kovaladı. Kara Mustafa Bey ve Ali Pertek Bey kale tarafına dönenlerin önlerini alarak düşman gemilerini birer birer avladılar. Kale tarafına kaçan gemilerden çoğu sığılarda oturup kaldı, bu şekilde çok gemi ve ganimet ele geçirildi (Gökyay 1980: 52). Ali Pertek Bey ile Kara Mustafa

Paşa'nın kovaladığı gemilerden bir kısmı ağırlıklarını, varillerini ve küreklerini denize atmak suretiyle canlarını zorla kurtarıp Cerbe Kalesi'ne sığındılar (Gökyay 1980: 41).

Piyale Paşa ve beraberindeki Süheyl Ağa, Gazanfer Bey ve Nasuh Ağa gibi reislerin bulunduğu donanma, 47 parçalık düşman donanması ile iki gün iki gece karşılıklı top atışları eşliğinde muharebe ettiler (Gökyay 1980: 52). Üç gün süren çatışmada on dokuz kadırgasına el konulan ve yirmi altı barçası tahrip edilen müttefikler geri çekildi (Bostan 2007: 296); birçok düşman gemisi savaş esnasında battı. Düşman kuvvetleri on bir kadırgaları ile Cerbe Kalesi'ne sığınarak canlarını zor kurtardılar. Trablusgarb Beylerbeyi Turgut Reis'in de kendi kadırgalarıyla 20 Şâban 967'de (16 Mayıs 1560) donanmaya katılması üzerine yaklaşık iki ay sürecek olan Cerbe Kalesi kuşatması başladı (Bostan 2012: 417).

Zekeriyazâde Ali Pertek Bey'in kuşatma esnasında yaptığı faaliyetlerden de bahsetmektedir. Buna göre 1 Şevval 967 (4 Haziran 1560) günü kalenin su kuyusunu ele geçirmek amacıyla sabaha kadar şiddetli bir savaş oldu. Osmanlı askerleri kuyuyu ele geçirdi. Birçok düşman askeri kılıçtan geçirilerek su kuyusu adetâ "keler yuvasına" döndü. Kocaeli Beyi Pertek Ali Bey kuyunun olduğu yere çadırını kurdu. Ve bundan sonra düşmana o kuyudan iz göstermediler. Bu saldırı başladığı esnada saldırıyı haber alan Pertek Ali Bey, yeniçeri ağası ve diğer gazilerle birlikte hemen o bölgeye yetişmişti (Gökyay 1980: 69).

Zekeriyazâde kuşatma esnasında Osmanlı askerlerinin metrisler kazarak tabyaların kenarlarına kadar yaklaştıklarını Uluç Ali ve Ali Pertek Bey gibi ünlü gazilerin metrislerinin ise deniz kenarına ulaştığını ve bu sayede gemilerle hisardaki düşman askerleri arasındaki ulaşımın kesildiğini belirtmektedir (Gökyay 1980: 75). Zekeriyazâde kuşatmanın ileriki günlerinde yine Ali Pertek Bey'in metrisinden ve onun yeniçerilerle olan ilişkisinden bahsetmektedir. Buna göre Ali Pertek Bey'in düzdüğü metrislere iki tane top getirilip aralıksız top ve silah atışı yapıldı. Ali Bey'in metrisine yeniçeri şahbazlarının metrisleri komşu idi. Dirlik düzenlik içinde ve iyilikle o yeniçerileri kendine bağladı. Alkışlar vererek insan sözünün iç ve öz anlamı gereğince birbirleriyle çok anlaştılar; birbirlerine yaklaştılar. Ebu'l-feth tayfasıyla ata oğul olup

gece gündüz birbirlerine yardımcı ve arka oldular. O taraftaki muharebe düşmana sıkıntı verdi ve düşman askerleri o cephede bulunmaktan çekinir oldular (Gökyay 1980: 79-80). Ali Pertek Bey'in işini intizam içinde yapan, gerek emrindeki askerlerle ve gerekse yeniçerilerle iyi anlaşılan ve onlar tarafından sevilen bir komutan olması ve Cerbe muhasarasındaki başarıları onun ileriki dönemde Ege muhafazasında başbuğ tayin edilmesinde ve 1566'da Sigetvar seferinde Tuna donanması komutanı olmasında önemli rol oynamıştır.

Kaledeki su kuyularının birer birer Türklerin eline geçmesi, kalede su sıkıntısı yaşanmasına neden olmuş ve bu yüzden askerler arasında ölümler meydana gelmeye başlamıştı. Kuşatmanın haziran ve temmuz aylarına denk gelmiş olması da su ihtiyacının şiddetlenmesine neden olmuştu. Yukarda bahsedildiği üzere Türklerin kazdığı metrisler vasıtasıyla sahildeki gemilerle müdafilerin bağlantısını kesmesi de kaledekilerin işini zora sokmuştu. Bunun yanında Hristiyanların birkaç defa denedikleri taarruz ve huruç hareketleri başarısız olmuştu. Özellikle 15 Ramazan 967 (9 Haziran 1560) tarihlerindeki düşmanın sahur vaktinde giriştiği huruç hareketi çok kanlı olmuş iki saat süren muharebede 800-900 miktarı düşman askeri öldürülmüş ve kalede düşmanlara ibret ve korku olmak üzere bunların başları kesilerek metrislere konmuştur (TSMA.e. 640/55). Kalede kalan yaklaşık 700-800 kişi 27 Temmuz'da başlarına Türkler gibi beyaz sarık sararak son bir huruç harekâtı denemişler fakat bu teşebbüslerinde de başarılı olamamışlar; bazıları kaleye geri sığınmış, bazıları da gemilere ulaşarak canlarını kurtarmaya çalışmışlardır. Bu girişimden sonra iki gün yetecek kadar suyu kalan ve başka hiçbir çaresi kalmayan Hristiyanlar 7 Zilkade 967'de (30 Temmuz 1560) (Bostan 2007: 296) kaleyi teslim ettiler (Önalp 1967: 203-204). 1560 tarihinde, Osmanlı donanmasının Cerbe'de kazandığı bu zafer Akdeniz'de dengeleri belirlemiştir. Bu zafer sonrasında çok sayıda Hristiyan kadırgasının imha edilmiş olması, Hristiyan kıyılarını ve ticaretini korsanlık faaliyetleri karşısında daha da savunmasız bırakmıştır. Cerbe zaferi, Osmanlıların Batı Akdeniz ve Kuzey Afrika'da üstünlüklerini pekiştirmiştir (Bal 2011: 205).

Piyale Paşa kaleyi teslim aldıktan sonra Tunus'a peksimet almak üzere gönderdiği dört kadırganın dönmesini bekleyerek Cerbe'de beş gün daha kaldı. Bu zaman zarfında eski kale hariç, Hristiyanların inşa ettikleri bütün tabyalar yıkıldı ve toplar gemilere taşınıp askerler gemilere bindirildi. Osmanlı donanması 5 Ağustos'ta Trablusgarp'a uğramak üzere Cerbe'den; 11 Ağustos'ta da İstanbul'a gitmek üzere Trablusgarp'dan ayrıldı. Malta, Sicilya ve Kalavri (Calabria) güzergahını izleyerek 4 Zilhicce'de (26 Ağustos'ta) Preveze'ye geldi (TSMA.e. 640/55). 2 Eylül'de Preveze'den tekrar yola çıkan donanma Kefalonya, Zenta, Modon ve Manya güzergâhlarını takip ederek 13 Eylül'de Çanakkale'de Boğazkesen hisarına ulaştı. Daha sonra Gelibolu'ya hareket etti (Önalp 1967: 203-204).

Donanma Gelibolu'ya geldiğinde padişahın fermanını bekleyerek burada 15 gün kadar konaklandı. Divan'dan gelen 26 Zilhicce 967 (17 Eylül 1560) tarihli emir gereği Kocaeli Beyi Ali Bey komutası altındaki 25 parça gemi Ege denizindeki adaların, yalıların, kalelerin ve halkın düşman ve korsan taarruzundan muhafazası için bölgede bırakıldı (Gökyay 1980: 111). Piyale Paşa komutasındaki Osmanlı Donanması 6 Muharrem 968'de (27 Eylül 1560) İstanbul'a geldi (Gökyay 1980: 111).

Muhafaza hizmetine tayin olunan Ali Bey'e 27 Zilhicce 967 (18 Eylül 1560) tarihinde gönderilen emirde bu göreve tayini ve yapması gerekenler ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmektedir (BOA.ADVNS.MHM.d. 3: 1527). Buna göre düşmanın 45 parça kadırgası olup bunlardan 25 adedi mükemmel donatılmış olup geri kalan gemileri iyi donatılmamış vaziyettedir. Osmanlı donanmasının Çanakkale boğazından içeri girmesinin ardından düşmanın geri kalan gemilerini donatmak maksadıyla Osmanlı topraklarına saldırma ihtimali yüksektir. Bu nedenle deniz mevsimi bitene ve düşman saldırısı ihtimali bertaraf olununcaya kadar Ege Denizi'ndeki sancak, yalı, nahiye, köy ve kaleler muhafaza edilmelidir. Fermanda belirtildiğine göre Ali Bey'in denizcilik ilminde mahir olması ve askerleri yönetmeye kadir olması sebebiyle bu göreve uygun görülmüştür. Ali Bey'in emrine 25 parça mükemmel donatılmış gemi, cenkçi ve kürekçi toplam 300 miktar yeniçeri verilmişti.

Ali Bey bu görevi Aralık 1560'a kadar devam etti. Bu tarihten sonra kış mevsimi yaklaştığından denizde düşman tarafından bir saldırı olma ihtimali azalmıştı. Ali Bey'e divandan gönderilen 14 Rebiülevvel 968 (3 Aralık 1560) tarihli hükümde düşmanın gemilerinin durumunu iyice araştırıp artık zarar verme ihtimali kalmadığına emin olduktan sonra görevini tamamlayıp emrindeki gemilerle birlikte geri dönmesi bildirilmiştir (BOA.ADVNS.MHM.d. 3: 1641). Ali Bey bu görevinde iken Muharrem 968 (Eylül 1560) tarihinde İspanya donanmasından bir kadırgayı zapt etmiş (BOA.ADVNS.MHM.d. 4: 1438); Safer 968 (Ekim 1560) tarihinde Osmanlı ülkesinden buğday yüklemiş bir Venedik gemisini ele geçirip İstanbul'a göndermiştir (BOA.ADVNS.MHM.d. 3: 1634). Ali Bey'e muhafaza hizmetinde ve İstanbul'a zahire gönderilmesi hususundaki başarısından dolayı 29 Cemaziyelahir 968 (17 Mart 1561) tarihinde gelirlerine 20 bin akçe daha eklenmiş yani terakki verilmiştir (BOA.ADVNS.MHM.d. 4: 1970).

Daha önce Azepler Kethüdası olarak Cerbe seferine katılan (BOA.ADVNS.MHM.d. 4: 1466) ve daha sonra İnebahtı sancakbeyliği görevinde bulunmuş olan Süheyl Bey, 7 Rebiülevvel 971 (25 Ekim 1563) tarihinde Kocaeli Sancakbeyi tayin olundu (BOA.DFE.RZ.d. 17: 343). Süheyl Bey Şaban 972 (Mart 1565) tarihinde (İpşirli 1999: 7) donanmayla Malta Seferine katılmış ve yerine bir adamını bırakmıştır. Kocaeli bölgesindeki eşkıyalık faaliyetlerinin artmasından dolayı Kocaeli sancağı subaşları ve sipahileri Malta seferinden muaf tutulmuşlardır (BOA.ADVNS.MHM.d. 6: 912). Süheyl Bey Malta Seferi'nde iken 972 senesinin sonlarına doğru (Haziran-Temmuz 1565) Ali Bey tekrar Kocaeli Sancakbeyi tayin olunmuştur (BOA.AE. SSÜL. I. 6/339).

Osmanlı ordusu 24 Mayıs 1565 tarihinde başladıkları Malta Kuşatmasını 8 Eylül 1565 tarihinde kaldırmış (Öndeş-Bratford 1998: 187-188) ve donanma İstanbul'a dönmek üzere Malta önlerinden ayrılmıştır (Danişment 1948: 338-339). Bu kuşatma başarısız olmakla birlikte en büyük kayıp Turgut Reis'in ve yaklaşık 20.000 askerin burada şehit olmasıdır (Bostan, Osmanlılar ve Deniz 2007: 22). Malta kuşatmasının başarısız olmasının en önemli sebeplerinden biri serdar tayin edilen Mustafa Paşa'nın



padişahın tembihine rağmen Turgut Reis'i beklemeden Sant-Elmo burcunu kuşatması olarak gösterilmektedir (Turan 1970: 83). Turgut Reis o esnada Trablusgarb Beylerbeyi idi, Malta adasının her bakımından durumunu, kalenin dövülecek noktalarını ve metrisler kurulacak yerlerini herkesten daha iyi biliyordu. Sant-Elmo burcu 17 günlük kuşatma sonrasında alınmıştı fakat bu kuşatma esnasında seçkin askerler yaralanmış ve birçok asker de şehit düşmüştü. Ayrıca savaş araç ve gereçleri ile yiyeceğin çoğu da harcanmıştı. (Baykal 1992: 289)

Malta önlerinden ayrılan Osmanlı donanması Ege Denizi'nden İstanbul'a doğru yola çıktığında Kocaeli Sancakbeyi Ali Bey düşman gemilerinden haber almak, Ege yoluyla İstanbul'a iase getiren Mısır gemilerin düşman ve korsan saldırılarından korunarak güvenli bir şekilde Çanakkale boğazından içeri girmesini temin etmek üzere Ege denizi muhafazasına tayin olunmuştur. Ali Bey'e yardımcı olmak üzere Kavala Kaptanı, Mentеше, Rodos, Midilli ve Sığacık beyleri de görevlendirilmiştir (BOA. ADNS.MHM.d. 5: 554, 558, 561). Ali Bey'in bu dönemki görevinde gemilerle zahire getirilmesi hususu ön plana çıkmıştır. Mısır'dan gelen zahire gemilerinin güvenli bir şekilde gelmesini sağlamaktan başka ayrıca Golos iskelesinde bulunan Dubrovnik gemilerinin İstanbul zahiresi için İstanbul'a gönderilmesi hususu da Ali Bey'den istenmiştir.

### **Sigetvar Seferi ve Ali Bey'in Şehit Olması**

Ali Bey'in son katıldığı sefer Sigetvar seferidir. Ali Bey Tuna donanması komutanı olarak sefere katılmış; Sigetvar Kalesi muhasarasında bizzat görev almış ve bu muhasara esnasında şehit olmuştur. Ali Bey'in Sigetvar Seferi'ndeki faaliyetleri hakkında *5 Numaralı Mühimme Defteri*, *Selanikî Tarihi* (İpşirli 1999), *Âgehî'nin Fetihnâme-i Kal'a-i Sigetvar* (Naç 2013) ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Heft Meclis* (Göçmen 2001) isimli eserleri ve *Peçevî Tarihi*'nde (Baykal 1992) bazı bilgiler mevcuttur. Feridun Ahmet Bey'in *Nüzhetü'l-Esrârü'l-Ahyâr der-Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar* (TSMAC. H. 1339); Merâhî'nin *Fethnâme-i Sefer-i Sigetvar* (Başpınar 2013:

18-74) isimli eserlerinde ve yazarı bilinmeyen *Heft Dâstân* (Laleli Kütüphanesi. 2114) isimli eserde Tuna donanması ve Ali Pertek Bey hakkında bilgi verilmemiştir. Ali Pertek Bey'in ve kethüdasının Sigetvar muhasarası esnasında şehit olduğuna dair kayıt sadece Âgehî'nin Fetihnâmesi'nde yer almaktadır. Agehî Piyale Paşa tarafından donanmaya alınmış ve Piyale Paşa'nın hizmetinde bulunmuştur (Naç 2013: 27, 31). Ali Pertek Bey Piyale Paşa ile yakın ilişkiler kurmuş, başta Cerbe Seferi olmak üzere Akdeniz ve Ege'de birlikte seferlere katılmış olduğundan Âgehî'nin daha önce Ali Pertek Bey ile aşinalığı olduğunu ve o yüzden Âgehî'nin eserinde Ali Bey ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler bulunduğunu tahmin etmekteyiz.

1566 yılı baharında Piyale Paşa yetmiş kadirga ile Akdeniz seferine çıkmış (Bostan 2007: 297); Kocaeli Sancağibeyi Ali Bey ise sancağı askerleri ile birlikte Sigetvar seferine Tuna üzerinden gidecek olan donanmaya başbuğ tayin olunmuştur (BOA.A.DVNS.MHM.d. 5: 623, 623c). 27 Ocak 1566 tarihinde Kocaeli Beyine ve Kocaeli kadılarına yazılan hükümde Kocaeli sancağı askerlerinin Karadeniz üzerinden Tuna'ya gidecek kadirgalara girmek üzere Nevruz'dan önce İstanbul'da hazır olmaları emredilmiştir (BOA.A.DVNS.MHM.d. 5: 914, 915).

Tuna donanmasının II. Murad döneminde Varna Savaşı'ndan sonra kurulduğu tahmin edilmektedir. İnce donanma da denilen Tuna donanması ilk defa Fatih Sultan Mehmed'in 1456'daki Belgrad muhasarasında kullanılmıştır (Engin 1984: 78). Osmanlı Devleti Macaristan tarafına düzenlediği seferlerde Tuna Donanmasını da kullanmıştır. Gerek hububatın gerekse çeşitli harp malzemelerinin deniz yoluyla taşınması kara yoluyla yapılan nakliyata göre daha ucuza mal olmaktadır (Demireğen 2006: 41). Daha önceleri Ege ve Akdeniz gibi açık denizlerde görevlendirilmiş olan Ali Bey için bir nehir donanması ile sefere katılmak farklı bir görev olmuştur. Bu göreve Ali Bey'in tayin edilmesinde, hiç şüphe yok ki onun daha önceki başarıları ve emri altındaki askerleri iyi idare etmesi önemli rol oynamıştır.

Ali Bey, Mayıs ayında çıkılacak sefer için Ocak ayından itibaren hazırlıklara başlamış; emrindeki askerlerin ihtiyacı için Ocak 1566 tarihinde kendi parasıyla Babadağı ve İsakçı bölgesinde bin kantar peksimet pişirilmesi için bölge yöneticilerine

(BOA. A.DVNS.MHM.d. 5: 767) ve bin kantar peksimet daha hazırlaması için Semendire kadısına Ali Bey'in talepleri doğrultusunda emir gönderilmiştir (BOA. A.DVNS.MHM.d. 5: 992). Şubat 1566'da Ali Bey sefer mühimmatını tedarik etmek üzere gemilerle Tuna tarafına gönderilmiştir, Kili kadısından bu hususta Ali Bey'e yardımcı olması, mühimmatın taşınması için tonbaz denilen gemilerden tedarik etmesi istenmiştir (BOA. A.DVNS.MHM.d. 5: 945).

Donanma Tuna üzerinden sefere çıktıktan sonra donanmadaki askerlerin ihtiyacı olan zahire ve arpanın o havalide satan ahaliden ücretleri karşılığında aldırılması ve bu konuda donanma askerlerine müzayaka çektirilmemesi için Belgrad'a varıncaya kadar Karadeniz ve Tuna boyundaki kazaların kadılarına emirler gönderilmiştir (BOA. A.DVNS.MHM.d., 5: 1168). Niğbolu, Vidin ve Ruscuk kadılarında da Tuna donanması için asker ve mühimmat ile donatılmış şayka denilen gemilerden ve gemileri çıkarmak için reayadan bu hizmeti yerine getirecek kişiler göndermeleri istenmiştir (BOA.A.DVNS.MHM.d. 5: 1177, 1366, 1828, 1853). Ali Bey'in emrindeki gemilerde yeterli miktarda adam olmadığı ve tehlikeli mahaller henüz geçilmediği için bizzat Ali Bey'in isteği doğrultusunda 28 Zilkade 973 (16 Haziran 1566) tarihinde Koçana, Güvercinlik ve Semendire kazalarından toplam iki bin kişi daha görevlendirilmiştir (BOA. A.DVNS.MHM.d., 5: 1911).

11 Şevval 973'te (1 Mayıs 1566) İstanbul'dan hareket eden Osmanlı ordusu, 28 Şevval'de Edirne'ye, burada üç gün konaklandıktan sonra 13 Zilkade'de Tatarpazarı'na geldi. 15 Zilkade'de Filibe'ye, bu ayın sonunda Sofya'ya ulaştı. Sofya'da bir gün konaklandıktan sonra Niş Ilıcası'na ulaşıldı. Burada da iki gün konaklandı. Ordu Zilhicce'nin birinci günü (9 Haziran) Belgrad'a geldi. Burada 3 gün ikamet edildi (İpşirli 1999: 18-19). Ordu Belgrad'a geldiğinde Tuna'nın aşırı bir şekilde taşmış olduğu görülmüş ve Semendire Sancakbeyi Bayram Bey'e Böğürdelen Kalesi civarında köprü kurulması emredilmişti (Gökbilgin 1966: 10).

Belgrad'dan hareket eden ordu Böğürdelen'e geldiğinde Bayram Bey gemilerle büyük bir köprü yaptı. Padişah ve ağırlıkların bulunduğu yeniçeri askerleri köprüden, Anadolu, Rumeli ve Karaman askerleri gemilerle Böğürdelen'den karşıya Sirem

yakasına geçtiler (İpşirli 1999: 19-20). Ordu Eğri tarafına gitmek üzere yola çıkıp Petro-Varadin kalesi önünde ordunun geçişi için büyük bir köprü kurulmuş iken seferin yönü Sigetvar olarak değiştirilmişti (İpşirli 1999: 22). Bu nedenle Ösek tarafında Drava Nehri üzerinde büyük bir köprü kurulmasına karar verildi.

Kanunî Sultan Süleyman Ösek'te yapılmakta olan köprüye gitmek üzere Sirem-âbâd'da bulunan Rudnik isimli mevkiye, oradan da Vulkovar'a gelmişti. Padişah, gerek Budin Beylerbeyi Arslan Paşa'nın Polota kuşatmasında hezimete uğradığı haberinden, gerek seferin zorluğundan ve gerekse Tuna donanmasının henüz gelmemesinden dolayı kederli ve sınırları bozuk bir halde idi. Bu esnada Estergon kalesinden Hırvat Bertalan ve birkaç yarar esir tutuklayıp getirmişlerdi. Bu kişilerden Avusturya kralının 100 bin kişilik bir kuvvetle Yanık taraflarında olduğu öğrenildi. Bu esnada Ali Pörtük Bey komutasındaki Tuna donanmasının orduya katıldığı haberi geldi. Ali Pörtük Bey, ejder görünümlü, rüzgâr hızında ve felekler kadar yüce olarak tanımlanan erzak ve mühimmat dolu donanma gemilerini getirmişti. Bu haber Kanuni'yi oldukça sevindirdi. Âgehî bu bilgileri aktarırken Ali Pörtük Bey'den "Asâkir-i mansûra emârât-meâb, sa'âdet-nisâb, mirrih-savlet Behrâm-şevket, dilîr ü ceng-azmâ, vâkıf-ı fûnûn-ı ilm-i deryâ Ali Pörtük nâm dil-âver-i benâm" sıfatlarıyla övgü ile bahseder. Padişah Vulkovar'da birkaç gün konakladıktan sonra Ösek ile Vulkovar arasında Bulgar isimli yere geldi ve Ösek'teki köprünün yapımının bitmesini bekledi (Naç 2013: 160-161).

Selanikî Tarihi'nde de Ali Pörtük Bey kumandasındaki Tuna donanmasının Ösek'teki köprü yapımının bittiği ve padişahın köprüyü görmek için niyetlendiği bir sırada, gece vakti ordu-yı hümayuna katıldığı belirtilmiştir. Ali Pörtük Bey padişahın yaptırdığı yeşil başlarda ve üç parça mükemmel kadırgalar ile müzeyyen bayraklar ve flandaralar ile Tuna'nın Karadeniz'e karıştığı Demirkapı denilen mahalden türlü türlü sanat ve maharetlerle donanma gemilerini geçirmiş, ayrıca padişahın İstanbul'da bindiği altın ve halkârî kayığı da beraberinde getirmiştir. Tuna donanmasının gelişi o gecenin sabahında yani seher vaktinde top ve tüfek atışlarıyla kutlanmış ve büyük bir şenlik olmuştur. Padişah Ali Bey'in getirdiği altın yaldızlı kayığa binerek yapılan köprüyü seyretmeye gitmiştir. Yeniçeri ağasının çadırına çıkıp biraz konaklamış, köprü

hizmetindeki başarısından dolayı Yeniçeri Ağası Ali Ağa'ya hilat ve altın ihsan etmiş, Ali Pörtük Bey dahi padişahın lütuf ve inamına mazhar olmuştur (akt. İpşirli 1999: 24-25). Yine Selânikî'nin ifadelerine göre "Ali Pörtük Bey'in nihadında olan merdlikler zuhûr u burûza gelip, erenler içinde meydan alıp tekrar merd-i merdân" olmuştur (akt. İpşirli 1999: 25). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ali Pörtük Bey zor bir görevi başarı ile yerine getirerek padişahın; kahramanlıkları ile de orduda bulunan askerlerin teveccühünü kazanmıştır.

Peçevî tarihinde verilen bilgiler yukarıda yazılanlara göre biraz daha farklılık göstermektedir. Buna göre Osmanlı ordusunun hedefi Eğri Kalesi'ni fethetmekti. Bu yüzden ordunun Zemun'dan hareket ederek Varadin'e gitmişti ve burada köprü kurulması emrolunmuştu. Bu esnada Peçuy muhafızlığına atanan Tırhala Sancakbeyi Mehmed Bey'in (Gökbilgin 1966: 12) Sigetvar Beyi Zirinski Mikloş'un adamları tarafından baskına uğratıldığı haberinin gelmesi üzerine seferin yönü değişti, artık hedef Sigetvar kalesi oldu. "Eğri üzerine gidilmekten vazgeçilerek askerlerin yeniden Sirem yakasına geçmesi emrolundu. Karlili sancağı beyi ve yiğit korsanların en iyisi topçuluk ve kale dövmek bilgisinde eşlerinin en üstünü Ali Portuk adındaki kapudan, iki kadırga ile yiyecek maddeleri taşıyan gemilerin korunması ile gerekli, Tuna donanmasına başbuğ ve köprü kurulmasına görevli bulunuyordu. Hemen Kapudan Ali Portuk'a buyruk gönderilerek köprüyü oradan kaldırıp Drava ırmağı üzerine kurması emrolundu. Yeniçeri Ağası Ali Ağa'da köprü kurulmasında çalışmak üzere İslam askerlerinden önce Mohaç yakasına geçmekle görevlendirildi. Köprü kurmak işi on gün içinde tamamlanınca saadetli padişah ta ordu ile Ösek sahrasına indiler ve derhal köprüden geçmeye başladılar. Saadetli padişah Ali Portuk Kapudanın kadırgası ile karşıya geçtiler" (Baykal 1992: 292).

Peçevî Tarihi'nde Ali Pörtük Bey Karlili Sancakbeyi olarak zikredilmiştir, fakat arşiv belgelerinde de görüldüğü üzere Ali Pörtük Bey bu dönemde Kocaeli Sancakbeyidir. Ali Bey'in köprü kurmakla görevli olduğuna ve Ösek'teki köprüyü kurdurduğuna dair Peçevî Tarihi'nde yer alan bilgi Selanikî ve Âgehî'de verilen bilgilerle uyuşmamaktadır. Bizzat bu sefere katılmış olan Selanikî ve Âgehî'de verilen

bilgiler Ali Bey'in köprü kurulma işi bittiğinde ordu-yı hümayuna katıldığı şeklindedir. Bu iki müellif bizzat o seferde buldukları ve verdikleri bilgiler birbirleriyle uyumlu olduğu için bu konuda onların verdiği bilgiler daha sağlıklıdır.

Ali Bey hakkında Peçevî tarihinde yer alan "yiğit korsanların en iyisi" ifadesinden Ali Pörtük Bey'in tıpkı Barbaros Hayreddin Paşa ve Turgut Reis gibi korsan kökenli bir denizci olduğunu anlamaktayız. Ege ve Akdeniz'de daha önce yaptığı hizmetler bu bilgiyi teyit eder niteliktedir. Yine Peçevî'nin Ali Bey hakkında zikrettiği "topçuluk ve kale dövmek bilgisinde eşlerinin en üstünü" ifadesi de onun Cerbe kuşatmasındaki başarısını akla getirmektedir.

Osmanlı ordusu Ösek önlerine geldiğinde birkaç gün süren şiddetli yağmur nedeniyle Drava ve Sava nehirleri taşmış bu yüzden ordu pek çok zorluk çekmişti. Ordunun karşıya geçebilmesi için Ösek Kalesi'nin yakınında büyük bir köprü yapımına başlandı. Yeniçeri ve Anadolu askerleri ile birlikte Drava kenarında Lipova Kalesi'nde bulunan Rumili askerlerine de köprü yapımında yardımcı olmaları için ferman gönderildi (Heft Dâstân 2114: 45). Bunlar da dağlardan kereste kesip getirmek suretiyle köprü yapımına yardım ettiler. 9 Muharrem 974'te (27 Temmuz 1566) bu büyük köprünün yapımı tamamlandı, Padişah 12 Muharrem'de (30 Temmuz) köprüden geçerek ordu Peçuy'a geldi, Sikloş üzerinden Sigetvar'a gidilmek üzere 14 Muharremde Peçuy'dan yola çıkıldı (Naç 2013: 161-162; İpşirli 1999: 25).

Ordu Peçuy'da iken Rumeli Beylerbeyi Şems Ahmed Paşa Rumeli askerleriyle Sigetvar'a önden giderek kaleyi kuşatmakla görevlendirildi. Metris kurulacak yerleri görmek için Ali Pörtük Bey ile Pojega Sancakbeyi Nasuh Bey de Şems Ahmed Paşa ile birlikte gönderildi (Baykal 1992: 293).

Sigetvar Kalesi önlerine ilk olarak Rumeli askerleri geldiler ve kalenin batı tarafındaki ormanlık alana kondular. 20 Muharrem'de kalenin etrafına toplar yerleştirildi (Aykut 2004: 145). Padişah 21 Muharrem'de (8 Ağustos) gelip kalenin doğu tarafına otağ kuruldu. Anadolu Beylerbeyi Mahmud Paşa'da Mohaç tarafından gelerek ordu-yı hümayuna katıldı (Naç 2013: 167-168). Sigetvar'daki Macar kuvvetlerinin 180 tanesi

süvari, geriye kalanı piyade ve silahlı askerlerle birlikte 2000 askerden oluşmaktaydı. Kalenin etrafı kuzeyden bataklıklarla, batıdan ise iyi korunaklı bir burç ile çevrilmişti. Şehir güney ve doğudan kale ile birleşmekteydi. (Lazius 2016: 175)

Âgehî, kuşatma esnasında Ali Pörtük Bey'in kalenin kuzey tarafında Vezir Ferhad Paşa ile birlikte metrisler kazıp toplar koydurduğunu ve zikrolunan topları her gün, her saat ve her an düşman ve Sigetvar Kalesi üzerine ateşleyip kalenin fethi ile meşgul olduğunu bildirmektedir (akt. Naç 2013: 169). Gelibolulu Mustafa Âlî, *Heft Meclis* isimli eserinde Kocaeli Sancağibeyi Ali Bey'in Ferhad Paşa'nın batısında yer aldığını belirtir (akt. Göçmen 2009: 52). Bu eserde de Ali Bey "guzât-ı bahrin derya dili ve derya-şinasların bî-mu'âdili mîr-i kâr-âzmûde ve dilîr-i bisyâr-sütûde, gâzî-i pîr u setrîn" ifadeleriyle övülmüştür. Bu ifadelerden Ali Bey'in tecrübeli ve yaşlı fakat cesur bir gazi olduğunu anlamaktayız.

Osmanlı topları 23 Muharrem'de Sigetvar hisarını dövmeye başladı. 24 Muharrem'de yeniçeriler kaleye akan nehrin önünü kesip mecrasını değiştirdiler (Göçmen 2009: 51). Bu sayede kalenin etrafındaki su azaldığı için kaleye biraz daha yaklaşmak kolaylaştı (Naç 2013: 171). Bununla beraber kalenin etrafı göl, bataklık ve sazlık idi Kalenin iki kat duvar arasının toprakla doluydu ve burçlar üzerinde arabalar dolaşmaktaydı (İpşirli 1999: 28). Sigetvar Kalesi kuleleri ile birlikte daha önceden tahkim edilmişti ve etrafında su dolu hendekleri bulunuyordu. Kalenin saydığımız bu özellikleri nedeniyle kaleye atılan topların etkisiz olmuştu. Bu nedenle bataklık olan yerlere toprak yığılarak yüksek bir kule yapılarak toplar buradan atılmaya başlandı (Aykut 2004: 146-147).

3 Safer'de Sigetvar'ın dış kalesi fethedildi, kalede bulunan Macar askerleri iç kaleye kaçtılar. İki kale arasındaki göl üzerine dağlardan odun getirilmek suretiyle büyük bir köprü yapıldı. Ayrıca yığılan odunlar metris olarak da kullanıldı (Naç 2013: 172). Dağ gibi yığılmış olan odunlar üzerinden kaleye yürüyüş yapıldıysa da başarılı olunamamıştı. Düşman tarafından atılan toplar pek çok Osmanlı askerinin şehit olmasına sebep olmuş, ayrıca odun serpintisi askeri perişan etmişti (İpşirli 1999: 31). Kuşatmadan bahseden Macar kaynaklarında da Türklerin ormandan aldıkları odunları

hendeklere doldurdukları fakat bu odunların Macar askerleri tarafından ateşe verilmek suretiyle Türklere zayıat verildiği, hatta bir defasında 400 Türk askerinin bu şekilde öldürüldüğü belirtilmektedir (Lazius 2016: 174). Âgehî'nin verdiği bilgilere göre Ali Pörtük Bey bu çatışmalar esnasında şehit olmuştur. Ayrıca Ali Pörtük Bey'in kethüdası, Köstendil, Mora ve Selanik alaybeyileri ve Rumeli askerlerinden üç bine yakın kişi daha aynı günlerde şehit düşmüşlerdir (Naç 2013: 173).

Ali Bey'den günümüze sadece Sarıyer'de bulunan Ali Pertek Camii ve aynı isimli mahalle kalmıştır. Cami'nin üzerinde Osmanlıca kitabesi mevcut olmayıp Latin harfli bir kitabe vardır ve bu kitabede caminin yapılış tarihi 1701 olarak yazılmıştır. Caminin yapılış hakkında elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Ali Pertek Bey'in Kanuni döneminde yaşadığı göz önüne alınırsa kitabede yazılan tarih yanlıştır. Bu caminin Ali Bey'in ikinci kez Kocaeli Sancakbeyi olmadan önce, 1561-1564 tarihleri arasında yapıldığını tahmin etmekteyiz.

### **Sonuç**

Ali Pertek Bey Barbaros Hayrettin Paşa, Turgut Reis, Piyale Paşa ve Uluç Ali Reis gibi ünlü denizcilerle aynı dönemde yaşayan Ali Bey en az onlar kadar iyi bir denizci, metrislerde savaşan iyi bir asker ve emri altındaki askerleri başarılı bir şekilde sevk ve idare eden iyi bir komutandı. O, 1559 yılında Piyale Paşa ile Akdeniz'de keşif seferine çıkmış, 1560 yılında yine Piyale Paşa ile birlikte Cerbe Seferi'nde bulunmuş gerek sefer gerekse kuşatma esnasında büyük yararlılıklar göstermiştir. Cerbe Seferi dönüşünde emrine verilen yirmi beş parça gemiyle Ege adaları ve sahillerinin muhafazası hizmetinde bulunmuştur. Aynı görevi 1565 yılında Malta Seferi dönüşünde de yerine getirmiştir. Bu hizmetlerdeki başarılarından dolayı 1566 yılındaki Sigetvar Seferi'nde Tuna nehri üzerinden Macaristan'a getirilen donanmanın komutanı olmuş, Sigetvar kuşatmasında metris kazılacak ve top konulacak yerlerin tespitinde bizzat görev yapmış; kuşatma esnasında askerlerle birlikte savaşmış ve şehit olmuştur. Ali Pertek Bey'den günümüze Sarıyer'de hangi tarihte yapıldığı bilinmeyen bir cami ve bir



mahalle ismi kalmıştır. Bu çalışma ile Ali Pertek Bey hakkında derli toplu bir bilgi sunulmuş aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin donanma ve kara seferleri ve kale kuşatmaları hakkında fikir edinmemize yardımcı olacak bilgiler sunulmuştur.

## KAYNAKÇA

### Arşiv Belgeleri

- BOA. A.DVNS.MHM.d 2  
BOA. A.DVNS.MHM.d. 3  
BOA. A.DVNS.MHM.d. 4  
BOA. A.DVNS.MHM.d 5  
BOA. A.DVNS.MHM.d. 6  
BOA. AE. SABH.I: 1194  
BOA. AE.SSLM.III: 2049  
BOA. AE.SSÜL. I. 6/339  
BOA. C.EV. 25156  
BOA. DFE.RZ.d. 17  
BOA. DH.UMVM. 102/58  
TSMA.e. 640/55

### Kitap ve Makaleler

- AKINCI, Tunç (2008). *1560 Cerbe Deniz Savaşının Türk ve İspanyol Tarihindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara
- AY, Ümran (2015). *Nidâi, Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe*, İstanbul: Kocav Yayınları
- AYKUT, Şevket Nezihi (2004). *Hasan Bey-zâde Tarihi, 2*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- BAL, Faruk (2011). "XVI. Yüzyılda Osmanlı İspanya İktisadî İlişkileri: Akdeniz'de Rekabet", İstanbul: *Öneri*, 9(36): 202-211.
- BAYKAL, Bekir Sıtkı (1992). *Peçevî İbrahim Efendi, Peçevi Tarihi, I*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- BOSTAN, İdris (2002). *Osmanlı Bahriye Teşkilatı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- BOSTAN, İdris (2007). *Osmanlılar ve Deniz*, İstanbul: Küre Yayınları.
- BOSTAN, İdris (2008). *Kâtip Çelebi, Tuhfetü'l-Kıbar fî Esfâri'l-Bihâr*, Ankara: Başbakanlık Denizcilik Müsteşarlığı Yayınları.
- BOSTAN, İdris (2007) "Piyale Paşa", İstanbul: *DİA*, 34: 296-297.
- BOSTAN, İdris (2012). "Turgut Reis", İstanbul: *DİA*, 41: 417-418.

BAŞPINAR, Fatih (2013). "Kanuni Sultan Süleyman'ın Son Seferine Dair Bir Mesnevi: Merâhî'nin “Fethnâme-i Sefer-i Sigetvar” Adlı Eseri", Samsun: *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2(4): 18-74.

DANIŞMEND, İsmail Hami (1948). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 2, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

DEMİREĞEN, Ahmet Kerim (2006). *Kanuni Sultan Süleyman'ın Sigetvar Seferi (Hazırlıklar ve Fetih)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya

EMECEN, Feridun (2002). "Sultan Süleyman Çağı ve Cihan Devleti", Ankara: *Türkler*, 9, Yeni Türkiye Yayınları: 501-520.

ENGİN, Nihat (1984). *Osmanlıda İlk Denizcilik Hareketleri ve Tuna Donanmasının Kurulması*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

FERİDUN AHMET BEY. *Nüzhetü'l-Esrârü'l-Ahyâr der-Ahbâr-ı Sefer-i Sigetvar*, TSMK. H. No: 1339.

GÖÇMEN, Cemal (2009). *Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Heft Meclisi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Afyonkarahisar.

GÖKBİLGİN, Tayyip (1966). "Kanuni Sultan Süleyman'ın 1566 Szigetvar Seferi, Sebepleri ve Hazırlıkları", İstanbul: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 16(21): 1-14.

GÖKYAY, Orhan Şaik (1980). *Zekeriya'zâde, Ferah, Cerbe Savaşı*, İstanbul: Tercüman 1001 Eser.

*Heft Dâstân*, İstanbul: Laleli Kütüphanesi, 2114.

İPŞİRLİ, Mehmet (1999). Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî, I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

LAZİUS, Wolfgang (2016). “The Tenth Book of The History of Hungary,Wich Recounnts The Story Of The Siege Of Szıgeth ” Budapest: *Egy Efeledett Ostrom Szigetvar 1556*.

NAÇ, Kübra (2013). *Âgehî'nin Fetih-nâme-i Kal'a-i Sigetvar'ı: İnceleme-Tenkitli Metin*, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

ÖNALP, Ertuğrul (1967). "1560 Cerbe Deniz Zaferi ve Cerbe Kalesinin Fethi", Ankara: *OTAM*, 12: 173-218.

ÖNDEŞ, Osman ve Ernle BRADFORD (1998). *Turgut Reis Malta Kuşatması ve Son Sefer*, İstanbul: Aksoy Yayıncılık.

ÖZCAN, Abdulkadir (1993). "Cerbe", İstanbul: *DİA*, 7: 391-392.

TURAN, Şerafettin (1970). "Rodos'un Zabtından Malta Muhasarasına", Ankara: *Kanunî Armağanı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Makale Geliş | Received: 20.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 09.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.417011

**Gülser OĞUZ**

Dr. Öğr. Üyesi  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Nevşehir-Türkiye  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Science and Letters, History Department, Nevşehir-Turkey  
ORCID: 0000-0003-3338-5982  
gulseroguz@nevsehir.edu.tr

## **Sultanların Ev İçi Döşemeleri ve Mobilyaları (17. Yüzyılın Sonundan 20. Yüzyılın Başına)**

### **Öz**

Bir kişinin evi, pek çok şeyi yansıtır. Kişinin zevkleri, yaşam standardı, yaşadığı çevre, alışkanlıkları gibi. Tarihçiler de geçmişte yaşayan insanların zevklerini inceleyebilir. Fakat tarihçi bu kişilerden geriye kalan verilere muhtaçtır ve bağımlıdır. Çünkü tarihçi verilerin aktardığı kadarını görebilir. Bu çalışmada da üç hanım sultanın eşyalarına dair tutulan defterlerden yararlanılacaktır. Bu defterler Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden temin edilmiştir. Çalışma yapılırken öncelikle her üç defter kendi içinde ele alınacaktır. Sonuçta dönemler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede sultanların zevkleri ve dönemin modası hakkında fikir sahibi olunabilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mobilya, Fatma Sultan, Ev, Osmanlı Devleti, Moda, Yaşam Tarzı.

## **Sultans in Housing Plants and Furniture (From the end of 17<sup>th</sup> Century to 20<sup>th</sup> Century)**

### **Abstract**

One's house reflects many things. For example the taste of the quiche, the standard of living, the environment, the habits of living. Historians can also examine the tastes of people who have lived in the past. But the historian is needy and dependent on the rest of these persons. Because the historian can see as much of the data transferred. This work will also benefit from the books kept on the property of the three sultans. These books were obtained from the Prime Ministry Ottoman Archives. When working, all three notebooks will be considered in the first place. As a result, similarities and differences between the periods will be tried to be determined. On this page you will be able to have an idea about the sultans' taste and the fashion of the time.

**Keywords:** Furniture, Fatma Sultan, Home, Ottoman Empire, Fashion, Lifestyle.

## Giriş

Bir insanın kişiliği, yaşam stili, zevkleri ile ilgili kişinin bazı özelliklerine bakılarak fikir sahibi olunabilir. Bu özellikler kişinin giyim kuşamı, takıları, evinin içinde kullandığı mobilyalar olabilir. Bu obje ve eşyalar kişinin zevklerini yansıtması kadar kişinin yaşam standardı hakkında da fikir verir. Diğer yandan varlıklı kişilerce bazı obje ve eşyaların kullanımı özellikle statü göstergesi olarak kullanılmıştır. Ayrıca kişinin kullandığı her eşya aynı zamanda içinde bulunulan dönemin modasını yansıtması bakımından da değerlendirilebilir. Bu bakımdan evin içinde kullanılan bir eşya veya giyilen bir giysi pratik kullanım amaçlarının çok daha fazlasını ifade edebilir.

Bu çalışmanın hareket noktasını ev içi dekorasyonu oluşturmaktadır. Bunun için kullanılan kaynak da Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden elde edilen üç farklı Fatma Sultan'a ait olan defterlerdir. Konuyla ilgili ilk defter, 1107 (1695-96) tarihlidir ve Fatma Sultan'ın sarayının mefruşatı için tutulmuştur. KK.d.7120 künyesini taşıyan defterle ilgili yedi mikrofilm görüntüsü mevcuttur. Defter, sekiz sayfadan oluşmaktadır. Defterde Fatma Sultan'ın sarayında bulunan, her oda için satın alınan ya da muhalledâttan temin edilen ev içi eşya ve döşemelerin listesi bulunmaktadır.

İkinci defter fon kodu TS.MA.d., gömlek no 2211 künyesini taşımaktadır. III. Ahmed'in kızı, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın eşi Fatma Sultan'a ait defterle ilgili sekiz mikrofilm görüntüsü mevcuttur. Defter, Fatma Sultan'ın ölümünden sonra saray ve yalısından alınıp Enderûn Hazinesi'ne getirilen mallarının listesinden oluşmaktadır.<sup>1</sup> Bu listede Fatma Sultan'ın nakit parasına, giyim kuşamına, kap-kacağına ve mücevherlerine dair kayıtlar mevcuttur. Bunun yanında listede bol miktarda Fatma Sultan'ın ev içi düzenine dair veri bulunmaktadır. Çalışmaya kaynaklık edecek olan verilerden bir kısmı bu defterden sağlanmıştır.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Defterin birinci sayfasında ilk olarak “irâdı kayd oluna” ve “Bin yüz kırk beş senesi Zi'l-ka'desinde merhûme cennet mekân Fatma Sultan tâbe serâhu hazretleri sarayında hazinesinde mahall-i âharda dârü's-sa'ade ağası delâletiyle merhûme sultân-ı müşârün-ileyhâ muhalledâttından ağa-yı mûmâ-ileyh mahzarında def'a def'a hazine-i Enderûn-ı hümâyûna alunub irâdı kayd olunan nukud ve eşyasıdır.” kaydı yer almaktadır.

<sup>2</sup> Fatma Sultan'ın eşyalarına ait bu defterde, eşyaların nereden alındığı ile ilgili açıklamalar da dikkat çekmektedir. Mesela defterin ilk kısmı Fatma Sultan'ın hazinesindeki nakit ve çeşitli eşyalarından

Son olarak kullanılan defter, Y.PRK.HH tasnif kodunu taşımaktadır. Dosya no 38, Gömlek no 57 künyesini taşıyan defter –kapak kısmı hariç- 13 sayfadan oluşmaktadır. Defterin kapak sayfasında “Bu üzerindeki yaprak defterde zikr olunan mecmû‘ mobilyanın yekûnu hesabıdır.” şeklinde bir cümle bulunmaktadır. Bu ibarenin hemen alt kısmında da sonradan kurşun kalemle yazıldığı anlaşılan Evâ’il 1325 (1907-1908) tarihi vardır. Bu sayfanın sol alt köşesinde 1209 yazılıdır. Defterin ilk sayfasında eşya listelerinin yanında “Kulları tarafından keşf olunan eşya miyânında bazı müsta‘mel eşya dahi bulunmaktadır. Ol bâbda emr-i fermân padişahımız efendimiz hazretlerindedir.” yazmaktadır. Defterin on üçüncü sayfasında da “... keşf etmiş olduğumuz mobilya ve eşya piyasada herkesin alabileceği fi’âtle keşf olunmuştur. Bu keşfden ihtizar olduğumuz halde göstermiş olduğumuz maarif ile daha fevka’l-âde yapmağa hazırım. Ol bâbda fermân padişahımız efendimiz hazretlerindedir.” cümleleri yer almaktadır.

Son sayfada da “Bâ irade-i seniyye dârü’s-sa‘ade ağası devletlü Abdülgani Ağa kulları tarafından tebliğ olunan irade-i seniyye mücebince kullarının bilâ-te’hir keşfine mübâşeret edüp mobilya ve saire eşyanın piyasada herkesin alabileceği bir fi’âtle keşf olunduğu gibi bu keşfden ihtizar olunduğu halde bâlâdaki gösterilen masarıfla bundan daha fevka’l-âde ve daha güzel kurma da yapmağa hazırım. Ol bâbda fermân veliyyün’n-nimetimiz şevketli padişahımız efendimiz hazretlerindedir.” bilgisi yer almaktadır. Bu ifadelerden defterde yer alan eşya ve mobilya listesinin keşif amaçlı olduğu, satın alınanlar olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca yine bu bilgilerden kaydedilen eşyaların piyasada satılan herkesin alabileceği fiyatta olduğu anlaşılmaktadır.

Bu defterlerde adı geçen Fatma Sultanların kimliklerine dair eldeki veriler şu şekildedir: Öncelikle hiçbir defterde Fatma Sultan’ların kimin kızı olduğu belirtilmemiştir. Ancak defterlerin tutulma tarihinden kim oldukları tahmin

---

oluşmaktadır. Bu bölüm 7a sayfasının sonuna kadar sürmektedir. Burada “Sultân-ı müşârün-ileyhânın matbahında istimal olunan evânîdir.” notu yer almaktadır. 7a sayfasında “Sultân-ı müşârün-ileyhânın Gülşen Abad Yalısı’nda alınan mefruşât-ı müsta‘melidir.” yazılmıştır. Hemen iki satır altında “Bâ Fermân-ı Hümayûn Çırağan Yalısı’nda baki kalub alınan köhne mefruşâttır.” bilgisine yer verilmiştir. Aynı sayfanın sonunda “Müteveffa-yı merhûme Ümmü Gülsüm Sultan’ın Eyüb’de Defterdar İskelesi’nde olan yalısından alınan mefruşât-ı müsta‘meledir.” notu vardır. Dolayısıyla bu nottan, Fatma Sultan’a ait olan defterin son sayfalarında Ümmü Gülsüm Sultan’a ait bazı eşyaların kaydının olduğu anlaşılmıştır.

edilebilmektedir. İlk Fatma Sultan'ın II. Mustafa'nın kızı olma ihtimali vardır. Zira II. Mustafa'nın Fatma Sultan adında bir kızı olduğu ve onun da 1699 yılında çok küçük yaşta öldüğü Çağatay Uluçay tarafından belirtilmiştir (Uluçay 1985: 79). Bu çalışmaya kaynaklık eden ikinci Fatma Sultan Patrona Halil İsyanı'yla babası tahttan indirilen, eşi öldürülen III. Ahmed'in kızıdır. Adı geçen Fatma Sultan'ın 17 Recep 1145 (1733) yılında öldüğü belirtilmiştir (Uluçay 1985: 85). Bu tarihin incelediğimiz defterin tarihiyle uyum içinde olduğu görülmüştür.

Son Fatma Sultan'ın da Sultan II. Abdülhamid döneminde evlendirilen V. Murad'ın Resân Hanım'dan doğan kızı olduğu düşünülmektedir. Uluçay 28 (1324 yılında) yaşında muhtemel olarak Refik Bey'le evlendirildiğini yazmıştır (Uluçay, 1985: 170). Dolayısıyla buradaki iki tarihin birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir.

Bu çalışma yapılırken uygulanacak yöntem ve çalışmanın amacı şudur: Öncelikle her üç defter kendi içinde ele alınacaktır. Yani her Fatma Sultan'ın tespit edilen ev içi döşemesi ayrı ayrı anlatılacaktır. Sonrasında 17. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başlarına yaklaşık 200 yıllık bir süreçte ev içi dekorasyonda ne tür bir değişimin yaşandığı karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Yaklaşık 200 yıl içindeki benzerlik ya da farklılıkların tespiti de çalışmanın amacıdır.

## **BATILILAŞMANIN EV İÇİ DÖŞEMEYE ETKİSİ**

Milletlerin millet olmasını sağlayan belirli unsurlar vardır. Bunlardan biri kültürdür. Kültür, yüzyıllar boyu süren bir birikimle oluşur ve o toplumun yaşam şekli ve alışkanlıklarıyla şekil almıştır. Diğer yandan kültür, saf ve katıksız olamaz. Zira karşılaştığı kültürden etkilenir ve karşılaştığı kültürü etkiler. Dolayısıyla kültür unsurları yaşandığı dönemin eğilimini -moda anlayışını- da yansıtır. Osmanlı Devleti, bu bağlamda ilişkide bulunduğu devletlerin bazı unsurlarından etkilenmiştir.

Osmanlı Devleti'nde saray ve çevresinde ev içi döşemede batının etkisinin batı ile ticari ilişkilerinin geliştiği dönemden itibaren var olduğunu söylemek mümkündür. Bu etkileşimi sağlayan ticaretin dışında İstanbul'a gelen yabancı elçiler, göçmenler, bilim



adamları ve sanatçılardır (İrez, 1988: 30). Diğer yandan 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar Venedik Osmanlı Devleti içinde ticaret hacmi en geniş devletti. Osmanlı limanlarına yüklü, işlemeli kadife, züccaciye gibi işlenmiş ürünler geliyordu. 16. yüzyılın son çeyreğinde Fransa, İngiltere ve Hollanda ile de ticari ilişkilerin kurulduğu anlaşılmaktadır (İrez, 1988: 30). Bu ticari ilişkilerin gündelik hayatı ne kadar etkilediği sorgulanabilir. Konuyla ilgili A. Hamdi Tanpınar’ın yorumu ise Haçlı Seferlerinden itibaren batıyla başlayan sıkı münasebete rağmen III. Ahmed dönemine kadar ne örf ve adette ne de sanatta kıymetli bir tesir olmadığı yönündedir (Tanpınar 1982: 39; Turhan, 1987: 135-136). Bununla beraber Tanpınar, 17. yüzyıldan itibaren gözünü batıya çeviren, çocuklarını batıda okutmaya çalışan azınlıkların yurt içinde batı yaşam usulünü taklide başlamalarından bahseder (Tanpınar 1982: 18).<sup>3</sup> Halil İncalcık da batının yaşam tarzının Viyana bozgunuyla alınmaya başladığından söyler (İncalcık, 2009: 426; İncalcık 2010: 245).

Batı tarzı bu malların yanında 1612 yılında Hollanda’dan Compagnie van lackwercken isimli bir kumpanyanın Osmanlı padişahına lake mobilya yolladığı bilinmektedir (İrez 1988: 30-31). Türk evinin kendine özgü bir yapısı vardır (Demirarslan, 2007: 211). Bu dönemde ev içi döşeme ile ilgili Fanny Davis’in tespiti şu şekildedir: 17. yüzyılın sonlarında bir evin eşyası, çoğunlukla divanlar, bir kaç dolap, bir yığın halı ve birkaç parça eşyadan oluşuyordu. Pencereleer cumbalı ve genellikle perdesizdi (Davis, 2005: 227).

Toparlamak gerekirse bahsedilen dönemde Osmanlı Devleti’nde saray ve çevresine<sup>4</sup> Avrupa mobilyaları girse de bunların çok yaygın olmadığı bilinmektedir. Fanny Davis’e göre Osmanlı kadınının tüm gününü geçirdiği odaları az sayıda eşya ile

---

<sup>3</sup> Yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’da bulunan bir gözlemci Bâb-ı Âli tercümanının karısının verdiği yemekte gördükleri konuya örnek teşkil edecek cinstedir ve gördüklerini şöyle anlatır: “Yemek Fransız usulüne göre hazırlanmıştı. Yuvarlak masa, etrafında sandalyeler, kaşıklar, çatalar, kısacası bunları kullanmak alışkanlığından başka başka bir şey eksik değildi... Biz nasıl İngilizlerinkine özel bir ilgi duyuyorsak Rumlar da bizimkine öyle bir ilgi duyuyorlardı.” Baron De Tott, *Türkler 18. Y. Yılda*, Tarihsiz, Tercüman 1001 Temel Eser, No. 89, s. 56.

<sup>4</sup> Burada “saray ve çevresi”nden kasıt, hanedan üyeleri ve üst düzey askeri sınıf üyeleridir. Osmanlı Devleti’nde Saray erkânı ve paşaların batılılaşma konusundaki arzu ve isteklerini gerçekleştirmede istekli olduklarını göstermelerinin bir yolunun da batı tarzı eşyaların kullanılması olduğu vurgulanmıştır.

döşenmişti. Aslında divanlar, yastıklar, mangal ve halılar dışında boş sayılırdı (Davis 2005: 229). Benzer gözlemler 17. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’da bulunan Antoine Galland tarafından da yapılmıştır. Galland’ın sadrazamın elçi kabulünde iç mekânın döşemesine dair gözlemleri şu şekildedir: “Vezir Türk usulünde iki duvarın birleştiği köşeye arkasını dayayarak oturdu. Üzerine oturduğu minder veya şilteler geniş ve yerden az yüksekti. Bunların üzerini Hint usulünde parçalara ayrılmış şekilde çiçekli bir örtü örtmekteydi” (Galland, 1998: 115). Aynı kişinin bir paşanın yattığı yeri tarifi de “Yatağı ancak pamuk bir şilteden ibarettir. Sedir üzerinde değil, aşağıda odanın ortasında yatar.” şeklinde olmuştur (Galland, 1998: 138).

18. yüzyıla gelindiğinde mobilya sahipliğiyle ilgili 17. yüzyıldaki durumun çok değişmediği anlaşılmaktadır. Döneme şahitlik etmiş kişilerin bıraktıklarından batı tarzı mobilyanın çok yaygın olmadığı sezelebilmektedir. 18. yüzyılın ilk yarısında İstanbul ve Edirne’de bulunan Lady Montagu’nun anlattıklarından anlaşıldığı gibi. Edirne’de kethüdanın eşini ziyarete gittiğinde ev sahibinin ve kendisinin oturduğu yeri şu şekilde tarif etmektedir: “Kethüda’nın hanımı dört basamak yüksekliğinde zarif İran halılarıyla müzeyyen bir mindere uzanmış, işlemeli beyaz saten yastıkları dayanmıştı... Bana da yastıklar getirtti.” Lady Montagu mektubunda bu evin eşyalarının çok sade olduğunu da ekler (Montagu 2008: 63,66).

Diğer yandan Avrupa ile kurulan ilişkiler yüzyıllar geçtikçe gelişmiş ve bunun sosyal hayata olan etkisi de artmıştır. Mesela 18. yüzyılın ilk yarısında saray ve çevresinde Fransız bahçeleri ve dekorasyonu, Fransız mobilyası moda olmuştur (Lewis 1970: 47; Tanpınar, 1982: 44-45; Yaşa 2012: 2921; Göçek, 1999: 89). Karen Barkey’e göre 18. yüzyılın ilk yarısındaki bu batı esintisinin elit kesimin lükse ve israfa kaçmasına sebep olmuştur. Barkey bunu elit kesimin güçlerinde ve saygınlıklarında gerçekleşen gerilemenin telafi edilmesi olarak yorumlamıştır (Barkey 2013: 284). Barkey’in de ifade ettiği gibi bu dönemde batıdan etkilenen gruplar saray ve çevresi ile sınırlı kalmıştır. Halkın özellikle İstanbul dışında kalan halkın bu tür batı tarzı tüketime katılımları pek olmamıştır (Orçan, 2014: 56). Daha sonraki dönemlerde de bu konuda saray ve çevresinde batı etkisinin sürdüğü bilinmektedir.

Yaşam tarzı olarak batı etkisinin 19. yüzyılda Osmanlı elit kesiminde önceki yüzyıla göre daha fazla görülmeye başladığı anlaşılmaktadır. III. Selim zamanında Fransız İhtilali'nin ortaya çıkardığı vaziyetler yüzünden İstanbul'da ecnebi nüfusu artmış, bu da örf adette farklılaşmaya sebep olmuştur (Tanpınar, 1982: 59-60). Batı tarzı mobilyalar, II. Mahmud dönemiyle birlikte seçkin evlere girmeye başlamıştır. Bu dönemde perde, lamba ve koltuk gibi batıya özgü eşyaların seçkinlerin evlerinde kullanılmaya başlandığı bilinmektedir (Davis, 2005:230-231).<sup>5</sup> Ancak 1838-39 yıllarında İstanbul'da bulunan Moltke'nin evi tarifinde geleneksel bir tablo çizilmeye devam etmektedir. Moltke'nin gözlemlerine göre “... pencerelerin altında boylu boyunca geniş ve alçak sedirler olur. Yerli dolaplar bulunur. İçlerinde gündüzleri şilte ve yorganlar saklanır. Geceleyin yerdeki zarif hasırların üzerine bunlar serilerek yatak yapılır. Odada ne masa ne sandalye, ayna avize vardır. Zenginlerin ve medeniyete kur yapanların evlerinde adi masa saatleri bulunur.” (Moltke, 1999: 96-97). Daha sonraki aşamada Tanzimat'la birlikte batı tarzı yaşam saray ve çevresinde kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştır (Meriç, 2000: 47). Batı tarzı yaşamın bu dönemde Osmanlı'ya girmesiyle ilgili Abdülkadir Zorlu'nun yorumu, Tanzimat döneminin modern anlamda tüketim kültürünün oluşmaya başladığı ilk evre ve Tanzimat'ın, Osmanlı toplumunda batı gibi yaşama hevesinde olan üst tabakanın kendisini geleneksel toplumsal tabakalardan ayırmak için Batılı ürünleri kullanmaya başladığı bir dönem olduğudur (Zorlu, 2003: 11).

Batı tarzı mobilyanın İstanbul'da saray ve çevresinde moda halini almasında Kırım Savaşı yıllarının çok önemli olduğu bilinmektedir. Çünkü bu savaşta, Osmanlı Devleti Rusya'ya karşı Fransa ve İngiltere ile iş birliği yapmıştır. Enver Ziya Karal'a göre bu, batı ile doğu arasındaki buz duvarının erimesini sağlamış ve alafranga adetler yaygınlaşmıştır. Bu dönemde evlerde koltuk, kanepeler ve masa kullanılmaya başlanmıştır. Ancak eski adetler tamamen terk edilmemiştir. Yerde bağdaş kurarak

---

<sup>5</sup> Mümtaz Turhan şümulü ve cezri kültür değişmelerinin II. Mahmud döneminde başladığını belirtir. Turhan, *a.g.e.*, s. 136.

oturmak, sofrada yemek yemek ancak sofraya çatal bıçağın kabul edilmesi gibi (Karal 1988: 185).

Yukarıdaki bilgileri destekler biçimde Sultan Abdülmecid döneminde İstanbul’da bulunan Gerard De Nerval, Kapalı Çarşı’da gezerken altın, gümüş ve sedef kakmalı mobilyaları gördüğünden bahsetmektedir. Nerval ev içi döşemede bu dönemde Arap üslubundan uzaklaşarak gereksiz abartıdan kaçıldığı ve sade bir tarzın benimsendiği değerlendirmesini yapmıştır (Nerval, 2002: 5,32). Nerval’in Sultan Abdülmecid’in yazlık sarayı ile ilgili gözlemleri şu şekildedir: “Her oda aynı şekilde döşenmiş. Hepsinde bir divan, mum ağacından bir konsol, şöminenin üstüne yerleştirilmiş bir de saat var. Eğer bu mobilyalara bir de karyola eklenseydi insan kendini Parisli bir genç kızın odasında zannedebilirdi. Fakat doğuda karyola vazifesini yalnız divanlar görür” (Nerval, 2002: 74). Bu tarihten sonra batı tarzı mobilyanın saray ve çevresinde daha yoğun bir şekilde kendine yer bulduğu bilinmektedir (Orçan, 2014: 116). Bunu bazı saraylara alınan batı tarzı mobilyalar için tutulan defterlerden de takip etmek mümkündür. Mesela Dolmabahçe Sarayı Arşivi’nde Beylerbeyi Sarayı için alınan eşyaların içinde korniş, sandalye, kanepeler, konsol gibi mobilyaların varlığı tespit edilmiştir (İrez, 1988: 35-36). Bunun gibi Sultan Abdülaziz döneminde Marsilya’dan sekizli ve altılı sandıklı sandalye takımlarının; Londra’dan da bir takım sandalyenin getirildiği bilinmektedir (İrez, 1988: 37). Feryal İrez’in değerli çalışmasından bu tip alımların, sadece saray tarafından değil, üst düzey devlet görevlileri tarafından da yapıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Sadık Paşa’nın mobilya alımına dair Paris’teki Gomidas Panos ile yaptığı yazışma bu konuda örnek verilebilir (İrez, 1988: 37).

Yukarıda anlatılan bilgilerden eski yaşam geleneklerinin sarayda tamamen terk edildiği düşünülmemelidir. Zira sarayda bile eski tarz ev döşemesinin varlığı dönemin tanıklarının bıraktığı anılardan anlaşılmaktadır. Sultan Abdülaziz döneminde sarayda bulunan Leyla Saz Hanım’ın anlattıkları buna örnektir. Bu kişinin Çırağan Sarayı’ndaki “kadın” ve “ikbal” odalarıyla ilgili gözlemleri şu şekildedir:

Odaları Kürt kilimleriyle süslenirdi. Her odada kesinlikle yatak büyüklüğünde alçak bir divan, bunun iki ya da bir ucunda oturacak kişinin omuzları hizasına

gelecek biçimde kenarları yastıklar dayanan dolaplı masalar bulunurdu. Divanların üstünde canfes şilteler olur. Bunlar gündüzleri Türk geleneğine uygun olarak bağdaş kurularak oturulurdu. Geceleriyle ikinci bir şilte konulur bu divanlar yatağa dönüştürülürdü. O dönemlerde yerinden oynatılmayan karyolalar ender bulunurdu. Saray odalarında üstüne oturulmak için yere konan, içleri pamukla dolduruluş dört köşe ya da yuvarlak yastıklar bulunurdu. Küçük çekmeceli masaların üzerlerine aynalar konurdu. (Şair Leyla Saz Hanım, 2010: 27-28)

Leyla Hanım tarafından Abdülmecid'in kızı Fatma Sultan'ın gelin odası şu şekilde anlatılmış:

İçi pamuklu ipek kumaşlardan yapılmış olan duvar kaplamaları göz alıyordu. Bunlar yukarıdan gümüş halkalarla asılmışlardı ve bütün halkalar da saçaklarla çevrelenmişti. Odanın bir yanında taht şeklinde iki koltuk bulunmaktaydı. Bu tahtların arasında da iki ayrı koltuk, uzun bir kanep, birkaç iskemle, bir iki de tabure vardı. Bunların karşısında büyük aynalı bir konsol yerleştirilmişti. (Şair Leyla Saz Hanım, 2010: 151-152).

Leyla Hanım bu odanın ortasında bir masanın olduğunu söylemektedir. Bu odayla ilgili Leyla Hanım son gittiğinde odanın kenarında boş bir karyola gördüğünü eklemektedir. (Şair Leyla Saz Hanım, 2010: 151-152).

19. yüzyılın sonuna gelindiğinde Avrupai mobilyaların kullanılmaya başlaması İstanbul'un elit hanelerinde oldukça yaygındı. Pek çok konakta geleneksel sedirlerin ve yastıkların yerini Avrupai koltuk takımları, yatak odaları almıştı (Yaşar, 2012: 2924). Bir sonraki yüzyıla gelindiğinde de Avrupai ev içi unsurlarının daha da yaygınlaştığını tahmin etmek zor değildir. Mesela II. Abdülhamid'in sürgündeyken kaldığı köşkün içinde olanları kızı Şadiye Osmanoğlu'nun anlatımıyla şöyledir: “Yemek salonunda bir masa ve birkaç sandalye vardı. Odaların bazılarında demirden eski somya ve üzerlerinde içi ot dolu küçük yastıklar vardı.” (Osmanoğlu, 2013: 57).

Sonuç olarak batı tarzı mobilya unsurları 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı sarayına girmiş durumdaydı. Fakat bu eşyalar henüz gündelik hayatla bütünleşmiş değildir. Batı tarzı mobilyanın Osmanlı saray ve çevresinde yaygınlaşması, devletin batılılaşma politikası ve batıyla kurduğu sıkı münasebetle orantılı olmuştur. Bu süreçte anlaşılan o ki ev içi döşemede daha önce kullanılan ana unsurlar olan divanlar, yastıklar, şilteler ve halılar da kullanılmaya devam etmiş, batı tarzı mobilyanın unsurları olan koltuk,

sandalye, masa ve karyolalar da kendilerine yer bulmuştur. Bu değişimi incelediğimiz üç sultana ait defterlerden de izlemek mümkün olmuştur. Çalışmanın diğer kısımlarında bu üç sultanın ayrı ayrı ev içi döşemesine dair izlerin peşinden gidilecektir.

## 17. YÜZYILIN SONUNDA BİR SULTANIN EVİ

İncelediğimiz defterlerden ilkinin sahibi olan Fatma Sultan’ın sarayının 22 odadan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bunlar oda-yı Kâşîli,<sup>6</sup> oda-yı iki sırlı, oda-yı valide sultan, oda-yı der karîb-i câmekân, oda-yı câmekân, oda-yı hazret-i şehriyâri, oda-yı kethüda kadın, oda-yı hazîne-dâr usta, oda-yı ağayân-ı nevbetçiyân, oda-yı ?, oda-yı sagîr ki menâzirîyye mahalle, oda-yı paşa, oda-yı kemanhane, oda-yı baş ağa, oda-yı kahve-i baş ağa, oda-yı baş kapu oğlanı, ikinci oda-yı baş kapu oğlanı, oda-yı ağa-yı ikinci, oda-yı ağa-yı üçüncü, oda-yı kethüda-yı baltacı, oda-yı mülûkân-ı baltacıyân şeklinde isimlendirilmiştir. Bunun dışında berây-ı kasr, berây-ı suffe<sup>7</sup> der karîb-i oda-yı hazîne-dâr ağa, divanhane yanındaki sofadır. Son olarak “Ân-ı bazı muhallefât, ân-ı hane-i hazîne-dâr başı ve mübayât-ı ân-ı bazı kesân” şeklinde alım listelerinin varlığı tespit edilmiştir.

Fatma Sultan’ın bu sarayı için alınan eşyalar incelendiğinde, ev içi döşemede belirli unsurların varlığını tespit etmek mümkündür. Bunlar yerdeki keçe ve kâlîçe; minder, yastık ve mak’adlar<sup>8</sup>; perdeler ve diğer unsurlardır. Bu eşyaların iki yolla temin edildiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki satın alma ve diğeri de muhallefâttır. Zira her bir eşyanın nasıl temin edildiğiyle ilgili not düşünülmüştür. Konu bu eşyalar hakkında detaylı bilgi verilerek devam ettirilebilir.

---

<sup>6</sup> Kâşî: İran’ın Kâşân şehrinde yapılan bir çeşit çini, fayans. İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, 2006, s. 858.

<sup>7</sup> Sofa.

<sup>8</sup> Mak’ad: Oturak, oturacak yer ve minder olarak tanımlanmıştır. Parlatur, *a.g.e.*, s. 1001.

## 1- Keçe ve Kâlîçe

Keçe dokunarak değil döğülme suretiyle yapılan yünden yer döşemesine verilen isimdir.<sup>9</sup> Kâlîçe ise halı seccade, küçük halı olarak tanımlanmıştır.<sup>10</sup> Yer döşemesi olarak iç mekânda rastlanılan keçe ve kâlîçelere Fatma Sultan’ın eşya listesinde sıkça rastlanılmıştır.

İncelenen defterin hemen hemen her sayfasında rastlanılan keçe kayıtlarından bunların ebat ve çeşitleriyle ilgili bilgi edinilebilmektedir. Mesela keçe ile ilgili kayıtlarda, çok azı “keçe” olarak kaydedilmiştir. Bunun yanında diğer kayıtlarda “Acem” ve “Selanik” keçelerinin gerek satın alınarak gerekse muhallefâttan temin edildiği anlaşılmaktadır. Kâşîli<sup>11</sup> odaya alınan keçeyle ilgili ise “Kiçe-i Acem-i kadife” kaydından bunun farklı bir özelliğinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu kayıtlarda alınan eşyanın değeriyle ilgili kayıt bulunmamakla beraber, adetiyle ilgili bilgi vardır. Mesela valide sultan odasına iki adet Acem keçesinin alındığı anlaşılmaktadır. Hazret-i şehriyârînin odasına da üç adet Acem keçesi alınmıştır. Keçelerin ebatlarıyla ilgili de zaman zaman bilgiye rastlanılmaktadır. Mesela camekânlı odaya bir kebir keçe, bir de orta Selanik keçesi alındığı bilgisi yapılan incelemede tespit edilmiştir.<sup>12</sup>

Bir diğer döşeme türü olan kâlîçe ile ilgili iki kayda rastlanmıştır. Bunlardan ilki kasr için alınan eşyaların içindedir. Bu mekân için “Kâlîçe-i Acem”in alındığı anlaşılmaktadır. Diğer kayıttan da kâlîçenin hangi oda için olduğu belirtilmemekle birlikte türünün ilk kayıttakiyle aynı olduğu anlaşılmaktadır.

---

<sup>9</sup> Parlatır, *a.g.e.*, s. 872.

<sup>10</sup> Parlatır, *a.g.e.*, s. 828.

<sup>11</sup> Kâşi: İran’ın Kâşân şehrinde yapılan bir çeşit çini, fayans. Parlatır, *a.g.e.*, s. 858.

<sup>12</sup> Keçe kullanım yeriyle ilgili farklı kayıtlara da rastlanmıştır. Keçe-i kapu perdesi, keçe-i ocak yaşmağı, hamam kapılarına kırmızı keçe gibi. bkz. KK.D 7120, s. 7.

## 2- Minder, Yastık ve Mak’ad

Bu grupta bulunan eşyalar içine yün, pamuk, keçe hatta bazen kuru ot doldurulup üzerine oturlan, yatarken kullanılan türlerdir. Hatta bir odanın içini dolduran ana unsurlardan biri olma özelliği taşırlar.

Oturacak yer, bir tür minder olarak tanımlanan mak’ad, anlaşılan o ki, Fatma Sultan’ın sarayının vazgeçilmezleri arasındadır. Bu eşya ile ilgili tespit edilen veriler, mak’adlarda kullanılan kumaş, model ve renkleriyle ilgili bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Mesela Kâşîli odaya alınan mak’ad sarı mütallâ?<sup>13</sup> kadife olarak tanımlanmıştır.<sup>14</sup> Valide Sultan’ın odasına alınan ise “mütellâ Hatayî” olarak kaydedilmiştir. Mak’ad la ilgili sıkça rastlanan bir başka tür de Lonrata mak’adlardır. Bu mak’adların ithal mal olup olmadığı net olarak belirtilmese de bu ihtimalin varlığından bahsedilebilir. Londrata mak’adların ebat ve renkleriyle ilgili de bilgi elde edilmiştir. Mesela sofaya, kethüda kadının odasına ve camekânlı odaya alınan mak’adların rengi kırmızı; mülukân-ı baltacıyânın odasına alınanın rengi mavi ve münakkaş olarak tanımlanmıştır. Zaman zaman mak’adlarda kullanılan kumaş türü ile ilgili de bilgilere rastlanmıştır. Mesela mahalle manzaralı küçük odaya, paşa odasına, kemânthane odasına alınan mak’adlar “londrata çuka” olarak tanımlanmıştır.<sup>15</sup> Bu eşyanın belirli bir boyutu olmalı ki çoğu zaman ebatla ilgili bilgi bulunmazken, bazen “küçük mak’ad” şeklinde tanımlamalara rastlanmıştır.

Minder, içi pamuk, yün gibi malzemelerle doldurulmuş üzerine oturmak için yere serilen ve yatacak yer olarak kullanılan bir eşyadır. Bu türe tıpkı yastık gibi Fatma Sultan’ın her odasında rastlamak mümkündür. Bu eşyaya dair kayıtlar genellikle sadece “minder” şeklindeyken üç kayıta da yapıldığı malzeme ve rengiyle ilgili bilgi verilmiştir. Mesela Kâşîli, camekânlı ve iki sırlı odalara alınanlar “gulafı kırmızı Tokad beziyle memlû altı minder” şeklinde tanımlanmıştır.

---

<sup>13</sup> مٲٲٲٲ

<sup>14</sup> Molla mak’ad ile ilgili başka örneklere Fatma Sultan’ın sarayında rastlanmıştır. Mesela camekânlı oda için alınan kadifesi haznedârbaşı tarafından’ notu düşülen ‘molla kadife mak’ad’ gibi.

<sup>15</sup> Çuka, çuha yün kumaş için kullanılan tabirdir. Parlatır, *a.g.e.*, s. 305.



Fatma Sultan’ın evinde en çok rastlanan eşya çeşidi de yastıklardır. Hem yatarken hem de günlük hayatta yaslanma ve süs amaçlı kullanılan yastıklara dair bilgiler de diğerlerine nazaran daha detaylıdır. Yapılan incelemede yastıkların şekliyle ilgili detaylı bilgi verilmesi de türleriyle ilgili kayıtlar mevcuttur. “Bursa’nın kırmızı kadife ve döşeme yastığı, Bursa’nın altınlı mermeri nakışlı kadife yastığı, sade Bursa yastığı, Bursa’nın telli demlice kadife yastığı, altunlu Bursa’nın kadife yastığı, Telli Venedik yastığı ve Venedik kadifesi yastığı” gibi. Bunun dışında yastığın kumaşıyla ilgili “kadife yastık, beyaz diba yastık, kırmızı hatayî yastık, sade, diba, telli yastık, çuka yastık, beyaz telli Acem yastık” gibi.

### 3- Perdeler ve Diğer Unsurlar

Fatma Sultan’ın sade evinin içini dolduran eşyalardan bir diğeri perdelerdir. Anlaşılan o ki perdeler pencere ve kapıyı örtmek için olmak üzere iki amaca hizmet etmekteydi. Pencere perdelerinin ise Londra’dan ithal çuka kumaşlardan yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu perdelerle dair elde edilen kayıtlar genellikle Londra’nın çuka perdesi şeklindedir. Bunlar genellikle kırmızı çukadır fakat bir kayıta “perde yeşil Londrata çuka”<sup>16</sup> notu düşülmüştür. Kâşîli odaya alınan perde için ise “Londrata çuka tül perde” kaydı yer almaktadır. Fatma Sultan’a ait dördüncü sayfada da “Camlı köşk için münakkaş perde” kaydı tespit edilmiştir. Yapılan incelemede Fatma Sultan’ın kapıları için ise abadan yapılan, çoğu zaman nakışlı kapı perdeleri kullanılmıştır. Bazen de Londrata çuka kapu perdesi kayıtlarına rastlanmıştır.

Fatma Sultan’ın sarayı için temin edilen ana unsurlar yukarıda sayılan eşyalardır. Bunların dışında ocak önünde nihâlî,<sup>17</sup> ocak yaşmağı, seccade, Cezayir yan, pamuk ve yapağı gibi bazı eşyalara rastlanmıştır.

---

<sup>16</sup> KK.D 7120, s. 6.

<sup>17</sup>Nihâlinin halı, kilim ve softaya konan tencere, tava altlığı anlamları vardır. Parlatır, *a.g.e.*, s. 1297. İlhan Ayverdi ise “sofra altlığı” olarak tanımlamıştır. İlhan Ayverdi, *Büyük Misalli Türkçe Sözlük*, İstanbul, 2010, s. 932. Bizim taradığımız defterde sürekli “ocak önünde nihâlî” şeklinde tanımlandığı için hangi anlamda kullanıldığı tam tespit edilememiştir.

## LALE DEVRİNDE BİR SULTAN VE EVİNE DAİR İZLER

Bu çalışmaya kaynaklık eden diğer defter, yukarıda da işaret edildiği gibi Lale Devri'nin sultanı Fatma Sultan'ındır. Fatma Sultan'ın ev içi döşemeye dair eşyaları, dört ve beşinci sayfalarda yer almaktadır. Tespit edilen eşyaların da belirli unsurlar üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir.<sup>18</sup> Bu bakımdan iki Fatma Sultan'ın da ev içi döşemelerinin birbiriyle benzer olduğu söylenebilir.

### 1- Yastık, Mak'ad ve Minderler

Konuya Fatma Sultan'ın eşyaları arasında rastlanan yastık ve minderlerin anlatımıyla başlanabilir. Defterin 4b sayfasında rastlanan kayıtlara göre Fatma Sultan'ın kırk sekiz tane kadife üzere sırma işleme yastığı, on iki tane atlas üzere sırma işleme yastığı, on tane çuka üzere camca sırma işleme yastığı ve on iki adet sırma işleme yüz yastığı bulunmaktaydı. Burada dikkati çeken husus, Fatma Sultan'ın yastıklarının çokluğudur. Mindere dair kayıtlara gelince de 4b ve 5b sayfalarında üç veriye rastlanmıştır. Bunlar da altı adet atlas üzere sırma işleme minder yüzü, bir adet kuş tüyü memlû<sup>19</sup> sandal yüzü minder ve atmış beş adet pembe memlû minderdir. Bu bölüme yün döşek ve ot minder üzerine yapılan pamukla dolmuş hafif ve yumuşak döşeme anlamına gelen pembeden yani pamuktan yapılan otuz şilte de eklenmelidir.

Ev içi döşemede önemli yeri olduğu anlaşılan mak'adlara bu defterde de rastlanmıştır. 4b ve 5a sayfalarında rastlanan verilerde yirmi altı Sakızî ve Bağdadî ve Mardinkârî mak'ad; yirmi dört kenarları telli kadife müsta'mel mak'ad ve on iki müsta'mel basma ve sade çuka mak'ad kayıtları tespit edilmiştir. Bunun dışında ikişer üçer adet atlas üzere sırma işleme mak'ad, ser-â-ser üzere sırma işleme mak'ad, kadife üzere sırma işleme mak'ad, hare üzere sırma işleme mak'ad, çuka üzere câ-be-câ sırmalı mak'ad, çiçekli hare mak'ad ve Nemçe dibası mak'ad kayıtları da mevcuttur.

---

<sup>18</sup>Belirtmeli ki, Fatma Sultan'ın eşyalarının sadece bu defterdekilerle sınırlı olmadığı, ona ait başka defterlerin de olduğu bilinmektedir. Bkz. Selim Karahasanoğlu, ‘Osmanlı Uygulamasında Müsadere: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya Ait Muhallefat Zabtı Örneği’, *1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Nevşehir, 2011, c. 7, s. 184.

<sup>19</sup> Dolu, doldurulmuş. Parlatır, *a.g.e.*, s. 1050.

## 2- Keçe, Kâlîçeler ve Nihâlî

Fatma Sultan'ın eşyaları içinde yer döşemesinde diğer Fatma Sultan'da olduğu gibi keçe, kâlîçe ve nihâlîlerin kullanıldığı anlaşılmıştır. Nihâlîlerle ilgili 4b ve 5a sayfalarında bulunan kayıtlar, kenarları sırma işleme çuka nihâlî, ser-â-pâ sırma işleme çuka nihâlî, elvan çuka nihâlî ve siyah çuka üzere dikme sırma dallı nihâlî şeklindedir. Bunun dışında bir de farklı bir işlevde kullanıldığı anlaşılan müsta'mel yemek nihâlîsi kaydına rastlanmıştır. Diğer yandan Fatma Sultan'ın eşyaları arasında iki farklı kayıta belirtmek üzere toplam 32 sekiz adet Acem kâlîçesi olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Son olarak yine 5a sayfasında yirmi dört müsta'mel Selanik keçesi kaydına rastlanmıştır ki, bu kaydın yanında on üç parça ve yarım notu bulunmaktadır. Son olarak bir adet de bir tür yer yaygısı olduğu düşünülen Bağdadî orta kaydına rastlanmıştır.

## 3- Perde ve Diğer Unsurlar

Buraya kadar anlatılan bölümlerde görüldüğü üzere Lale Devri'nin sultanı Fatma Sultan'ın çok sade bir ev döşemesi bulunmaktaydı. Bu sadelik, evin ana unsurlarından biri olan perdelerde de hissedilmektedir. Fatma Sultan'ın eşyaları arasında sıkça yer alan bir diğer eşya türü perdedir. Örtü ile ilgili tespit edilen veriler yine 4b ve 5a sayfalarında bulunmaktadır. Yukarıda belirtilen sayfalarda yer alan kayıtlar, perdelerin kumaş türü olarak çok farklı çeşitlerinin olduğunu göstermektedir. Atlas üzere sırma işleme perde, telli Hatayî ve diba mahlût müsta'mel perde, Mardinkârî ve Sakızkârî müsta'mel perde sade Hatayî müsta'mel perde, müsta'mel ser-â-ser perde, müsta'mel düz kadife perde, müsta'mel elvan çuka perde, diba ve düz hatayî mahlût müsta'mel perde, müsta'mel ser-â-ser ve kadife perde, telli hatayî müsta'mel perde, atlas ve telli kadife mahlut müsta'mel perde, müsta'mel telli kadife perde gibi. Perde ile ilgili Fatma Sultan'ın eşyaları içinde kullanım alanı açısından farklı olarak altı adet çuka üzere sırma işleme kapı perdesi kaydına rastlanmıştır. Bir başka kayıta da yirmi üç adet çuka kapı perdesi bilgisi mevcuttur.

Perdelerin dışında Fatma Sultan’ın ev içinde çeşitli amaçlarla kullandığını düşündüğümüz örtüler vardır. Bunlar, atlas üzere sırma işleme kahve örtüsü, atlas üzere sırma işleme tepsi örtüsü ve kadife üzere sırma işleme iskemle örtüsü olarak tanımlanmıştır. Bunun dışında yine adı geçen sayfalarda bir tür örtü olarak tanımlanan “pûşîde”lere<sup>20</sup> rastlanmıştır. Bu örtünün çeşitleri arasında ise canfes, çekme, telli Hatayî, kılabdân işleme sandal, sade üzere işleme, alaca, telli keremsud<sup>21</sup> ve sandal pûşîde vardır.

## 20. YÜZYILIN BAŞLARINDA BİR SULTAN VE EVİ

Son olarak incelenen bu defter 20. yüzyılın başında hazırlanan bir sultanın gelin evine aittir. Devlet çeşitli sebeplerden bir yüzyıl önceden beri batı ile sıkı ilişki kurmuş ve batı kültürü Osmanlı toplumunda bahsedilen dönemde etkisini iyiden iyiye göstermiştir. Bu etkiyi bahsedilen dönemde Fatma Sultan’ın evinde hissetmek tabiidir. Yapılan incelemede görülmüştür ki, Fatma Sultan’ın köşkü gelin odası, gelinlik yatak odası, diğer bir ufak oda, diğer bir büyük oda, üst katta salon, bir nevâlet odası, iki hasırlı oda, bahçedeki köşkte oda, sofa-ı hasırlı, kalfa daireleri, köşkün sofaları, selamlıkta damat-ı hazretleri şehriyârîye mahsus oda, bir ara yol, merdiven başında yarım farbalı üç pencere ve on iki farklı diğer oda bölmelerinden oluşmaktadır.

Defterde belirtildiğine göre alınan eşyalar piyasa fiyatları üzerinden alınmıştır. Defterde eğer beğenilmeyen bir durum olursa yeni bir keşfin yapılabileceği belirtilmiştir(Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 14). Yapılan incelemede alınan eşyaların genellikle hangi odaya alındığı belirtilmeden toplu bir liste olarak kaydedildiği görülmüştür. On dört sayfalık defterde bir hayli eşyanın varlığı da dikkat çekmektedir.

---

<sup>20</sup> Örtü. Parlatur, *a.g.e.*, s. 1374

<sup>21</sup> Bir tür ipekli kumaş. Parlatur, *a.g.e.*, s. 884.

## 1- Koltuk Sandalye ve Masalar

Fatma Sultan’ın iki katlı köşkünde hakim unsurlardan birinin bu grupta sayılan mobilyalar olduğu görülmüştür. Kayıtlar genellikle mobilyanın adedi ve fiyatı belirtilerek tutulmuştur. Bunun yanında bazı mobilyaların da takım olarak alındığı düşünülmektedir. Mesela koltuk, kanepeler ve sandalye ve yatak odasına kaydının altında yer alan bir kanepeler, iki koltuk ve iki sandalye 2.600 kuruş kaydı gibi. Bu şekilde yaklaşık on beş adet farklı fiyatta üçlü takımın olduğu anlaşılmaktadır. Takımlarda bazen sandalye sayısı değişmiştir. Ama hiçbir grupta bu takımın şekli ve rengiyle ilgili tanımlamada bulunulmamıştır.

Burada ele alınabilecek bir başka obje neredeyse her sayfada birden fazla kaydı bulunan ve toplamda metrelerce alındığı tespit edilen kanepelerdir. Kayıtlarda bu kanepelerin şekli ve rengiyle ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir. Sadece 8 kuruştan 20 metre kanepeler kaydı olduğu gibi kaç metre olduğu, metre ve toplam fiyatına dair bilgiler mevcuttur (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 7).

Diğer yandan bazı sandalyelerin “fantaziye sandalye” şeklinde kaydedildiği görülmüştür (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 6). Bir de genel olarak ikili ve toplam kırk kuruşa kaydedilen sigara iskemlelerinden bahsedilebilir. Bu iskemlelerden Fatma Sultan’ın evinde yaklaşık on çift bulunmaktadır. Son olarak Fatma Sultan’ın eşyalarının içinde adedinin 3 kuruş olduğu anlaşılan 12 adet hasır sandalye kaydı mevcuttur (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 12). İncelenen defterde, tespit edilen bir diğer eşya da 150 kuruşa dört sandalye ile fiyatlandırılan “köşe”dir (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 7). Bu eşyanın şekli ile ilgili bir açıklama bulunmamakla beraber isimlendirmesinden odanın köşesine yerleştirilen bir tür olduğu varsayılabilir.

Ev döşemesinde kullanılan mobilyalardan bir diğeri masalardır. Yemek yeme kültüründeki değişimin önemli göstergesi olan masalar, 20. yüzyılın başlarında çoktan üst düzey kişilerin ve zenginlerin evlerini doldurmaya başlamıştı. Fatma Sultan’ın masalarına dair elde edilen veriler şöyledir: Sultanın fiyatları 500, 540, 700 ve 1200

kuruş arasında değişen 4 adet orta masası vardır (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 1-9). Bir kayıta da orta masanın yaldızlı olduğu kaydı düşülmüştür. Bu yaldızlı masalardan üç tane olduğu ve toplam fiyatının da 2500 kuruş olduğu belirtilmiştir (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 3). Ayrıca 1000 kuruşa bir adet Edirne masa ve tanesi 10 ve 100 kuruş olan iki tahta masa kayıtları da tespit edilmiştir.

Osmanlı toplumunda ev içi döşemede yaşanan dönüşümü en iyi gösteren unsurlardan biri de karyolalardır. Karyolaya dair kayıtlar yatak odası diye belirtilen kısımda bulunmaktadır. Karyolanın bir tanesi yaklaşık 10.000 kuruş değer biçilen bir grup eşyanın içinde kaydedilmiştir. Bir diğer karyola da yine aynı sayfada 2500 kuruş değerle kaydedilmiştir. Bir diğer kayıta da Fatma Sultan’ın evine 840 kuruş değerinde yedi adet demir karyola alındığı bilgisine rastlanmıştır (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 2,9).


Ev içi mobilyaların içinde ele alınabilecek diğer unsurlar ise şunlardır: Fatma Sultan’ın yatak odasında yer alan bir adet esvab dolabı, beraber kaydedilen ayna ve konsollar<sup>22</sup>, çekmehaneler, 8000 kuruş değerinde bir adet gelin kanepesi ve etejer. (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 2,6,9,11)

## 2- Halılar

20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde ev içi döşemede yaşanan değişimin diğer unsuru yer döşemesi olan halılardır. Fatma Sultan’ın defteri incelendiğinde görülmüştür ki yer döşemesinde daha önceki yüzyıllarda ağırlıklı olarak kullanılan keçelerin yerini halılar almıştır. Fatma Sultan’ın halıları ve menşeleri ile ilgili diğer eşyalara göre daha çok bilgi mevcuttur. Mesela 1400 ve 1600 kuruşluk bir adet Hereke dokuması oda halısı, bir adet 1300 kuruşluk oda halısı takımı, çeşitli fiyatlarda beş altı adet Frenk halısı, 300 kuruşluk İslampa Halı,<sup>23</sup> fiyatları 250 ve 2300 kuruşluk kadifeli iki adet Avrupa halısı kayıtlarından evini süsleyen halıların pek çoğunun Avrupa menşeli

---

<sup>22</sup> Ayna ve konsollar genellikle beraber kaydedilmiştir. Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 9-10.

<sup>23</sup> 

olduğu anlaşılmaktadır. Halı ile ilgili son olarak “tekmil daireye 500 metre yol halısı 5000 kuruş” kaydına rastlanmıştır ki, bu halının koridor halısı olduğu anlaşılmaktadır. Bir de bahçedeki köşkteki ufak odaya 250 kuruş değerinde renk halısı alındığı bilgisi vardır (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 2,3,5,6,9).

Yer döşemesiyle ilgili rastlanılan bir diğer eşya da hasırdır. Zira Fatma Sultan’ın evinde bir hasırlı odadan bahsedildiği gibi “Umum daireye hasır 5000” kaydından sarayda hasırın kullanıldığı anlaşılmaktadır (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s.12).

### **3- Perde ve Örtüler**

Fatma Sultan’ın çeyiz defteri incelendiğinde ev içi döşemede ana unsurlardan birinin de perdeler ve perdelerle ait objelerin olduğu görülmüştür. Fatma Sultan’ın evi çok pencereli olmalı ki, metrelerce perde ve tül alınmıştır. Korniş, perde kolu ve perde saçağı gibi parçalar metre ve adet hesabı ile kaydedilmiştir.

Tül perdelerle ilgili renk ve menşei ile ilgili bilgi verilmemeler beraber, kaç metre tül alındığı her defasında kaydedilmiştir. Anlaşılan o ki, genellikle bir metre tülün fiyatı üç kuruştur. Fatma Sultan’ın evine toplamda yaklaşık 150 metre tülün alınmıştır. Bir kayıta yer alan üç pencereli odaya alınan önlü kumaştan perde kaydından perde için tülün dışında kumaşların da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte perdelerde ayrıca saçakların olduğu anlaşılmaktadır. Tıpkı tüller gibi perde saçaklarının da metrelerce alınmıştır. Perde saçaklarının metresinin de genellikle iki kuruş bazen de dört kuruş olduğu anlaşılmıştır(Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 9-13).

Perde ile birlikte kullanılan iki aksesuar daha tespit edilmiştir. Bunlardan biri kornişlerdir. Hemen hemen her sayfada yer alan kornişlere dair veriler sayı ve fiyata dair bilgi sunmaktadır. Kornişlerin fiyatları genellikle sekiz ile otuz kuruş arasında değişmektedir. Ancak tanesi yüz kuruşa da kornişin alındığı görülmüştür ki bundan Fatma Sultan’ın evine beş adet alınmıştır. Yine tanesi 130 kuruş olan kornişten de altı adet alınmıştır (Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57, s. 2-3). İkinci aksesuar da

perde kollarıdır. Şekli ile ilgili bilgi verilmeyen bu objenin fiyatının beş ve yirmi iki kuruş arasında değişmektedir.

#### **4- Diğer Eşyalar**

Fatma Sultan'ın evinin içine eşyaları aracılığıyla bir göz gezdirildiğinde yukarıda sayılan ana unsurların yanında metrelerce alınan kumaşlar dikkati çekmektedir. “Keten, mai çiçekli, önlü, Hereke kumaş, kılabledanlı Kırım ve kırmızı kumaş” bu eşya türü ile ilgili tespit edilebilen detaylardır.

Kumaş çeşitlerinin dışında seccade, panel, duvar kolu, çiçeklik ve vazolar, tuvalet aynası, pervane, lake yaldızlı, gelinlik sırma işlemeli yorgan, saat, çeşitli şekillerde lambalar, gümüşlü çekmece, havluluk, peşkirlik, avize, çiçeklikli duvar aynası, dirgi ve camlı lüks Fatma Sultan'ın evini süslemek ve hayatını kolaylaştırmak için satın alınan parçalardır.

#### **Sonuç**

Bu çalışmada üç farklı dönemde üç farklı sultanın hayatına göz gezdirilmiştir. İncelenen verilerden hareketle tespit edilen eşyaların sultanların evini tam olarak yansıttığı iddia edilemese de genel görünüm hakkında fikir sahibi olunabilmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki elde edilen veriler bugüne kadar yapılan çalışmalar ve dönemin gözlemcilerinin aktardıkları ile uyumludur.

Elde edilen veriler birbiriyle karşılaştırıldığında 17. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başına ev içi döşemesinde büyük bir değişimin yaşandığı anlaşılmaktadır. Burada ilk iki Fatma Sultan'ın ev içi döşemelerinin birbirleriyle çok benzer olduğu görülmüştür. Bu Fatma sultanların evine girdiğinizde yerde keçe ve kalıçelerin üzerinde yürürken oturmak için duvar kenarına yerleştirilen minder, yastık ve mak'adlar konulmuştur. Pencerelerde de perdelerin varlığı dikkat çekmektedir. Diğer yandan kullanılan örtüler nitelikleri farklı olabilse de her dönemde önemini korumuş



görülmektedir. Bunu Lale Devri’nde ve 20. yüzyılın başına ait verileri bulunan Fatma Sultan’ın eşyaları içinde bulunan iskemle için de söylemek mümkündür.

20. Yüzyılın başlarında yaşayan Fatma Sultan’ın da evinde bambaşka bir görüntü mevcuttur. Pencerelerdeki perdelerin varlığı önceki dönemle aynı olmakla beraber artık daha süslü oldukları söylenebilir. Yerlerde yaygılar mevcuttur fakat kalıçelerin yerini halılar almış görünmektedir. Oturulacak yer olarak mak’ad ve minderlerin yerini kanepeler ve sandalyeler almış durumdadır. Yemek yeme alışkanlığında da farklılık olmuş görünmektedir. Zira masaların varlığı dikkat çekmektedir. Yatarken de ortaya minderlerin serilip yatılması durumu yerini sabit duran karyolalara bırakmış görünmektedir. Ev içi döşemelerde kullanılan saçak ve tüller de evin süsüne verilen önemi göstermektedir. Diğer yandan avizeler 20. yüzyılın başlarında şamdanların yerini almış görünmektedir.

20. yüzyılın başlarında saray ve çevresinde batı etkisinin iyiden iyiye hissedildiği görülmektedir. Hem de belgede ifade edilen piyasa fiyatları üzerinden alımın yapılması bu tarzın yaygınlaştığına da işaret etmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki, Osmanlı Devleti’nde başlayan batılılaşma, ev içi döşemede de hayat bulmuştur.

## KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tasnif Kodu Y.PRK.HH, Dosya no 38, Gömlek no 57.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Fon Kodu TS.MA.d., Gömlek no 2211.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, KK.d.7120.

AYVERDİ, İlhan (2010). *Büyük Misalli Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

BARKEY, Karen ( 2013). *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Versus Yayınevi.

BARON De Tott (Tarihsiz). *Türkler 18. y. yılda*, Tercüman 1001 Temel Eser, No 89, Tercüman Gazetesi Yayınevi.

DAVİS, Fanny (2005). *Osmanlı Hanımı*, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: YKY.

DEMİRARSLAN, Deniz (2007). “Batılılaşma Sürecinde Türk Barınma Kültüründeki Değişim ve Konuttaki Yansımaları”, 38. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 10-15 Eylül: Ankara.

GALLAND, Antoine (1998). *İstanbul'a Ait Günlük Anılar (1672-73)*, Çev. Nahid Sırrı Örik, Cilt II. Ankara: TTK.

GÖÇEK, Fatma Müge (1999). *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü*, Ankara: Ayraç Yayınları.

İNALCIK, Halil (2009). “Osmanlılarda Batıdan Kültür Aktarması”, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul.

İNALCIK, Halil (2010). *Osmanlılar Fütühat, İmparatorluk, Avrupa İle İlişkiler*, İstanbul, İmge Kitabevi.

İREZ, Feryal (1988). *XIX. Yüzyıl Osmanlı Saray Mobilyası*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

KARAHASANOĞLU, Selim (2011). “Osmanlı Uygulamasında Müsadere: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya Ait Muhallefat Zabtı Örneği”, *1. Uluslararası Nevşehir Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri*, Nevşehir, Cilt 7.

KARAL, Enver Ziya (1988). *Osmanlı Tarihi*, Cilt VII, Ankara: TTK.

LEWİS, Bernard (1970). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: YKY.

MERİÇ, Nevin (2000). *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi*, İstanbul: Kaknüs Yayınevi .

MOLTKE, Helmuth Von (1999). *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

MONTAGU, Laydy (2008). *Şark Mektupları*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık.

NERVAL, Gerard De (2002). *Doğuya Seyahat*, Çev. Muharrem Taşçıoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayıncılık.

ORÇAN, Mustafa (2014). *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, Ankara: Harf Yayınları.

OSMANOĞLU, Şadiye (2013). *Hayatımın Acı Tatlı Günleri*, İstanbul, Bedir Yayınevi.

PARLATIR, İsmail (2006). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Yargı Yayınevi.

SAZ, Şair Leyla Hanım ( 2010). *Anılar 19. Yüzyılda Saray Haremi*, İstanbul.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1982). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

YAŞAR, Tunç Fatma, (2012). “Geç Dönem Osmanlı Âdâb-ı Muâşeret Kitaplarında Hane Tanzime ve Salon Adabı”, *Turkish Studies*, Volume 714.

TURHAN, Mümtaz (1987). *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

ULUÇAY, M. Çağatay (1985). *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara: TTK.

ZORLU, Abdülkadir (2003). “Batılı Bir Yaşam Tarzı Olarak Tüketim: Türkiye’de Tüketim Ürünlerinin ve Kültürünün Tarihsel Gelişimi”, *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar Dergisi (e dergi)*, Sayı 17.

Makale Geliş | Received: 15.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 20.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418504

**Neşe HARBALIOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni., Fen-Edebiyat Fak., Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Böl., Nevşehir-Türkiye  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Uni., Fac. of Sc. and Let., Contemporary Turkish Dialects and Literature Dep., Nevşehir-Turkey  
ORCID: 0000-0003-0807-4592  
nese80nese@gmail.com

## Uygur Atasözlerinde Ölüm ile İlgili Sözcükler Üzerine

### Öz

Kültürel aktarımın gerçekleşmesinde, bilgi ve deneyimlerin paylaşılmasında önemli bir yeri olan atasözleri, deneyimlere ve gözlemlere dayalı düşüncelerden doğmuştur. Toplumsal yaşantı içinde önemli bir yer edinen tüm varlıklar ve olaylar, atasözlerinde kendine bir yer bulur. Bu bağlamda ölüm de Uygur atasözlerinde kendine yer bulmuştur. Ölüm ile ilgili sözcükleri ölen kişi için kullanılan sözcükler, ölüm ile ilgili eylemler, ölüm zamanı ile ilgili sözcükler, ölünün gömülmesi ile ilgili sözcükler ve ölüm sonrası hayat ile ilgili sözcükler şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Uygur atasözlerinde ölüm ile ilgili pek çok sözcük kullanılmaktadır. Ölüm ile ilgili sözcükler, ölümün Uygur toplumunun gözlemlerinde ne kadar yer edindiğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda onların ölüm ile ilgili dünya görüşünü de yansıtır.

**Anahtar Kelimeler:** Uygurlar, Yeni Uygur Türkçesi, Atasözü, Ölüm.

## On Words Related to Death in Uighur Proverbs

### Abstract

The proverbs, which have an important place in the realization of cultural transfer and sharing knowledge and experiences, were born of thoughts based on experiences and observations. All beings and events that have an important place in social life, find a place in proverbs. Death in this context also found its place in Uighur proverbs. Death-related words can be categorized as words used for the deceased person, verbs related to death, words related to death time, words related to the burying of dead, and words related to life after death. Many words related to death are used in Uighur proverbs. Death-related words do not only indicate how much the death took place in the observations of the Uighur community, but also reflect their worldview of death.

**Keywords:** Uighurs, New Uighur Turkish, Proverb, Death.

## Giriş

Dil, bir ulusun bireylerinin anlaşmasında, o ulusu ulus yapan özelliklerin oluşmasında önemli görevler üstlenen, yapıcı ve yaratıcı bir varlıktır (Dilçin 1983: 22). Bir ulusun kendi tarihi ile paralel yürüdüğü ve sürekli geliştiği sosyolojik karakterli ve ulusal mensubiyetinin temel taşı kabul edilen canlı kültürel anıttır (Altaylı 2010: 125).

Canlı bir varlık olması nedeniyle dil, tarihî süreç içerisinde türlü etkenlerle birtakım değişimler ve gelişmeler gösterir. Bir dilin, doğal olarak ses, anlam, yapı ve sözdizimi açısından uğradığı değişimler, kuralları ve koşulları sınırlı bir evrimle olur (Dilçin 1983: 22; Özkırımlı 1994: 17, 18). Her dilin kendine özgü kuralları vardır ve bu kuralları çerçevesinde zaman içinde değişir ve gelişir (Özkırımlı 1994: 17, 18). Dillerin kural sistemleri, zaman içinde var oluşları ve form çokluğu ile açık bir şekilde şahsi ruhun alanı dışına uzanır. Onlar kültüre aittir (Wein 1959: 42).

Dil, insanın oluşturduğu bir dünyadır ve bu dünya, insan ile evren arasında bulunur. İnsanın başkaları ile anlaşmasının yarar ve zorunluluğu, insanın biyolojik varlığının temel ihtiyaç ve isteklerinde temellenir (Wein 1959: 42). İnsan için gerçekte öteki insana ulaşmanın, ona bildiri aktarmanın ve ondan bildiri almanın aracısıdır (Benveniste 1995: 164). Dil, insanın kültür varlığının temel taşıdır (Wein 1959: 42).

Bir dilin sözvarlığı içinde yer alan atasözleri bir toplumun bilgeliğini, dünya görüşünü, deneyimlerini ve anlatım gücünü yansıtan, yüzyıllarca yaşayabilen sözlerdir (Aksan 2004: 33; Doğan 2009: 87). Nesilden nesile aktararak günümüze kadar ulaşan atasözleri, daha önceki kuşakların yargılarını ve gözlemlerini genellikle dilsel bir imge şeklinde, yol gösterici birer kural olarak sunarlar (Sağlam 2001: 46).

Atasözleri, toplumsal yaşantı içindeki bireylerin uymaları beklenen bir genel kural ya da bir düstur niteliğindedir. Bu nedenle de atasözleri, milletlerin karakterlerini, hayat karşısındaki tutumlarını ifade eder (Çobanoğlu 2004: 1). Geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca yaşadıkları deneyimlerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuştur (Aksoy 1988: 132). Uluslar, zengin yaşama deneyiminden çıkardığı dersleri

atasözü durumuna getirmiş, böylece insanları bilgilendirmek, uyarmak, eleştirmek istemiştir (Çotuksöken 2004: 10).

Atasözleri herhangi bir fikri ya da hükmü tasdik etmek ya da tenkit etmek için “muhakeme edilmeksizin” meşruiyeti sosyal ve kültürel değerlerce onaylanmış en uygun araçtır. Bu işlevin yerine getirilişi ve atasözlerinin kullanımının işleyişi benzer olaylardan ikincisini, birincisinin akla ve mantığa dayanan sonuçları nedeniyle ikinci ya da herhangi bir konuşma durumunda bağlama bağlı olarak doğruluğunun meşruiyetinin temelini oluşturmaya dayanır (Çobanoğlu 2004: 7).

İnsanoğlunun deneyimlerinden, bilgeliğinden ve benzetme gücünden kaynaklanan atasözleri dünyanın her dilinde vardır (Aksan 1995: 362). Atasözlerinde insanoğlunun belli durumlarda belli yargılara varması, kimi gerçekleri belirleyerek özdeyiş biçiminde kesinleştirmek istemesi ve eş ya da yakın benzetmelere gitmesi sonucunda dilden dile benzerlik ve eşlikler doğmuştur (Aksan 1995: 363). Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türk boylarının atasözlerinde de önemli benzerlikler kendini gösterir. Birçok atasözü, bazen bir iki sözcük değişmesi, bazen de bir iki ses değişmesi ile öteki Türk lehçelerinde görülmektedir (Alkaya 2001: 58). Atasözlerinin aynı dilin değişik lehçelerinde yaşamını sürdürmesi, onların değişik lehçeleri ile aynı dilin öz malı olduğunu göstermektedir (Aksan 2004: 33).

Türkçede eskiden *sav*, *mesel*, *tabir* diye anılmış olan atasözü, Dîvânu Lugâti't-Türk'te Arapça *mesel*, Türkçe *sav*; Divan edebiyatında ve Osmanlıcada *mesel*, *darbimesel* sözcükleri ile karşılanmıştır (Aksoy 1993: 13, 14). Yeni Uygur Türkçesinde atasözü için *maqal-temsîl* terimi kullanılır. *Maqal* deneyimler neticesinde halk tarafından yaratılıp, geniş kitlelere yayılan, betimleyici, eğitici nitelikleri bulunan, kalıplaşmış hikmetli sözlerdir (Seper ve Yolboldi 2002: 127; Yakub ve Ğeyurani 1999: 1009). *Temsîl* yaşamdaki çeşitli olayların, kişilerin iyi ya da kötü özelliklerinin hayvan ya da nesnelere biçimleri, özellikleri ya da durumları üzerinden anlatıldığı hikmetli sözlerdir (Sadık 1995: 485; Rehim 1979: 7; Karaman 2016: 95, 96; Yakub ve Ğeyurani 1999: 291, 292). *Temsîl* de *maqal* gibi hayat tecrübelerinin bir ürünüdür. Yaşamdaki çeşitli olaylar, insanların iyi ve kötü özellikleri temsîlin içine gizlenerek örtülü biçimde

anlatılır (Sadık 1995: 485, 486). *Bügünki işni etige qoyma*. “Bugünkü işini yarına bırakma.” (LD 132), *Dadañğa qilsañ, balañdin tartisen*. “Babana ne yaparsan, çocuğundan onu görürsün.” (LD 165) *maqal*; *Böre balisi tülke bolmas*. “Kurt yavrusu tilki olmaz.” (LD 125), *Kuruq tağar öre turmas*. “Boş çuval ayakta durmaz.” (HEH 486) *temsil* örnekleridir.

Çağdaş Uygur edebiyatında atasözleri, kendine özgü yapıları ve yol gösterici olma özellikleri ile yaygın biçimde kullanılan önemli bir türdür. Atasözleri çağdaş Uygur edebiyatında ulusun tarihini, sosyal hayatını, maddi ve manevi deneyimlerini aktaran kısa ve özlü sözler olarak ele alınır (Emet 2001: 1; Rehim 1979: 1; Mehmud 2006: 49; Kurban 2008: 49; İbrahim 2004: 35).

### Ölüm Sözcüğü

Kendilerini kullananların zihinlerindeki ifadelerin yerini tutan sözcükler, düşüncelerimizin birer işaretidirler (Ergat 2008: 97). Herhangi bir kültürde bir kavramı ifade etmek için kullanılan sözcüklerin niceliği ve çeşitliliği, anılan kavramların o toplumdaki değerini ve önemini belirleyici bir unsurdur (Güner Dilek 2007: 178). Uygur atasözlerinde ölüm ile ilgili pek çok sözcük kullanılmıştır. Bu sözcüklerin çokça kullanılması onların ölüme ve ölene çok fazla değer vermesinin tezahürüdür. Uygurların bu tutumunun arka planında onların kendilerine özgü ruh anlayışı ve ruh tasavvuru bulunmaktadır. Ata kültü merkezli inanç sisteminden kaynaklanan bu ruh anlayışı, farklı kültür ve dinlerin etkisi ile değişik şekillerde tezahür etse de özde fazla değişmiş değildir (Öger ve İnayet 2013: 51). Ölüm, insan belleğinde doğa karşısındaki güçsüzlük duygusunu tetikleyerek ruhun varlığı ve ölüm sonrası hayat inançlarını ortaya çıkarırken bu hayat teleolojik zeminde iyi ve kötülerin ayrışmasında son derece işlevsel bir rol üstlenir (Öger 2013: 97).

Kültürün vazgeçilmez ifade aracı olan dil, edebî ürünlere toplumun zihin yapısını yansıtmıştır. Bu zihin yapısının oluşmasında olayların algılanış biçimi etkili olmuş ve bu durum atasözlerine de yansımıştır (Duman 2012: 98). Ölüm, inançlarla ilişkili bir

konu olduğu için o toplumun inanç sistemini de ortaya koymaktadır (Biray 2013: 354). Dilde ahiret, ecel, cennet, cehennem, defin, Azrail gibi sözcüklerin kullanımı bu durumun kanıtıdır (Ersoy 2014: 88).

Her toplum, kendi dilindeki acılı, ayıplı sözcükleri örtme, uluorta söylememe eğilimindedir. Duygu taşkınlıkları kalıplaşmış sözlerin, atasözlerinin, deyimlerin, ağıtların, taziyetnamelerin içinde kendine yer bulur. Ölümün soğuk yüzü karşısında insanoğlu, ölümün adını anmama, örtmece sözler ve şifreler kullanma, başka dillerden alıntı sözcüklerle karşılama gibi çeşitli yöntemler kullanmıştır (Ergun 2013: 134; Tosun 2017: 172). Ölümü gerçek anlamıyla anlatan sözcükler kullanılsa da daha çok dolaylı anlatımlı sözcük, sözcük grubu ve deyimler tercih edilmektedir. Söz varlığındaki bu dolaylı kullanımlar çok ve çeşitlidir (Biray 2013: 354).

Ölüm sözcüğü, Uygur atasözlerinde kendine fazlaca yer bulmuştur.

*Ağriqni yoşursañ, ölüm aşqara.* “Hastalığı gizlesen de ölüm kaçınılmaz.” (MR 65); *Bağ igisi bolsañ üzgin gülüñdin, aşiğ bolsañ qorqma ölümün.* “Bahçe sahibi olsan kopar çiçeğinden, âşık olsan korkma ölümünden.” (LD 83); *Bir ölümge arğa yoq.* “Bir ölüme çare yok.” (KÖ 137); *Düşminiñge ölüm tiligiçe, özeñge ömür tile.* “Düşmanına ölüm dileyeyeğine, kendine ömür dile.” (KÖ 165); *Elçiye ölüm yoq.* “Elçiye ölüm yok. (Elçiye zeval olmaz.)” (LD 202); *Haqaretlik ömürdin, sadaqetlik ölüm yaxşı.* “Utandırıcı bir hayattan, şanlı şöhretli bir ölüm daha iyidir.” (KÖ 189, 190); *Muhebbet ölümni yéñer.* “Sevgi ölümü yener.” (LD 431); *Ölüm yaş-qériğa baqmas.* “Ölüm gence yaşlıya bakmaz.” (KÖ 256); *Ölümün qutquzarmu til, ölümge tutquzarmu til.* “Ölümden kurtaran da dildir, ölüme götüren de.” (KÖ 256); *Uyat ölümün qattiq.* “Utanc ölümünden daha acı.” (KÖ 310); *Uyqu dégen ölüm.* “Uyku dediğin ölümdür.” (KÖ 311); *Yaxşı bolsañ toyuñğa bararmen, yaman bolsañ ölümüñge.* “İyi olursan düğününe gelirim, kötü olursan ölümüne.” (LD 620); *Yaman xotun erge ölüm.* “Kötü kadın kocaya ölüm.” (KÖ 320); *Zulum bar yerde ölüm bar.* “Zulüm olan yerde ölüm var.” (LD 677)



### Ölen Kişi İçin Kullanılan Sözcükler

*cansiz*: Ölmüş, hayatını yitirmiş anlamında kullanılan bu sözcük, Uygur atasözlerinde çok az geçmektedir.

*Canliq nadan ölü, cansiz alim tiriq*. “Canlı cahil ölü, cansız âlim diridir.” (LD 135); *Ölüme ağı yoq, cansizğa qara (yoq)*. “Ölüme çare yok, cansıza kara (yok).” (EİM 234)

*méyit*: Ölü (Necipoviç Necip 1995: 272) anlamında kullanılan bu sözcük, Uygur atasözlerinde çok az kullanılmıştır. *Méyit* sözcüğünün geçtiği aşağıdaki atasözünde ölü ile şehit arasındaki ayrıma dikkat çekilmiştir.

*Ceñde ölgen şehit, cédelde ölgen méyit*. “Savaşta ölen şehit, kavgada ölen ölü.” (LD 139).

*ölük*: Ölü, ceset (Necipoviç Necip 1995: 305) anlamına gelen bu sözcük, Uygur atasözlerinde sıkça geçmektedir.

*Béxilniñ ölükini it yemes, tirikini pit (yemes)*. “Cimrinin ölüsünü köpek yemez, dirisini bit (yemez).” (Eİ 282); *Bir yolvasniñ ölügi miñ tülküni toydurar*. “Bir kaplanın ölüsü bin tilkiyi doyurur.” (KÖ 140); *Canliq nadan ölü, cansiz alim tiriq*. “Canlı cahil ölü, cansız âlim diridir.” (LD 135); *Herkim öz ölügi için yiğlar*. “Herkes kendi ölüsü için ağlar.” (MR 9); *İmam öyidin aş, ölü közidin yaş*. “İmam evinden aş, ölü gözünden yaş.” (KÖ 206); *Ölü iş paltidin qorqmas*. “Ölü köpek baltadan korkmaz. (Ölmüş eşek kurttan korkmaz.)” (LD 467); *Ölü yolvastin tirik çaşqan yaman*. “Ölü kaplandan canlı sıçan kötü.” (Eİ 54); *Ölüğe gör tépilğanda tirikke öy tépilar*. “Ölüye mezar bulununca sağ olana da ev bulunur.” (KÖ 256); *Ölüknin közi yaman, uruşqanniñ sözi*. “Ölünün gözü kötü, sahtekârın sözü.” (KÖ 256); *Qarğu müşükke ölü çaşkan uçraptu*. “Kör kediye ölü sıçan rastlarmış.” (KÖ 270); *Rast sözdin ölü tirilidu*. “Doğru sözle ölü bile dirilir.” (KÖ 284, 285); *Tirik çaşqan ölü yolvastin küçlük*. “Canlı sıçan ölü kaplandan güçlüdür.” (KÖ 300, 301); *Tirik dünyğa toymas, ölü duağa*. “Canlı dünyaya doymaz, ölü duaya.” (LD 576); *Tirikke öy tépilar, ölüğe gör*. “Diriye ev bulunur, ölüye mezar.”

(KÖ 301); *Yaxşı it ölügini körsetmes, yaxşı adem eyibini (körsetmes)*. “İyi it ölüsünü, iyi insan kusurunu göstermez.” (LD 622)

*rehmetlik*: Rahmetli (Necipoviç Necip 1995: 331) anlamında kullanılan bu sözcüğün Uygur atasözlerinde kullanım sıklığı fazla değildir.

*Ölmigüçe rehetlik bolmas*. “Ölmedikçe rahmetli olmaz.” (LD 467)

*şeyit/şehit*: Şehit anlamında kullanılan bu sözcük, kutsal bir amaç ya da inanç uğruna ölen kişiyi karşılamaktadır. Şehitlik farklı bir mertebedir. İslam inancına göre şehidin kabir azabı çekmeyeceği, kanının ilk damlası yere düştüğü anda kul hakları dışında bütün günahlarının affedileceği ve cennete ilk girenlerden olacağı ifade edilmiştir (Atar 2010: 429).

*On ölüktin bir şehit ela, on şehittin bir tirik (ela)*. “On ölüden bir şehit âla, on şehitten bir diri âlâdır.” (LD 453); *Ceñde ölgen şehit, cédelde ölgen méyit*. “Savaşta ölen şehit, kavgada ölen ölü.” (LD 139); *Miñ şeyittin bir tirik ela*. “Bin şehitten bir diri yeğdir.” (KÖ 244)

### Ölüm ile İlgili Eylemler

*baş kes-*: Yeni Uygur Türkçesinde öldürmek, baş kesmek anlamlarını karşılamaktadır.

*Bök al tise baş késiptu*. “Börk al desen, baş keser.” (KÖ 143); *Égilgen başni qiliç kesmes*. “Eğilen başı kılıç kesmes.” (LD 216)

*can al-*: Yeni Uygur Türkçesinde öldürmek, can almak anlamlarına gelir.

*Ağriq örüse ceniñni alur, sipa örüse puluñni alur*. “Hastalık yıkarsa canını alır, memur yıkarsa malını alır.” (KÖ 80)

*can ber-*: Ölmek, can vermek, kendini feda etmek anlamlarında kullanılır.

*Biri altun tavaqta nan yer, biri nan için can bérer.* "Biri altın tabakta ekmek yer, biri ekmek için can verir." (LD 114); *Can tumşuqqa kelgiçe can berme.* "Can burnuna (ağza) gelmeyince can verme." (LD 136)

*can bilen çiq-*: Ölünceye kadar devam etmek anlamına gelmektedir.

*Qan bilen kirgen, can bilen çiqar.* "Kanla giren, canla çıkar." (KÖ 268); *Süt bilen kirgen can bilen çiqidu.* "Sütle giren canla çıkar." (KÖ 293, 294)

*can çik-*: Ölmek, canı çıkmak anlamlarında kullanılır.

*Séxiniñ bergüsi kelse béxilniñ ceni çiqiptu.* "Cömert vermek isteyince, cimrinin canı çıkar." (KÖ 288); *Can çiqmigiçe, ümüt ketmes.* "Çıkmayan candan ümit kesilmez." (KÖ 148); *Can çiqqanda süre Yasin'niñ nimi işi bar?* "Can çıktıktan sonra Yasin suresi ne işe yarar?" (KÖ 148); *Ecel yetmey can çiqmas, béxil baydin nan çiqmas.* "Ecel gelmeden can çıkmaz, cimri zenginden ekmek çıkmaz." (LD 189)

*candin keç-*: Ölmek, candan geçmek anlamlarında kullanılır.

*Béxil cénidin kéçer, mélidin keçmes.* "Cimri canından geçer, malından geçmez." (Eİ 282); *Can dostuñ cénidin kéçer, mal dostuñ mélidin keçmes.* "Can dostun canından geçer, mal dostun malından geçmez." (KÖ 148); *Candin keçmigiçe, cananga yetmes.* "Candan vazgeçmeyince, canana kavuşulmaz." (KÖ 149)

*candin ümüt üz-*: Yeni Uygur Türkçesinde yaşamdan ümidi kesmek anlamında kullanılır.

*Kim cénidin ümüt üzse könlide bar sözni éytivalidu.* "Kim canından ümidini kesse gönlünde olan sözü söyler." (LD 324)

*ecel kel-*: Yeni Uygur Türkçesinde eceli gelmek anlamında kullanılmaktadır.

*Ecel kelse eqil qaçar.* "Ecel gelince akıl kaçır." (AE 40); *Ecel kelgende macal kalmas.* "Ecel geldiğinde mecal kalmaz." (EİM 221)

*ecel yet-*: Yeni Uygur Türkçesinde eceli gelmek anlamında kullanılır.

*Ecel yetmey can çıqmas, béxil baydin nan çıqmas.* “Ecel gelmeden can çıkmaz, cimri zenginden ekmek çıkmaz.” (Eİ 281)

*ecili püt-*: Yeni Uygur Türkçesinde eceli gelmek anlamını karşılamaktadır.

*Ecili pütken qarğa qarçuğa bilen oynaydu.* “Eceli gelen karga şahinle oynar.” (AE 41)

*ecili tüg-*: Yeni Uygur Türkçesinde eceli gelmek anlamında kullanılır.

*Ecili tügken çaşqan möşük bilen oynaydu.* “Eceli gelen sıçan kedi ile oynar.” (LD 190)

*haza tut-*: Yas tutmak (Necipoviç Necip 1995: 151) anlamına gelen bu eylem, Uygur atasözlerinde ölünün ardından duyulan üzüntüyü belirtmek için kullanılır.

*Çaşqan ölse müşük haza tuttu.* “Fare ölünce kedi yas tutar.” (LD 148); *Düşminiñ ölse haza tutma, vapisizdin dost tutma.* “Düşmanın ölünce yas tutma, vefasızdan dost tutma.” (LD 188)

*öl-*: Hayatın sona ermesi anlamında kullanılan bu eylem, Uygur atasözlerinde aynı anlamı karşılayan diğer eylemlere oranla çok daha fazla kullanılmıştır.

*Açliqqa hiç kişi ölmes.* “Açlıktan hiç kimse ölmez.” (KÖ 72); *Açliqtin ölseñmu, ata-anañni taşlima.* “Açlıktan ölsem de ananı babanı atma.” (LD 29); *Adem ölidu, dunya qalidu.* “İnsan ölür, dünya kalır.” (Eİ 86); *Alma yep ağriq bolğiçe örük yep öl.* “Elma yiyip hasta olacağına, kayısı yiyip öl.” (KÖ 86); *Asman yiraq, yer kattiq, öley disem can tatliq.* “Gök uzak, yer sert, öleyim desem can tatlı.” (KÖ 93); *At ölse égiri qalar, adem ölse éti.* “At ölse eyeri kalır, insan ölse adı. (At ölür, meydan kalır; insan ölür, şan kalır.)” (LD 68); *At ölse itniñ toyi bolidu.* “At ölse köpeğin düğünü olur.” (AE 4); *Atañ ölse ölsün, atañni körgeñler ölmisun.* “Baban ölürse ölsün, babanı görenler ölmesin.” (EİM 263); *Balañ ölse erge baq, ériñ ölse yerge (baq).* “Çocuğun ölürse kocana bak, kocan ölürse yere (bak).” (MR 177); *Berseñ yeymen, ursañ ölimen.* “Verirsen yerim, vurursan ölürüm.” (AE 64); *Étiñ öldi-atañ öldi.* “Atın öldü, baban öldü.” (MR 212)

### Ölüm Zamanı ile İlgili Sözcükler

*biecel/béecel*: Eceli gelmeden anlamını karşılamaktadır.

*Atañ atğan dukanda paxta at, biecel öley deseñ, tam tüvige bérip yat.* “Babanın attığı dükkânda pamuk at, ecelsiz öleyim dersen, gidip duvar dibine yat.” (KÖ 104); *Qiriq yıl qirğın bolsa béecel çivin ölmes.* “Kırk yıl kıran olsa ecelsiz sinek ölmez.” (KÖ 277)

*ecel*: Hayatın sonu, ölüm zamanı anlamında kullanılır. Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresini ve bu sürenin sonu olan ölüm vaktini ifade etmek için kullanılır (Tunç 1994: 380).

*Qorqqanni ecel qoğlar.* “Korkanı ecel kovalar.” (KÖ 281); *Derd köpeyse elem bolur, elem köpeyse ecel (bolur).* “Dert çoğalsa elem olur, elem çoğalsa ecel (olur).” (LD 168); *Ecel yoli keklikniñ qedimidinmu qisqa.* “Ecel yolu kekliğin ayağından da kısa.” (LD 189); *Eceldin burun dora qil, oçaqqa qarap mora qil.* “Ecelden önce çare bul, ocağa göre baca yap.” (LD 189)

*ecelsiz*: Eceli gelmeden anlamında kullanılan bir sözcüktür.

*Ecelsiz béliq quruqluqtimu ölmes.* “Eceli gelmeyen balık karada da ölmez.” (LD 190)

*Ezrail*: Dört büyük melekten ölüm zamanı geldiğinde can almakla görevli olandır (Kılavuz 1991: 350).

*Ezrail'din cinmu qéçip qutulalmas.* “Azrail'den cin de kaçamaz.” (LD 215); *Şeyx nan sorar, Ezrail can (sorar).* “Şeyh ekmek sorar, Azrail can (sorar).” (LD 552)

### Ölünün Gömülmesi ile İlgili Sözcükler

*cinaze*: Türkiye Türkçesinde ölü, kefenlenmiş gömülmeye hazır ölen kişi anlamına gelen *cenaze* sözcüğü (Türkçe Sözlük: 357), Yeni Uygur Türkçesinde ölü anlamının yanında tabut anlamını da karşılamaktadır. Uygur atasözlerinde *cinaze*

sözcüğünün geçtiği bir örneğe rastlanmış ve bu örnekte sözcük tabut anlamında kullanılmıştır.

*Ölgenge cinaza kérek, tuğulğanğa böşük.* “Ölene tabut gerek, doğana beşik.” (LD 465)

*gör:* Bu sözcük Yeni Uygur Türkçesinde kabir, mezar (Necipoviç Necip 1995: 134) anlamında kullanılmaktadır. Kabirler, toplumlarda simgesel açıdan önemli bir fonksiyon üstlenmiş ve bir yandan öteki dünyaya açılan kapılar, diğer yandan ölümü hatırlatan abideler hüviyetine bürünmüştür (Demirci 2001: 33).

*Dok görge kirgende tüziler.* “Kambur mezara girince düzelir.” (AE 180); *Er qérisa qız alur, xotun qérisa gör alur.* “Erkek yaşlansa kız alır, kadın yaşlansa mezar alır.” (KÖ 173); *Görge kirgen tirik çıqmas, öyge kirgen quruq (çıqmas).* “Mezara giren diri çıkmaz, eve giren boş (çıkmaz).” (AE 295); *İçi tarniñ göri tar.* “Kıskancın mezarı da dar olur.” (KÖ 204); *Ölükke gör tepilğanda tirikke öy tépilar.* “Ölüye mezar bulununca sağ olana da ev bulunur.” (KÖ 256); *Tirikke öy tépilar, ölükke gör.* “Diriye ev bulunur, ölüye mezar.” (KÖ 301); *Toymas közni görniñ topisi toydurur.* “Açgözlüyü mezar toprağı doyurur.” (KÖ 304); *Yamañğa gördimu xoşna bolma.* “Kötüye mezarda bile komşu olma.” (KÖ 321); *Namerdke qerzdar bolma, hem yolda qistar hem görde.* “Namerde borçlu olma, hem yolda hem mezarda sıkıştırır.” (LD 438)

*göristan:* Yeni Uygur Türkçesinde mezarlık anlamına gelmektedir. Mezarlıkların oluşması defin geleneği ile ilgilidir. Mezar, daha çok toprak üstünde kalan yapısı ile önem taşır ve ziyaret edilebilmesi için üzerinde ait olduğu kişiyi belirleyen bir işaretin bulunması gerekir. Geleneğin ne zaman başladığı ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır (Bozkurt 2004: 519).

*Baliliq öy-gülistan, balisiz öy-göristan.* “Çocuklu ev gülistan, çocuksuz ev kabristan.” (EİM 119); *Yaxşi xotun öyniñ gülistani, yaman xotun öyniñ göristani.* “İyi hanım evin gülistanı, kötü hanım evin kabristanıdır.” (LD 622)

*képen:* Kefen (Necipoviç Necip 1995: 198) anlamında kullanılan bu sözcük, cenazenin yıkanıp kurulandıktan sonra gömülmek üzere sarıldığı bezi karşılamaktadır.

Ölen kimsenin yıkayıp genelde beyaz olan temiz bir beze sarılarak gömülmesi hemen hemen bütün medeniyet ve dinlerde cenaze kültürünün önemli bir ögesini teşkil eder (Keskin 2002: 184).

*Ağriştin ilgiri kèpiniñni teyyarla.* “Hasta olmadan önce kefenini hazırla.” (KÖ 79); *Kèpil bolsañ, kèpiniñ köyer.* “Kefil olsan, kefenin yanar.” (KÖ 219); *Öley disem kèpen yoq.* “Öleyim desem kefen yok.” (KÖ 255); *Toymas kèpinini sétip yeptu.* “Açgözlü, kefenini satıp yemiş.” (LD 582); *Yağçi hidsiz kişi, bözçi kèpensiz.* “Yağcı kokusuz kişi, kumaşçı kefensiz kişi.” (LD 618); *Cuvazçi yağsız kéter, xalvap kèpensiz.* “Yağcı yağsız gider, kilimci kefensiz gider.” (LD 142)

*qebir:* Bu sözcük Yeni Uygur Türkçesinde kabir, mezar anlamına gelir. Kabir sözcüğü, İslam inancına göre sadece ölünün yattığı yeri değil, ölüm ile mahşerdeki diriliş arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını da ifade eder (Toprak 2001: 37).

*Açqa ölgenniñ qebrisi yoq.* “Açlıktan ölenin kabri yok.” (Eİ 278)

*mazar:* Bu sözcük Yeni Uygur Türkçesinde kabir, mezar anlamında kullanılmaktadır. Ölümden sonra bedenler coğrafyaya ve zamana göre değişik şekillerde defnedilmiştir. Tarih öncesi toplulukların ve günümüzde mevcut bazı ilkel kültürlerin ölü gömme adetleri aynı değildir. Her şeye rağmen yaygın uygulama, cesetleri toprağa çukur açılarak oluşturulan mezarlara gömme şeklinde olmuştur (Demirci 2001: 33, 34). Uygurlarda İslamiyet’in etkisiyle ölü gömme adetlerinde birtakım değişiklikler yaşanmış ancak yeni adetler eski adetlerin tamamen ortadan kalkmasına neden olmamıştır (Rahman 1996: 113).

*Baliliq öy bazar, balisiz öy mazar.* “Çocuklu ev pazar, çocuksuz ev mezar.” (AE 61); *Divaneniñ mazar bilen héç bir gahta işi yoq, töginiñ bazar bilen héç bir gahta işi yoq.* “Divanenin hiçbir zaman mezarla işi yok, devenin hiçbir zaman pazarla işi yok.” (KÖ 160); *Kacni bazar oñlaydu, sarañni mazar.* “Tembeli pazar düzeltir, aptalı mezar.” (KÖ 215); *Mazar körgen mollidin qorq.* “Mezar gören molladan kork.” (LD 414); *Molla bolsañ mazarda bol, sodiger bolsañ bazarda (bol).* “Molla isen mezarda, tüccar isen pazarda ol.” (LD 427); *Puli barğa bazar, puli yoqqa mazar.* “Parası olana pazar,

parası olmayana mezar.” (LD 502); *Şeyx mazardin qalmas, sodiger bazardin qalmas.* “Şeyh mezardan, tüccar pazardan kalmaz.” (LD 551); *Teretsiz mazarğa barmañ, pulsiz bazarğa.* “Abdestsiz mezara, parasız pazara gitmeyin.” (LD 568)

### Ölüm Sonrası Hayat ile İlgili Sözcükler

*axiret*: Dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayat anlamında kullanılmaktadır Ahiret inancı, ilkel kavimler dâhil, Tanrı'nın varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcuttur (Topaloğlu 1988: 543).

*Dunya işini axiretke qaldurma.* “Dünya işini ahirete bırakma.” (LD 185); *Vapadar dost axiretkiçe.* “Vefalı dost ahirete kadar.” (LD 612)

*behiş/bihiş*: Cennet anlamına gelen bu sözcük, müminlerin ölümden ya da kıyametin kopmasından sonra sonsuz mutluluk içinde yaşayacakları yeri karşılamaktadır (Şahin 1992: 374).

*Dozaqqa ögengen köñül bihişke könelmepu.* “Cehennemi öğrenen gönül cennete alışamamış.” (LD 184); *Dozaqqa ögengen bihişqa tözmes.* “Cehennemi öğrenen cennete dayanamaz.” (KÖ 163); *Yaxşi xotun behiş.* “İyi kadın cennettir.” (KÖ 314)

*dozaq/dozax*: Cehennem anlamına gelen bu sözcük, inkârcıların ve günahkârların ahirette cezalandırılacakları yeri karşılamaktadır (Harman 1993: 225).

*Dozaqqa ketse yüzi qizarmeydu.* “Cehenneme girse yüzü kızarmaz.” (KÖ 163); *Yaxşi kün cennet, yaman kün dozax.* “İyi gün cennet, kötü gün cehennem.” (LD 623); *Cennetke kösey taqaşmas, dozaxqa selle (yaraşmas).* “Cennete ateş kancası yakışmaz, cehenneme sarık (yakışmaz).” (EİM 237); *Dost ayriğan dozax tüvide.* “Dost ayıran cehennem dibinde.” (AE 176)

*cehennem*: İnkârcıların ve günahkârların ahirette cezalandırılacakları yer anlamına gelmektedir. Ölümden sonraki hayat ile ilgili inançlar hemen hemen bütün dinlerde vardır ve kötü davranışların cezalandırılacağına inanılır (Harman 1993: 225).



*Zalimniñ cayi cehennem.* “Zalimin yeri cehennem.” (LD 673); *Pixsiqniñ öyi cehennem.* “Pintinin evi cehennem.” (LD 496)

*cennet*: Dinî inanışlara göre müminlerin ölümden ya da kıyametin kopmasından sonra sonsuz mutluluk içinde yaşayacakları yer anlamına gelmektedir (Şahin 1992: 374). Ebedî saadet yurdunu ifade etmek üzere Kur’an-ı Kerim’de, muhtelif hadislerde ve diğer İslami eserlerde yer alan isimler içinde en çok kullanılan, içindeki bütün mekân ve imkânları kapsayacak şekilde muhtevası geniş olan bir sözcüktür (Topaloğlu 1993: 376). Dinler tarihine dair araştırmalar, hemen hemen her din ve inanç sisteminde ölüm sonrası hesaplaşmanın, mükâfat ya da cezanın varlığının kabul edildiğini göstermiştir (Topaloğlu 1993: 378).

*Ana ayığida cennet bar.* “Ana ayağında cennet var.” (KÖ 98); *Yaxşı xotun cennetniñ gülidur, yaman xotun dozaxniñ külidur.* “İyi hatun cennetin gülüdür, kötü hatun cehennemini külüdür.” (LD 621); *Hesetxurniñ közi cennet, köñli dozax.* “Kıskancın gözü cennet, gönlü cehennem.” (LD 264); *Hurunğa cennetmu dozax.* “Tembele cennet de cehennem.” (LD 272)

*qiyamet*: Kıyamet anlamındaki bu sözcük, dünyanın bağlı olduğu kozmik sistemde meydana gelecek değişimi ifade eder. Dinî inanışlara göre bu değişimin ardından ölümlerin diriltilmesi ile ebediyen devam edecek olan bir âlem başlayacaktır (Topaloğlu 2002: 516, 517).

*Qiyamet kelse qoşnidin.* “Kıyamet gelse komşudan.” (EİM 243); *Qérindaş ölümi qiyamet.* “Kardeşin ölümü kıyamet.” (LD 381)

## Sonuç

Uygur atasözlerinde *öl-* için *can ber-* sözcüğünün kullanılması yoluyla üzüntü uyandıran bir sözcüğün yumuşatılarak ifade edilmesini örnekleyen, toplumun üzücü sözcükleri örtülü biçimde söyleme amacına yönelik yapılar görülmektedir.

Ölüm ile ilgili Uygur atasözlerinde Türkiye Türkçesindeki ile benzer atasözleri yer almaktadır: YUT *Elçiğe ölüm yoq.* “Elçiye ölüm yok.”, TT *Elçiye zeval olmaz.*; YUT *At ölse égiri qalar, adem ölse éti.* “At ölse eyeri kalır, insan ölse adı.”, TT *At ölür, meydan kalır; insan ölür, şan kalır.* Bu benzerlikleri, Türk boylarının ortak düşünce ve tutumunun bir göstergesi olarak yorumlamak mümkündür.

Hayatın son durağı olan ölüm, Uygur atasözlerinde kendine yer bulmuş ve ölüm ile ilgili pek çok sözcük kullanılmıştır. Bu sözcükleri ölen kişi için kullanılan sözcükler, ölüm ile ilgili eylemler, ölüm zamanı ile ilgili sözcükler, ölünen gömülmesi ile ilgili sözcükler ve ölüm sonrası hayat ile ilgili sözcükler şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Uygur atasözlerinde ölen kişi için *cansız, méyit, ölük, rehmetlik, şeyit/şéhit* sözcükleri kullanılırken, ölünen gömülmesi ile ilgili olarak *cinaze, gör, göristan, képen, qebir, mazar* sözcükleri kullanılmaktadır. Ölüm ile ilgili olarak *baş kes-, can al-, can ber-, can bilen çiq-, can çik-, candin keç-, candin ümüt üz-, ecel kel-, ecel yet-, ecili püt-, ecili tüg-, haza tut-, öl-* eylemleri atasözlerinde yer edinmiş, *biecel/béecel, ecel, ecelsiz, Ezrail* sözcükleri ise hayatın sonu, ölüm zamanı ile ilgili olarak kullanılmıştır. *Axiret, behiş/bihiş, dozaq/dozax, cehennem, cennet* ve *qiyamet* sözcükleri ise ölüm sonrası hayat ile ilgili sözcüklerdir. Uygur atasözlerindeki ölüm ile ilgili bu sözcükler, Uygurların ölüm ile ilgili dünya görüşünü yansıtmakta, ölüm ile ilgili sözcük yelpazesinin bu kadar geniş olması onların gözlemlerinde ölümün ne kadar yer edindiğini göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- AKSAN, Doğan (1995). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- AKSAN, Doğan (2004). *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Ankara: Engin Yayınevi.
- AKSOY, Ömer Asım (1988). “Atasözleri, Deyimler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1962*, ss. 131-166.
- AKSOY, Ömer Asım (1993). *Atasözleri ve Deyimler I Atasözleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- ALKAYA, Ercan (2001). “Tatar Türkçesindeki Dil ve Söz ile İlgili Atasözleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2): 55-76.
- ALTAYLI, Seyfettin (2010). “Atasözü ve Deyimler Arasındaki Farklar”, *Karadeniz Araştırmaları*, 25: 125-134.
- ATAR, Fahrettin (2010). “Şehid”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 38, ss. 428-431, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BENVENISTE, Emile (1995). *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİRAY, Nergis (2013). “Kazak Türklerinde Ölümle İlgili Kelime, Kelime Grubu ve Deyimlerden Hareketle Ölüm Kavramı”, *Prof. Dr. Abdurrahman Güzel Armağanı*, ed. Doç. Dr. C. Demir, Yrd. Doç. Dr. H. Parlakyıldız, ss. 353-371, Ankara: Akçağ Yayınları.
- BOZKURT, Nebi (2004). “Mezarlık”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 29, ss. 519-522, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- CHOMSKY, Noam (2001). *Dil ve Zihin*, Ankara: Ayraç Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2004). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- ÇOTUKSÖKEN, Yusuf (2004). *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- DEMİRCİ, Kürşat (1993). “Cenaze”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, ss. 353-354, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DEMİRCİ, Kürşat (2001). “Kabir”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24, ss. 33-35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DİLÇİN, Cem (1983). *Türkiye Türkçesinin Sözcük Varlığı ve Tarihsel Sözlüğü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- DOĞAN, Levent (2009). “Uygur Atasözlerinde Yüceltilen Değerler”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1): 87-104.

DUMAN, Mustafa (2012). “Türk Atasözlerinde Ölüm”, *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, ed. Alimcan İneyet ve Zeki Kaymaz, ss. 97-108, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

EMET, Abliz (2001). *Uygur Xelq Maqal-Temsilliri İzahliq Luğiti*, Kaşgar: Kaşgar Uygur Neşriyatı.

ERGAT, Emir Ali (2008). *Felsefede Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi-J. Locke ve G. Berkeley Örneği*-. İstanbul: Birey Yayıncılık.

ERGUN, Pervin (2013). “Türk Kültüründe Ölümle İlgili Bazı Terimler”, *Millî Folklor*, 100: 134-148.

ERSOY, Ruhi (2014). “Türklerde Ölüm ve Ölü ile İlgili Rit ve Ritüeller”, *Millî Folklor*, 54: 86-101.

GÜNER DİLEK, Figen (2007). “Altay Türkçesinde Ölüm Kavramını Anlatan Sözler ve Söz Kalıpları”, *Bilig*, 42: 177-190.

HARMAN, Ömer Faruk (1993). “Cehennem”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, ss. 225-226, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İBRAHİM, Sıdıqcan (2004). “Uygur Xelq Maqal-Temsilliride Eks Etken Ayallar Heqqidiki Qaraşlar”, *Şincañ Pédagogika Univérsitétı İlmîy Jurnili*, 1: 35-37.

KARAMAN, Ahmet (2016). “Uygur Atasözlerinde Kadın”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 41: 93-111, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

KESKİN, Mehmet (2002). “Kefen”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 25, ss. 184-185, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

KILAVUZ, Ahmet Saim (1991). “Azrâil”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 4, ss. 350-351, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

MEHMUT, Ababekri (2006). “Uygur Xelq Maqal-Temsilliridiki Balılar Terbiyisi Toğrisida”, *Xoten Pédagogika Aliy Téxnikomi İlmîy Jurnili*, 3: 49-51.

NECİPOVIÇ NECİP, Emir (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*, çev. İktil Kurban, Ankara: TDK Yayınları.

ÖGER, Adem (2013). *Uygur Türklerinde Törenler ve Bayramlar*, Ankara: Grafiker Yayınları.

ÖGER, Adem ve Alimcan İNAYET (2013). “Uygur Türklerinde Ölüm ile İlgili İnanış ve Adetler”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 1(2): 49-64.

ÖZKIRIMLI, Atilla (1994). *Dil ve Anlatım*, Ankara: Ümit Yayıncılık.

ÖZTOPÇU, Kurtuluş (1992). *Uygur Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul: Doğu Türkistan Vakfı Yayınları.

QURBAN, Aba (2008). “Uygur Xelq Maqal-Temsilliridiki İctimaiy Exlaq Köz Qaraşliri Heqqide Qisqıçe Mulahize”, *Qeşqer Pédagogika İnstıtütı İlmîy Jurnili*, 2: 49-53.

RAHMAN, Abdükerim (1996). *Uygur Folkloru*, çev. Soner Yalçın ve Erkin Emet, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

REHİM, Mehemmet (1979). *Uygur Xelq Maqal-Temsilliri*, Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

SADIK, Mehemmetcan (1995). *Uygur Xelq Éğiz Edebiyatı Heqqide*. Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

SAĞLAM, Musa Yaşar (2001). “Atasözleri ve Deyimlerde İmgelem”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18(I): 45-51.

SEPER, Sulayman ve Nesirulla YOLBOLDI (2002). *Hazirqi Zaman Uygur Tili (Tüzitilgen Nusqisi)*, Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

ŞAHİN, M. Süreyya (1992). “Cennet”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, ss. 374-376, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

TOPALOĞLU, Bekir (1988). “Âhiret”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 1, ss. 543-548, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

TOPALOĞLU, Bekir (1993). “Cennet”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, ss. 376-386, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

TOPALOĞLU, Bekir (2002). “Kıyamet”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 25, ss. 516-522, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

TOPRAK, Süleyman (2001). “Kabir”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 24, ss. 37-38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

TOSUN, İlker (2017). “Tuvacada Ölümle İlgili Örtmeceler”, *Tuva Araştırmaları Tuvaca Varyantların Belgelemesi ve Tanımlanması*, ss. 165-184, Ankara: Grafiker Yayınları.

TUNÇ, Cihat (1994). “Ecel”, *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 10, ss. 380-382, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.

WEIN, Hermann (1959). *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

YAKUB, Abliz ve Ğenizat ĞEYURANI (1999). *Uygur Tiliniñ İzahlıq Luğiti*, Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

### KISALTMALAR VE TARANAN ESER KISALTMALARI

AE EMET, Abliz (2001). *Uygur Xelq Maqal-Temsilliri İzahliq Luğiti*, Kaşgar: Kaşgar Uygur Neşriyatı.

Eİ İMİN, Exmet (2006). *Uygur Xelq Maqal-Temsilliri 1*, Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

EİM İMİN, Exmet (2006). *Uygur Xelq Maqal-Temsilliri 2*, Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

HEH SADIK, Mehemmetcan (1995). *Uygur Xelq Eğiz Edebiyati Heqqide*. Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

KÖ ÖZTOPÇU, Kurtuluş (1992). *Uygur Atasözleri ve Deyimleri*, İstanbul: Doğu Türkistan Vakfı Yayınları.

LD DOĞAN, Levent (2011). *Uygur Atasözleri-Uygur Maqalliri*, İstanbul: Sembol Grup Baskı Yayın.

MR REHİM, Mehemmet (1979). *Uygur Xelq Maqal-Temsilliri*, Ürümçi: Şincan Halk Neşriyatı.

TT Türkiye Türkçesi.

YUT Yeni Uygur Türkçesi.

Makale Geliş | Received: 09.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418510

**Muammer AK**

Dr. Öğr. Üyesi  
Gümüşhane Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Health Sciences, Gümüşhane-Turkey  
ORCID: 0000-0003-0241-1893  
akmuammer@hotmail.com

## Üniversite Gençliğinin Kimlik ve Siyaset Algısı: Gümüşhane Üniversitesi Örneği

### Öz

Bu çalışmada üniversitede okuyan öğrencilerin kimlik ve siyaset algıları ölçülmüştür. Araştırmaya katılanların %54,2'si kadın, %45,8'i erkektir. Araştırma kapsamında Gümüşhane Üniversitesi'nde farklı bölüm ve sınıflarda okuyan öğrenciler arasından basit tesadüfî örneklem yöntemi kullanılarak belirlenen 233 öğrenciye anket uygulanmıştır. Araştırmanın saha çalışması Aralık 2017'de yapılmıştır. Araştırma tarama modeline uygun şekilde tasarlanmıştır. Araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin kimlik ve siyaset algılarını tespit etmektir. Bu bağlamda araştırma, üniversite öğrencilerinin kimlik ve siyaset algıları nasıldır?, siyasete katılım düzeyleri nedir?, siyasi-dini-ideolojik olarak ve modern-geleneksel düzlemde hangi kimlikleri kendisine uygun görüyorlar?, vatandaşlığı nasıl tanımlıyorlar? gibi soruların cevaplarını aramaktadır. Araştırmanın sonuçlarından bazıları şöyledir: Katılımcıların çok yüksek bir oranı (%88,5), modern-gelenek düzleminde, kendilerini biraz modern biraz geleneksel olarak görmektedir. Katılımcıların önemsedikleri ve öncelikledikleri üç toplumsal aidiyetin/kimliğin Müslüman gibi dini, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı gibi siyasi ve Türk gibi etnik/siyasi aidiyetler olduğu görülmektedir. Araştırmanın bir başka sonucu ise, katılımcıların siyasal katılımlarının daha çok seçimlerde oy verme şeklinde olduğudur. Ayrıca, katılımcıların sivil toplum örgütlerine katılım düzeyi çok düşüktür. Yine katılımcılara göre, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak için, hukuki statü yeterlidir; ancak bir kişinin Türkiye'nin Cumhurbaşkanı olması için ise Müslüman olması gerekmektedir. Araştırma sonuçlarına göre, Türkiye'nin en önemli sorunları arasında öne çıkan ilk üç sorun sırasıyla; terör, adaletsizlik ve eğitim olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kimlik, Siyaset, Vatandaşlık, Üniversite, Gençlik.

## Identity and Politics of University Youth: Gümüşhane University Sample

### Abstract

In this study, the identity and political perceptions of the students studying at university are measured. 54.2% of the participants were female and 45.8% were male. Within this research from the University of Gumushane students studying in different sections and classes using a simple coincidence sampling method was applied to 233 students in the survey. The fieldwork of the research was carried out in December 2017. The research was designed in accordance with the screening model. The aim of this study is to determine the identity and political perceptions of university students. In this context, how is the identity and political perceptions of university students?, What are the levels of political participation?, What identities do they see fit politically, religiously, ideologically and on a modern-traditional level?, How do they define citizenship? are looking for answers to such questions. Some of the results of the survey are as follows: A very high proportion of participants (88.5%) regard themselves as somewhat modern and somewhat traditional on the modern-tradition level. They care about the participants and they preceded the three social belonging / religious identity as Muslims, citizens of the Republic of Turkey as well as political and ethnic Turks as / is observed that political affiliations. Another consequence of the survey is that the political participation of the participants is more like voting in the elections. In addition, the level of participation of NGOs in civil society organizations is very low. According to the participants, to be citizens of the Republic of Turkey, it is sufficient legal status; but for a person to become Turkey's president must be a Muslim. According to the survey, Turkey's most important outstanding issue between the top three issues respectively; terror, injustice and education.

**Keywords:** Identity, Politics, Citizenship, University, Youth.

## Giriş

Türkiye’de kimlik ve siyaset konuları Türkiye’nin Batılılaşma veya çağdaşlaşması ile ilgili olan konulardır. Bu bağlamda, konunun daha iyi anlaşılması için Türkiye’nin bu süreciyle ilgili kısa bilginin verilmesinin faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Türkiye, Tanzimat’la başlayan ve günümüzde de devam eden ve Batılılaşmak, çağdaşlaşmak, modernleşmek olarak kavramsallaştırılan bir topyekûn değişmeyi kendine ideal olarak belirlemiştir. Bu değişimin öznesi devlet, nesnesi ise toplumun tüm fertleridir. Bu değişim sürecinde, hukuk, siyaset, ekonomi ve eğitim değişimin temel araçları olmuştur. Yaşanan bu değişim veya inşa süreci 1980’lerden sonra küreselleşme olarak kavramsallaştırılan yeni bir boyut kazanmıştır. Bu küreselleşme süreci, bazı batı ülkelerinde ve ABD’de üretilen kültür endüstrisi ürünlerinin tüm dünyayı istilasıyla gerçekleşen bir benzeşim sürecidir. Bu bağlamda modernlik, bu benzeşmenin muhtevası ve biçimi olarak anlam kazanmaktadır. Fertler ve toplumlar, küresel kültürün nesnesi oldukça, daha çok modernleştiklerini düşünmektedir. İsimlendirme ister Batılılaşma ister küreselleşme olsun, her iki durumu da tanımlayan en temel kavram, *modern* olmaktadır. Bu bağlamda modernlik, Türkiye’nin hem batılılaşma hem küreselleşme sürecinde hem de günümüz Türkiye’sinde olması gereken olarak sunulmakta ve gösterilmektedir (SEKAM, 2013:22). Batılılaşma veya küreselleşme sürecinde ülkelerin aydınlarına önemli görevler düşmektedir. Ancak, batılılaşma sürecinde bulunan toplumlarda, aydınlar arasında en yaygın zihniyet durumunun, modernleşme/batılılaşma arasındaki farklılaşmayı kavrayacak bir düzeyde olmamasıdır. Böylece modernleşme anlayışı, batının bilinen örneklerinin kabaca taklit edilmesinden ibaret kalır. Batıda modernleşmeyi hazırlayan süreçler, rasyonelleşme, üretimde işbölümü ve endüstrileşme, idari yapıda bürokratikleşme ve inanç alanında sekülerizasyon gibi hususları kapsadığını görürüz. Modernleşmeyi böyle alınca mesele, batıyı taklit etme zorunluluğundan uzaklaşıp yeni bir tarihsel/toplumsal formasyonun oluşması haline gelmektedir. Böyle bir tarihsel kategoriye yönelecek politikalar, bir anlamda modernleşme politikaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk modernleşmesinin, batı karşısında büyük bir imparatorluk kaybetmiş veya kaybetmekte olan aydın/yönetici



zümrenin yaşadığı büyük şokla gelen batılılaşma etkisinden kurtulması, çok zor ilerleyen bir süreç olmuştur (Bilgin, 2007:133-134).

Kemal H. Karpat’a (2009:240) göre, modern Türkiye’de hâkim güç haline gelen modernite, Batı dünyasına yetişme, başka bir deyişle giyim-kuşam, düşünce ve yaşam tarzı açısından Batılı insanlara benzeme hareketi olarak anlaşıldı. Ancak, modernitenin yüzeyselmış gibi görünen hedeflerinin ardında, bağımsız bir Osmanlı, daha sonra da Türk devletini sürdürmek şeklinde daha derin bir arzu vardı. Bunun toplumun kimliğini, kültürünü ve inancını koruyacağı varsayılıyordu, ne var ki devlet kendi bekasıyla o kadar meşguldü ki, modernite yürüyüşünü engelleyeceği varsayımıyla, toplumun tarihini ve sosyokültürel özelliklerini bu uğurda feda etmekten çekinmedi. Modernliğe giden yol olarak seçilen laiklik, git gide devletin kendisine yöneltilen eleştirilere modernliğin ve çağdaş uygarlığın yadsınması damgasını vurarak, kendini meşrulaştırmasının ve haklı çıkarmasının bir aracı haline geldi. Halkın geneli için modernleşme arzusu, laikliğin öngördüğü gibi, toplumun kimliğini, kültürünü ve her tür geleneğini değiştirmesini gerektirmiyordu. Sıradan Müslümanlar için modernlik, daha ziyade, ekonomik gelişme, daha iyi bir haberleşme sistemi ve daha etkili bir yönetim tarzı demekti. Bu bağlamda değişme, bir toplumun hayatında önemli yeri olan sınıfların ve genel olarak halkın değişikliği istemesi, onu itmesi, onu yürütmesi işi haline gelmedikçe o değişme toplumu daha iyiye değil, belki daha kötüye götürür. Değişmeyi zoraki, israfli ve yüzeyde kalmış bir biçime sokar. Türk tarihinde modern reform fikrinin doğuşu zamanından sonra Türkiye’de durum hep böyle olmuştur (Berkes, 2016:19).

Fuat Keyman’a (2004:129) göre, 1980’den bu yana Türkiye, hem küreselleşme sürecinin etkisi hem de Türk modernleşmesinin yaşadığı dönüşümlerin sonucunda ekonomik, kültürel ve siyasal yaşam alanlarında ciddi bir değişim ve dönüşüm geçirmektedir. Kültürel ve siyasal alandaki bu gelişmeler, dinsel, etnik ve cinsel farklılığa dayalı kimlik siyasetinin ve tanınma taleplerinin güçlenmesiyle, sivil toplumun canlanması, sivil toplum örgütlerinin önem kazanmasıyla, bireysel, siyasal, ekonomik ve sivil hakların korunmasını ve genişletilmesini isteyen vatandaşlık

taleplerinin kamusal alana taşınmasıyla bağlantılı bir gelişme olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu gelişmeler, artık Türk modernleşmesinin ve siyasetinin kültürel kimlik siyasetinden bağımsız düşünülemediğini çok açık bir biçimde ortaya koydu. Bu bağlamda, kültürel kimlik siyasetleri Türkiye’de siyasetin en önemli referanslarından birisi konumuna yükseldi. Ama bu süreç içinde, sosyal demokrasi toplumsal yaşamın bu değişim ve dönüşümüne kendisini eklemeyemedi. Ortaya çıkan yeni ekonomik aktörlere, kimlik hareketlerine ve vatandaşlık taleplerine sosyal demokratik bir anlam verecek söylemsel ve siyasi stratejiler üretmedi. Daha da önemlisi, giderek toplumdan uzak ve devlet-merkezci bir siyaset anlayışına büründü. Ayrıca, Türk modernleşmesi, Türkiye’deki geniş toplum kesimlerinin 16. yüzyıldan başlayarak giderek bozulan ekonomik ve siyasal konumlarında olumlu bir değişim yaratmadığı gibi, Türk modernleşmesinin böyle bir çabası da olmamıştır (Topses, 2017:1871). Türkiye, özellikle 1970’li yıllarda yoğunlaşan toplumsal değişim sorunlarını siyaseten karşılayacak politikalar üretmemiştir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, hâkim resmi elitin söz konusu toplumsal dönüşümü kavrayacak zihni donanımdan mahrum olmasıdır (Bilgin, 2007:98).

Kemal H. Karpat’a (2017: 57) göre, kimlik, milli devletin ortaya çıkması ile güncel bir önem kazanmıştır. Bu kimlik yeni olduğu kadar, şüphesiz en çok tartışma yaratan konulardan biridir ve hakkında fikir birliği yoktur. Her ülkenin kavim, millet, sosyal sınıf, tarihi-sosyal ve kültürel yapısına göre şekil ve yapı özellikleri gösteren kimlik meselesi Türkiye için diğer ülkelere kıyasla çok farklı özellikler arz etmektedir. Türkiye’nin modernleşmesi bir bakıma Batı’yı model olarak yürütüldüğü için, kimlik meseleleri de Batı modelinin kavramsal ve metodolojik sınırları içinde ele alınmaktadır. Hâlbuki Türkiye’nin kimlik meseleleri hem çok geniş tarihi bir çerçevede içinde hem de Türk-Osmanlı toplumunun yapısı ve kimlik değişimleri göz önünde tutularak incelenmelidir.

Kimlik ve kültür arasındaki ilişkiler, sıklıkla kültürel kimlik kavramıyla betimlenir. Kültürel kimliğin içeriğini oluşturan temel bağlam, “biz” duygusunun topluluk içerisinde yarattığı kolektif bilinçtir. Kültürel kimlik, fertleri aşan sosyal bir

boyuta sahiptir. Sosyal bir varlık olarak kabul edilen insanın, farklı özellikleriyle oluşmuş insan toplulukları içerisinde yaşayabilmesi, topluluğu fertte temsil ettirir hale getirmiştir. Böylece fark edilir ki; kültürel kimlik, “ben kimim” den çok “biz kimiz” sorularına denk düşmektedir. Kültürel kimlik, bir kültüre katılımın bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir. Kültürel kimlik, tek tek bireyleri “biz” duygusunda birleştiren bir kimlik duygusudur (Erkal vd, 1997:398). Bilgin (2007:26) kimliği, bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlandırması olarak tanımlar. Kimlik ihtiyacı bazı boyutlarında diğer insanlara benzemeyi, bazı boyutlarında ise onlardan farklılaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kimlik kavramı, benzerlik ve farklılık kutupları arasında diyalektik bir tarzda kendini göstermektedir.

Şerif Mardin’e (2017:112) göre, çağdaş sosyal bilimlerde kimlik konusunun ele alınma tarzında bir değişim olmuştur. İnsanların, kendi hayatları boyunca tatmin edici bir benlik oluşturma çabalarını inceleyen yaklaşımın yerini kimliği bir grubun bir cemaatle başarılı biçimde bütünleşme sürecini ifade etmek üzere kullanan çalışmalar almıştır. Bu bağlamda kimlik, insanların ait oldukları ve uyum sağlamaya çalıştıkları sosyal ağ kümelerine göre değerlendirilmektedir. Kimlik olgusu, kültürel yaşam alanı içinde, farklı düzeylerde ve bağlamlarda, son yıllarda çok önemli etkiler yaratmış ve merkezi bir sorun olarak karşınıza çıkmıştır. Keyman’a (2009:52) göre, kimlik olgusunun birey/grup hak ve özgürlüklerden toplumsal benlikle ilgili ahlaki norm ve etik kodlara, bireysel yaşam tarzı tercihlerinden kitlesel tüketim kalıplarına, popüler kültürden yüksek kültüre kadar, geniş alanda ve mikro düzeyde günlük yaşam pratikleri içinde, makro düzeyde ise devlet toplum/birey ilişkilerinin düzenlenmesinde, simgesel ve toplumsal sermayenin giderek artan rolü ve önemi içinde kültürel yaşam alanı bağlamında sistem kurucu ve sistem dönüştürücü bir etkisi olmuştur.

Kongar’a (2000:53) göre, çağdaş devlet, kendi vatandaşları arasında din, mezhep, ırk, milliyet, cinsiyet, yaş, coğrafya, kültür ve siyasal parti ayrımı yapmadan, kendisine vatandaşlık bağı ile bağlı herkese eşit davranan, varlığını, vatandaşlarına sağladığı başta güvenlik olmak kaydı ile sağlık, eğitim ve benzeri hizmetlerle meşru kılan bir

örgütlenmedir. Foucault modern devleti, bireylere rağmen, onların kim olduğuna aldırmadan, hatta varlıklarını bile yok sayan bir kendilik olarak değil; tam tersine bu bireyselliğe yeni bir biçim tayin etmeleri ve belirli bir düzenekler toplamına tabi tutmaları koşuluyla bireylerin onunla bütünleşebildikleri gelişkin bir yapı olarak düşünmek gerektiğine inanmaktadır (Bayart,1999:140). Drake’e (2016:71) göre, sosyal kimlikler empoze edilebilir ve aynı zamanda sahiplenilebilir, düzeltilebilir ve yeniden görüşülebilir. Yazara göre, sosyal kimlik asla basit bir şekilde belli veya bilinen olamaz. Bu yüzden o siyasi bir sonuç olarak görülmelidir; çünkü kimlikler siyasaldır. Kimliğimizi tanımladığımız terimlerle, kendimizin ve başkalarının gözünden kendimiz için toplumsal kategoriler üretiriz. Bunun gerçekleşmesi için de toplumsal kimlikler fark edilmiş olmalı ve en azından diğerlerini tanımlayan iktidar tarafından kabul edilen kodlar içermelidir. Kendimiz bir toplumsal kimlik üretmez ve onunla tanımlanmayı bekleyemeyiz. Sosyal kimlikler, kişisel ya da öz- kimlikten ayırt edilebilir, ancak bu analitik kategoriler tamamen ayrılamaz. Sosyal kimlikler bir grup tarafından paylaşılır.

Genç nüfus, Türkiye’deki nüfusun önemli bir kısmını oluştursa da gençlerle ilgili araştırma sayısı, bunun sonucunda mevcut veriler ile bu verilerin çeşitliliği, derinliği ve güncelliği çok kısıtlıdır. Bu durum, Türkiye’de gençlerle ilgili araştırmalarda ve raporlarda kaynak olarak yararlanmak üzere, özellikle Avrupa temelli yayınlara başvurmak yoluyla bertaraf edilmeye çalışılmaktadır (Onuncu Kalkınma Planı, 2015:17). Bu araştırmanın yapılmasındaki temel saik bu husus olup, araştırmanın bu konuya mütevazı bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin kimlik ve siyaset algılarını tespit etmektir. Bu bağlamda araştırmanın temel problemini, “üniversite öğrencilerinin kimlik ve siyaset algıları nasıldır?” sorusu oluşturmaktadır. Yine araştırmada, üniversite öğrencilerinin siyasete katılım düzeyleri nedir?, siyasi-dini-ideolojik olarak hangi kimlikleri kendisine uygun görüyorlar?, vatandaşlığı nasıl tanımlıyorlar? gibi soruların da cevapları aranmaktadır. Ayrıca araştırma ile üniversiteli gençlerin kendilerini *gelenek-modern* ekseninde nasıl konumlandıkları da tespit edilmiştir. Bu konumlanışın biçim ve miktarını belirlemek önemlidir. Çünkü gelenek-modern farklılığı/karşıtlığı, yukarıda da ifade edildiği üzere,

bireysel ve toplumsal tüm alanlarda birbirinden çok farklı ve hatta çoğu zaman karşıt bir tutum ve tavır, ilgi ve istek düzeylerini, daha da önemlisi, değerler sistemini ve yaşayış tarzını gerektirmektedir. Gençlerin kendilerini gelenek-modern ekseninde nasıl konumlandıkları tespit edilirse, gençlerimizin kendilerine şu veya bu şekilde sunulan veya dayatılan modernliği ne düzeyde kabullendiklerini tespit etmek mümkün olabilecektir.

## **Üniversite Öğrencilerinin Kimlik ve Siyaset Algısı Araştırması**

### **Yöntem**

Bu çalışma üniversite öğrencilerin vatandaşlık algılarını ölçmeye yönelik uygulamalı bir araştırmadır. Araştırma kapsamında, Gümüşhane Üniversitesi’nde farklı bölüm ve sınıflarda okuyan öğrenciler arasından basit tesadüfî örneklem yöntemi kullanılarak belirlenen 233 öğrenciye anket uygulanmıştır. Araştırmanın saha çalışması Aralık 2017’de yapılmıştır. Araştırma tarama modeline uygun şekilde tasarlanmıştır. Araştırma için öncelikle ilgili literatür taraması yapılmış, daha sonra benzer araştırmalardan yararlanılarak anket soruları oluşturulmuştur. Özellikle KONDA’nın yaptığı “Vatandaşlık Araştırması 2016’dan” ve 2013 yılında SEKAM’ın yaptığı “Türkiye Gençlik Raporu” araştırmasından yararlanılmıştır. Veriler bilgisayar ortamına aktarıldıktan sonra, SPSS 16.0 paket programı ile analizler yapılmıştır.

### **Demografik Özellikler**

Araştırmaya katılanların %52,8’i (123) kadın, %47,2’si (110) erkektir. Yaş dağılımı ise şöyledir: %2,6’sı 16-18 yaş, %62,7’si 19-21 yaş, %31,8’i 22-24 yaş, %1,7’si 25-27 yaş, %1,3’ü 28 ve üstü yaş grubundadır. Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) sonuçlarına göre; Türkiye toplam nüfusu 2016 yılı sonu itibariyle 79 milyon 814 bin 871 iken 15-24 yaş grubundaki genç nüfus 12 milyon 989 bin 42 oldu. Genç nüfus, toplam nüfusun %16,3’ünü oluşturdu. Genç nüfusun, %51,2’sini genç erkek nüfus, %48,8’ini ise genç kadın nüfus oluşturdu (TÜİK, 2017a).

Katılımcıların %18’i birinci sınıfta, %29,5’i ikinci sınıfta, %32,2’si üçüncü sınıfta, %19,7’si dördüncü sınıfta okumaktadır. TÜİK verilerine göre, lise ve dengi okul mezunu olan 25 ve daha yukarı yaştakilerin toplam nüfus içindeki oranı %19,5 iken bu oran erkeklerde %23,5, kadınlarda %15,6’dır. Yüksekokul veya fakülte mezunu olan toplam nüfus oranı %15,5 olup bu oran erkeklerde %17,9 kadınlarda ise %13,1’dir (TÜİK, 2017b).

Katılımcılar aile aylık geliri bakımından incelendiğinde %7,7’si 700 tl ve altı, %18,5’i 701-1200tl arası, %29,2’si 1201-2000tl arası, %21’i 2001-3000tl arası, %14,6’sı 3001-5000tl arası, %9’u 5001tl ve üstü gelire sahip olduğu görülür. Katılımcıların aylık eline geçen para miktarının %9,4’ünün 0-300tl, %33,5’inin 301-500tl, %30,9’unun 501-75tl, %16,3’ünün 751-1000tl, %8,6’sının 1001-2000tl, %1,3’ünün 2001 ve üstü olduğu görülmektedir. Katılımcılar hayatın büyük kısmının geçirildiği yer itibariyle incelendiğinde %18’i köy-kasaba, %24,5’i ilçe, %57’si şehir, %0,5’i yurt dışında yaşayan kişiler olduğu belirlenmiştir. Bu verilere göre, öğrencilerin genellikle alt ve orta gelir grubunda olan ailelerin çocukları olduğu ve çok büyük bir çoğunluğun (%81,5) şehirde (il veya ilçe) yaşadıkları anlaşılmaktadır.

## **Bulgular ve Yorum**

### **Kimlik ve Aidiyet**

Araştırma kapsamında dikkate alınan temel konulardan biri, üniversite öğrencilerinin ferdi kimliklerinin ve toplumsal aidiyetlerinin hangi noktada ve düzeyde gerçekleştiği ve ayrıca bunların ne gibi işlevler üstlendiğiyle ilgilidir. Şerif Mardin’e göre (2017:112), çağdaş sosyal bilimler arasında kimlik konusunun ele alınma tarzında bir değişim olmuştur. İnsanların, kendi hayatları boyunca tatmin edici bir benlik oluşturma çabalarını inceleyen yaklaşımın yerini kimliği bir grubun bir cemaatle başarılı biçimde bütünleşme sürecini ifade etmek üzere kullanan çalışmalar almıştır. Bu bağlamda kimlik, insanların ait oldukları ve uyum sağlamaya çalıştıkları sosyal ağ kümelerine göre değerlendirilmektedir.

### Modern-Gelenek Düzleminde Kimlikler

Halil İnalçık’a (2017:185) göre, örf, adet ve gelenek; bir halkın yaşamını biçimlendiren, onun doğa ve toplum içinde davranış biçimlerini belirleyen bir sosyo-psikolojik mekanizmadır. Körü körüne ona uyarsınız, uymak zorundasınız. Örf adet kuşkusuz değişir ama bu değişimle yeniden vücuda gelen şey, eskisiyle yenisinin kaynaşmış yeni bir terkidir. Bu bağlamda, geleneksel-modern düzlemde yeni kimlik terkinin “biraz modern biraz geleneksek” olduğu ifade edilebilir.

Araştırma kapsamında öğrencilerin modern- geleneksel düzlemde kimliklerini nasıl tanımladıkları tespit edilmiş olup bununla ilgili veriler tablo 1’de verilmiştir.

Kimlikler	Çok uygun (%)	Uygun (%)	Uygun değil (%)	Hiç uygun değil (%)
Biraz modern biraz geleneksel	39,1	49,4	10,4	0,9
Modern	32,2	53,2	7,3	7,3
Geleneksel	18	54,1	20,6	7,3

Tablo 1: Katılımcıların Modern-Gelenek Düzleminde Kendilerini Tanımlayışları

Tablo 1’e göre katılımcıların, %88,5 (çok uygun+uygun) gibi çok büyük bir oranı biraz modern biraz geleneksel, %85,4’ü modern ve %72,1’i geleneksel kimliği kendisine uygun veya çok uygun olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar SEKAM’ın araştırmasına göre farklılık göstermektedir. Araştırmaya göre, katılımcıların %72 kendisini biraz modern biraz geleneksel, %12 modern ve %16 ise geleneksel olarak ifade etmiştir (SEKAM, 2013:23). Ancak iki araştırmada da biraz modern biraz geleneksel kimliğini ilk sırada olduğu görülmektedir. Buna göre üniversite öğrencilerinin Türkiye’nin genel genç kitlesiyle benzerlik gösterdiği, geleneksel-modern düzlemde *melez* bir kimliğe sahip olduklarını ifade edebiliriz.

### Öğrencilerin Genel Toplumsal Aidiyetleri/Kimlikleri

Gençlik yılları, hemen herkesin ferdi kimliğinin ve toplumsal aidiyetinin oluşmasının da ötesinde kimliğinin/aidiyetinin berraklaşıp netleştiği bir dönem olarak

anlam kazanmaktadır. Fertler bu dönemde edindikleri/inşa edilen kimliklerine ve aidiyetlerine göre, benzerleriyle iş ve eylemlerde, tutum ve tavırlarda bir araya gelir ve ötekilerden ayrışır. Birleşme ve ayrışma ise; hayat tarzında, dinî, ahlâkî, siyasî ve kültürel değerlerde kendini olanca biçimiyle açığa vurur. SEKAM’ın Türkiye Gençlik Araştırması, gençlerin gerek modern-geleneksel düzleminde ve gerekse dinî, siyasî ve ideolojik kimlikler açısından kendilerini konumlandırmalarının büyük oranda *melez* bir duruma işaret ettiğini, sahiplenilen konum veya kimliklerin büyük oranda *isimsel (sloganlaşmış)* olduğunu göstermiştir (SEKAM, 2016: 27-28).

Kendinizi daha çok ne olarak hissediyorsunuz? sorusuna katılımcıların %28,7’si Müslüman, %25,3’ü Türk, %6,8’i Kürt, %27’si T.C. vatandaşı, %6,4’ü Alevi ve %5,8’i ise diğer cevabını vermiştir. Buna göre katılımcıların önemsedikleri ve öncelikledikleri üç aidiyetin Müslüman gibi dini, T.C. vatandaşı gibi siyasi ve Türk gibi etnik/siyasi aidiyetler olduğu görülmektedir. Ayrıca katılımcılara, hayat tarzı bakımından kendinizi nasıl görüyorsunuz? sorusuna %31,3’ü modern, %54,1’i geleneksel muhafazakâr, %16,4’ü dindar muhafazakâr cevabını vermiştir. Buna göre öne çıkan kimlik/aidiyet; toplumsal aidiyet/kimlik düzleminde, Müslüman, T.C. vatandaşı ve Türk; hayat tarzı düzleminde, geleneksel muhafazakâr; modern-gelenek düzleminde ise biraz modern biraz gelenekseldir. Bu sonuç yapılan diğer araştırmalarla benzerlik göstermektedir (SEKAM,2013: 25). Buna göre, Türk ile Müslüman kimlikleri arasında bir kapsam ilişkisi olduğu düşüncesiyle bunu tespit etmek için sorunun seçenekleri arasında “Türk, Müslüman ve Türk-Müslüman” ifadelerinin bulunması gerekirdi. Bu araştırmada sorunun seçeneklerinde bu bulunmadığı için Türk-Müslüman arasındaki kapsam ilişkisini tespit edemiyoruz. Bundan sonraki yapılacak araştırmalarda bu sorunun seçeneklerinde bu ifadenin bulunması bu ilişkinin tespitine imkân verebilir. Biri dini (Müslüman), diğeri etnik/siyasi veya kültürel (Türk) kimlik olması hasebiyle genelde araştırmalarda, iki farklı kimliğin birleştirilmesi olacağı için, sorunun seçeneklerinde ayrı ayrı yazılmaktadır. Ancak tarihi tecrübe bize bu iki kimliğin iç içe geçtiğini göstermektedir. Balkan ve Kafkasya göçleri bunun en güzel örnekleridir. İlber Ortaylı’ya (2006: 33) göre, Osmanlı kimliği, Türklüğün ağır bastığı bir Müslümanlıktır.



Öbür Müslüman etnik gruplar bu Türklüğe dil olarak intibak ettikleri ölçüde Osmanlı-Türk olmaktadır. Genel kural, Türk olmayan ana babanın Türkçe konuşup anlaşmaları ve çocuklarının da bu dili izlemeleri ölçüsünde ailenin Türk olacağıdır. Dolayısıyla son yüzyılın Osmanlılığı, Türk kimliğine kolayca dönüşmektedir. İsmail Kara’ya (2010:191) göre, Türk ve Müslüman kelimeleri birbirinin yerine rahatlıkla kullanılacak kelimeler hatta kavramlar olduklarından “Müslüman olmayan Türk” halkın nazarında anlamlı, anlaşılabilir bir ifade değildir. Din ile devlet arasındaki zorunlu denebilecek ilişki bu aşamada milleti de içine alacak şekilde genişlemektedir.

Dindarlık açısından kendinizi nasıl tarif edersiniz? sorusuna, %5,2’si “dinin gereklerine pek inanmayan”, %46,4’ü “inançlı ama dinin gereklerini pek yerine getirmeyen”, %47,2’si “dinin gereklerini yerine getirmeye çalışan dindar biri”, %1,3’ü “dinin tüm gereklerini tam yerine getiren dindar” cevabını vermiştir. Türkiye’de 2011 yılında 1538 kişi üzerinde yapılan araştırmaya göre, kadınların %57,1’i dindar, %33,6’sı ortada; erkeklerin ise 66,7’si dindar, %28,2’si ortada olduğu görülmektedir (Akşit vd, 2012:493). Dini, kültürel ve hayat tarzı kimlikleri tümünden, modern dönemde ideolojilerin fonksiyonlarına benzer bir biçimde eylemin anlam ve çerçevesini belirlemektedir. Sosyal kimlikler hayal ürünü de olabilir, ama etkileri hakikidir. Toplumu yorumlamadan ziyade bağımsız bir varlık alanına sahiptirler. Bu nedenle sosyal kimlikleri bizatihi sosyal dokudan ibaret görebiliriz (Drake, 2016:33).

### **Siyasi, İdeolojik ve Dini Kimlikler**

Toplumun en yüksek eğitilmiş grubu olan üniversite öğrencilerinin siyasi-dini-ideolojik kimlik tercihlerinin önemli ve dikkate alınması gereken bir konu olduğu düşüncesiyle katılımcılara, aşağıdaki siyasi-dini-ideolojik kimlikleri kendinize ne kadar uygun buluyorsunuz? sorusu sorulmuş ve on sekiz siyasi-dini-ideolojik kimlik listesi verilmiştir. Katılımcılardan, bunların her birini kendilerini ne kadar uygun bulup-bulmadıklarını, çok uygun-hiç uygun değil arasında dört farklı düzeyde, tercih etmeleri istenmiştir. Alınan cevaplara göre dağılım, Tablo 2’de gösterilmiştir.

Kimlikler	Çok uygun (%)	Uygun (%)	Uygun değil (%)	Hiç uygun değil (%)	Kimlikler	Çok uygun (%)	Uygun (%)	Uygun değil (%)	Hiç uygun değil (%)
Müslüman	55,8	36,1	6,4	1,7	Laik	32,2	48,9	10,7	8,2
Muhafazakâr	14,6	53,6	21,9	9,8	İlerici	18,5	44,6	17,6	19,3
İslamcı	23,6	55,8	14,6	6	Devrimci	4,7	21,5	44,2	29,6
Dindar	20,2	52,4	18,9	8,6	Sosyalist	18,5	40,3	30,9	10,3
Demokrat	26,6	55,8	14,6	3	Komünist	3,4	9,9	37,3	49,4
Milliyetçi	35,2	39,5	16,7	8,6	Ateist	2,6	3	23,2	71,2
Kemalist	13,3	24,5	40,8	21,5	Feminist	9,9	19,7	30,9	39,5
Atatürkçü	27,5	41,2	21,9	9,4	Liberal	10,3	33,5	34,3	21,9
Sosyal demokrat	15	56,2	21,5	7,3	Ülkücü	21,5	37,8	24,4	16,3

Tablo 2: Katılımcıların siyasi-dini-ideolojik kimlikleri

Tablo 2’de verilen siyasi-dini-ideolojik kimlikler, “çok uygun bulunan, uygun bulunan, uygun bulunmayan ve hiç uygun bulunmayan” seçeneklerine göre analiz yapıldığında aşağıdaki sonuçlarla karşılaşılmaktadır: 1.Katılımcıların kendileri için *çok uygun* buldukları ve benimsedikleri ilk 5 kimlik ve oranı şu şekildedir: Müslüman (%55,8), Milliyetçi (%35,2), Laik (%32,2), Atatürkçü (%27,5), Demokrat (%26,6). 2. Katılımcıların kendileri için *uygun* buldukları ve benimsedikleri ilk 5 kimlik ve oranının şu şekilde olduğu görülmektedir: Sosyal demokrat (%56,2), İslamcı ve Demokrat (55,8), Muhafazakâr (%53,6), Dindar (%52,4), Laik (%48,9). 3.Katılımcıların kendileri için uygun bulmadıkları ve benimsemedikleri ilk 5 kimlik ve oranı şu şekildedir: Devrimci (%44,2), Kemalist (%40,8), Komünist (%37,3), Liberal (%34,3), Sosyalist ve Feminist (%30,9). 4.Katılımcıların kendileri için *hiç uygun* bulmadıkları ve benimsemedikleri ilk 5 kimlik ve oranı ise şu şekildedir: Ateist (%71,2), Komünist (%49,4), Feminist (%39,5), Devrimci (%29,6), Liberal (%21,9).

İnsan kendi kimliğini tanımlarken kullandığı alternatifler çeşitlidir. Topluluk olma hali ve kültürel pratikler bu noktada belirleyici özellikler taşımaktadır. Böylece kimlik söz konusu olduğunda, bireyin yaptığı ya da yapacağı “öznel” tanımlamalarından çok, dış dünyadan yapılan tanımlamalara dikkat çekmek gerekmektedir. Yani kimliğin

oluşumu ve bireyin kendini tanımlayabilmesi için “diğer bireylerle simgesel duygu dünyasına ya da sembolik anlam dünyasına girilmesi” gereklidir (Asman 2001:135). Kimlik sorunu, çağlar boyu olduğu gibi günümüzde de hem toplumları, hem de bireyleri ilgilendiren en önemli problemdir. Hiç kuşkusuz, din, mezhep, ırk, milliyet gibi mukaddes değerler bu kimliklerin belirlenmesinde geçmişte de bugün de çok önemli roller oynamaktadır. Ortaçağda kendilerini din ve mezhep kimlikleriyle tanımlayan toplumlar ve bireyler, endüstri devriminin ortaya çıkmasıyla birlikte bunlara ırk ve milliyet kavramlarını da eklemişlerdir. Toplumlar karmaşıklaştıkça, siyasal tercihler, meslek kimlikleri, cinsiyet bilinci ve yaş grupları da bunlara eklenmiştir. İnsan haklarının gelişmesiyle, din, ırk, milliyet farkı gözetmeden, tüm insanların eşit olduğu anlayışı ortaya çıkmıştır. Böylece gerek toplumlar gerek bireyler, çalışmaları ve başarıları yani insanlığa yaptıkları katkılarıyla değer kazanmaya başlamışlardır (Kongar 2000: 55). Keyman’a (2004: 134) göre, Türkiye’de sosyal demokrasi bugün, ne toplumsal sorunlara çözüm üretmede, ne kendisini farklı toplumsal sınıflar ve kimliklerle eklemlenmede, ne de farklı ve demokratik bir Türkiye vizyonu yaratmada başarılı olmaktadır. Bugün Türkiye’de sosyal demokrasinin yaşadığı sorun, hem toplum içinde güvenilirliğinin ve inandırıcılığının azalmasında, hem de sosyal demokrasinin bir ideoloji ve toplumsal hareket olarak farklı toplumsal kesimler içinde sosyal demokrat bir kimlik yaratmaktaki ve toplumla organik bağ kurmaktaki başarısızlığında kendini göstermektedir. Ayrıca bu sorun, bugün Türkiye’de, kendilerini sosyal demokrat olarak tanımlayanların hem nicel hem de nitel anlamda azalması ve giderek marjinalleşmesi anlamına gelmektedir.

### **Siyaset Algısı**

Araştırmada, üniversite öğrencilerinin siyaset kurumuna ilişkin, düşünce, tutum ve tavırlarını tespit etmek için de bir dizi soruya yer verilmiştir. Bu bağlamda yöneltilen sorulardan birisi, “Genel ve yerel seçimlerde ne sıklıkla oy kullanırsınız?” sorusu olup, %75,1’i her zaman, %20,2’si bazen, %4,7’si ise hiçbir zaman cevabını vermiştir. Araştırmanın sonuçları diğer araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Yapılan bir

araştırmaya göre 18-28 yaş grubundaki gençlerde genel ve yerel seçimlerde “her zaman” oy kullanma oranı %77 olduğu görülmektedir (KONDA, 2016: 57). TÜSİAD’ın “Seçim Sistemi ve Siyasal Partiler Araştırması’na göre, seçmen kitlesinin siyasete katılım etkinliğinin ilk sırasında 4 puan üzerinden 3,79 ile seçimlerde oy kullanmaktadır. Bunu %3,15 ile medyada siyaset izlemek ve %1,81 ile siyaset tartışmak takip etmektedir (TÜSİAD, 2001: 14). Türkiye Gençlik Raporu araştırmasına göre de gençlerin %73,8’i seçimlerde her zaman oy kullandığını ifade etmiştir (SEKAM,2013: 147). Türkiye’de vatandaşların daha çok televizyon izlemek ve gazete okumakla yetinme eğilimde oldukları ve yüksek siyasal etkinlik duygusuna sahip olduklarını belirtmelerine karşın, seçimlerde oy verme dışında her türlü bireysel katılma etkinliğine uzak duran bir kimlik sergiledikleri görülmektedir (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2018:80). Bu durum demokratik kültürün gelişmesi, demokratik kurum ve kuralların yerleşmesi açısından önemli bir göstergedir. Seçim, hem düşüncelerin ifadesinin aracı, hem de daha çok bir kural koyma hakkının sembolik ifadesidir. Bu bağlamda demokrasilerde politikayla uğraşmak gerçek gücün diğerleri üzerindeki gerçek konumuna ulaşmayı sağlayacak bir görevlinin seçimde tarafını tutmak demektir. Daha da ötesi seçim, genellikle bireyleri kamusal şahsiyetlere dönüştürmede etkili olan gizemli bir süreç olarak kabul edilir (Herzfeld, 2012:165). Siyasal iktidarın kullanımına katılma hakkı, parlamento ve yerel yönetim meclisleri vatandaşlığın siyasal boyutunu ifade etmektedir. Vatandaşlığın siyasal boyutu, bireyin mensubu olduğu devletle üyeliğini ifade eden resmi bir kimlik niteliğini taşımaktadır (Sarıbay, 1992: 97). Türkiye’de 1945’te tek parti döneminden (1923-1945) çok-partili demokrasiye geçiş gerçekleşmiştir. Fakat bu başarı, demokrasiyi yerleşikleştirme ve derinleştirme için yeterli olmamıştır. Çünkü demokrasiye geçişte başarılı olan Türkiye, demokrasiyi toplumsal ilişkiler içine, anayasallığa, siyasal kültüre yerleşikleştirmede ve derinleştirmede aynı başarıyı gösterememiştir (Keyman, 2004:136). Türk toplumunda politik katılım, organize toplumun sosyal gruplarının katılımı biçiminde değil; bireysel katılımlar biçiminde gerçekleşmektedir. Bu durum demokrasinin kökleşmesini ve kurumlaşmasını engellemektedir. Ayrıca, Türk toplumunda demokrasi bir yaşam biçimi ve bir davranış yöntemi olarak benimsenmemiştir. Demokrasinin şekli koşullarının varlığına karşın,

onun içerik ve niteliğini belirleyen değer, norm ve davranışlar henüz toplum tarafından özümsememiştir. Bu yüzden de davranışların demokrat olmasından çok, otoriter ve bağımlı insan tipi yaratan bir biçimde gerçekleştiği görülmektedir (Erkan,1998:212). Ayrıca, demokrasi ekonomik, sosyal ve eğitimsel temellerin desteği olmaksızın kendi ayakları üzerinde duramaz. Geniş bir orta sınıfa, eğitilmiş yurttaşlara ve düzgün hayat standartlarına sahip olmayan bir toplum bir demokrasi yaratamaz (Karpas, 2017:103). Modern toplumun yeni aktörü bireydir. Birey merkezli yeni toplumsal ilişkiler sistemi orta sınıflar vasıtasıyla sivil topluma, sivil toplum ise demokratik süreçlerin ve örgütlenme düzeylerinin gelişmesiyle birlikte siyasete katılan bir ilişkiler düzeni yaratacaktır. Buradaki birey, toplumsal sorumlulukları, toplumsal duyarlılığı olmayan bencil bir birey değil, toplumsallığını bu yeni çerçevelerde üreten ve değişimin aktörü olarak tarih sahnesinde yeni bir rol alan insandır (Bilgin, 2007:31).

Katılımcıların herhangi bir dernek, vakıf veya STK'ya üyelik durumuna bakıldığında, %10,7'nin üye, %17,6'sının gönüllü, %71,7'sinin ise üye veya gönüllü olmadığı görülmektedir. Türkiye'de yapılan araştırmaya göre, toplumun %82'si bir STK'ya üye veya gönüllü değildir (KONDA, 2016: 58). Başka bir araştırmaya göre, Türkiye'de toplumsal ve siyasal birliklere, gönüllü kuruluş ve derneklere üye olup onlarda faal olanların ortalaması % 4-8 arasında bir yerde dururken, hiçbir gönüllü kuruluşa üye olmayanların oranı ise % 90 civarındadır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2018: 85). Görüldüğü gibi hem toplumun genelinde hem de gençler arasında STK'lara katılım oranı düşüktür. Bunun bir sebebi de STK'ların gençlere hitap etmemesi veya gençleri hedef kitle olarak almaması veya gençlerin toplumsal katılımları ve taleplerini dile getirebilecekleri platformlar sınırlı olmasıdır. Türkiye'de kurulan derneklerin hedeflediği kitleler itibarıyla gençlere yönelik faaliyet gösteren dernekler %7,4'e tekabül etmektedir (Onuncu Kalkınma Planı, 2015:21). Sivil toplum kavramı, bazı ahlaki kuvvetlere işaret eder. Çünkü sivil toplum, kamu menfaati için mantıklı bir tartışma içerisine giren, varsayıldığı üzere muhakeme eden ve iyi huylu olan bir toplum ve kamuoyunun kaynağı ile ilişkilidir (Drake, 2016:132-133). Katılımcı demokrasi, demokratik devletin, sivil toplumun örgütsel ve finansal olarak gelişmesine, sivil

toplum örgütlerinin siyasal, ekonomik ve kültürel aktörlerle ilişkisinin derinleşmesine ve sivil toplum alanının toplumsal yaşamda genişlemesine katkı sağlamasını da içerir (Keyman, 2004:139). Nilüfer Göle’ye (2008:17) göre, 1980 sonrası geleceği yücelten devrimci ütopyalar, piyasa ekonomisinin gelişmesiyle birlikte aşınmaya uğramışlardır. 1970’li yılların devrimci, gelecekteki bir zamana sıçrama yapmak isteyen siyaseti yerini güncel sorunların siyasileşmesine bırakmıştır. Sivil toplumun gelişmesi işte siyasetin gelecekte bugüne, devletten bireye, soyuttan somuta doğru eksen değiştirmesiyle mümkün oldu. Sivil toplumun varlığı, oluşumu ve gücü, toplumsal aktörlerin ve hareketlerin kimliklerini ve söylemlerini nasıl oluşturduklarına ve değişimi nasıl tasavvur ettiklerine bağlıdır. Ancak kendi kendini sınırlayan, yani ötekinin varlığını kabullenen, değişimi, inançları, çıkarları farklı aktörler arası etkileşim, medeniyetler arası aşılama olarak gören hareketler sivil toplum hareketleridir.

### **Vatandaşlık İfadesi**

Vatandaşlık sizin için ne ifade ediyor? sorusuna, %32,6’sı devlete üyelik, %47,6’sı yasalarda ifade edilen haklar, %19,7’si yasalarda ifade edilen vazifeler cevabını vermiştir. Bu sonuçlar KONDA’nın araştırması ile benzerlik göstermektedir. Araştırmaya göre, toplumun %50’si vatandaşlığı “yasalarda ifade edilen haklar” olarak ifade etmiştir (KONDA, 2016: 7). En genel tanımıyla vatandaşlık, birey-devlet ve birey-birey arasındaki karşılıklı hak ve yükümlülüklerle sahip olma durumunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, Türkiye’de vatandaşlık anlayışının vatandaşın topluma ve devlete karşı vazifelerine vurgu yaptığı ve modern vatandaşlık anlayışının birey değil, toplum ve devlet temelli bir olgu olarak geliştiği ifade edilebilir. Türkiye’de çok partili hayata geçişle birlikte, adalet dağıtan, koruyan ve denetleyen devletten hukuk devletine geçişin olduğu görülmektedir. Devlet karşısında görev eksenli vatandaş temsili, giderek haklar taşıyıcı vatandaşa ve devletin bu alandaki sorumluluğuna doğru kaymıştır (Üstel 2004: 266).

### Vatandaşlık Tanımı

1-Kesinlikle katılmıyorum	2-Katılmıyorum	1	2	3	4
3-Katılıyorum	4-Kesinlikle katılıyorum	(%)	(%)	(%)	(%)
T.C. vatandaşı olmak için hukuki statü yeterlidir, dil ve din ortaklığı gerekmez.		17,2	30,5	29,6	22,7
T.C. vatandaşı olmak için Türk ırkından olmak gerekir.		27,9	30,9	21,5	19,7
T.C. vatandaşı olmak için Türkçe konuşmak gerekir.		20,6	31,3	28,8	19,3
Türkçe bilmeyenler T.C. vatandaşı olmamalıdır.		26,6	30,5	27	15,9
T.C. vatandaşı olmak için Müslüman olmak gerekir.		26,6	39,1	24	10,3

Tablo 3: Vatandaş Kimdir? Kim Olmalı, Kim Olmamalı?

Tablo 3'e göre Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak için katılımcıların %52,3'ü hukuki statünün yeterli olduğunu ifade etmiştir. Yine katılımcıların %58,8'ine göre vatandaşlık için Türk ırkından olmak gerekmemektedir. Yine katılımcıların %51,9'u vatandaşlık için Türkçe konuşmak gerektiğini, buna karşılık %48,1'i ise gerekmediğini ifade etmiştir. Ayrıca, katılımcıların %57,1'i Türkçe bilmeyenin de vatandaş olabileceğini, %42,9'u ise olamayacağını belirtmektedir. Yine katılımcıların %65,7'si vatandaş olmak için Müslüman olmak gerekmediğini, buna karşılık %34,3'ü ise gerektiğini ifade etmiştir. Sonuç olarak, katılımcılara göre Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak için hukuki statü yeterlidir. Bunun dışında kişinin Türkçe konuşmaması veya bilmemesi, Müslüman veya Türk ırkından olmaması vatandaş olmasına engel olmamaktadır. Yine, katılımcıların vatandaşlığı daha çok hukuki bir statü veya durum olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

### Vatandaşlık: Haklar, Görevler ve Sınırlar

Tablo 4'e göre katılımcıların %71,2'si devlete karşı sorumluluklarımız haklarımızdan önce gelir, %62,6'sı vergi vermeyenlerin temel vatandaşlık hakları olmamalıdır, %49,7'si askerlik yapmayanların temel vatandaşlık hakları olmamalı, %58,8'i devlete karşı vatandaşlık görevlerini yerine getirmeyenlerin sağlık ve eğitim hizmeti almalarına karşıyım, %88,4'ü devlet, vatandaşlarını tercihlerinden ötürü maruz

kalabilecekleri ayrımcılığa ve saldırılara karşı korumakla yükümlüdür ifadelerine katıldıklarını ifade etmişlerdir. Demokratik ve toplumsal modernleşmeye katkıda bulunan devlet, hem devlet-toplum/birey ilişkilerini hem de toplumsal kesimler arası ilişkileri, haklar ve sorumluluklar ilkeleri temelinde düzenleyen devlettir (Keyman,2004:139). Giddens’a göre (2000:114), demokratik devletin özgül rolü bireyi kendine tabi kılmak değil, aksine onun kendi kendini gerçekleştirmesine imkân hazırlamaktır. Bireyin kendi kendini gerçekleştirmesi, ancak devletin ahlaki bireycilikte cisimleşmiş olan hakları garanti altına alıp geliştirdiği bir toplum içinde ve o toplumun mensubu olması sayesinde mümkün olabilir.

1-Kesinlikle katılmıyorum	2-Katılmıyorum	1 (%)	2 (%)	3 (%)	4 (%)
3-Katılıyorum	4-Kesinlikle katılıyorum				
Devlete karşı sorumluluklarımız haklarımızdan önce gelir.		9,4	19,3	44,2	27
Vergi vermeyenlerin temel vatandaşlık hakları olmamalıdır.		11,2	26,2	35,6	27
Askerlik yapmayanların temel vatandaşlık hakları olmamalı.		15,9	34,3	30	19,7
Devlete karşı vatandaşlık görevlerini yerine getirmeyenlerin sağlık ve eğitim hizmeti almalarına karşıyım.		14,2	27,1	35,6	23,2
Devlet, vatandaşlarını tercihlerinden ötürü maruz kalabilecekleri ayrımcılığa ve saldırılara karşı korumakla yükümlüdür.		5,6	6	46,8	41,6

Tablo 4: Katılımcıların Vatandaşlık Anlayışı

### Eşit Vatandaşlık ve Farklılıklara Bakış

1-Kesinlikle katılmıyorum	2-Katılmıyorum	1 (%)	2 (%)	3 (%)	4 (%)
3-Katılıyorum	4- Kesinlikle katılıyorum				
Türkiye'nin Müslüman olmayan vatandaşları Cumhurbaşkanı olabilmelidir.		33,5	31,3	24	11,2
Devlet camiler dışındaki ibadet yerlerine de kaynak sağlamalıdır.		6	11,6	48,1	34,3
Öğretmen, hâkim gibi tüm kamu çalışanları da dâhil olmak üzere örtünmek isteyen örtünebilmelidir.		7,3	10,3	23,2	59,2
İşyerlerinde tüm çalışanların dinlerini kapsayan ibadet yerleri olmalıdır.		3	6,7	60,9	28,3
İşyerlerinde mescit olmalıdır.		4,7	7,3	33,9	54,1
Farklı cinsel yönelime sahip vatandaşların devletin eğitim ve sağlık hizmetlerinden yararlanmasına karşıyım.		31,8	31,8	24,9	11,6

Tablo 5: Katılımcıların Eşit Vatandaşlık ve Farklılıklara Nasıl Baktığı



Tablo 5’e göre katılımcıların %64,8 gibi bir oranı Müslüman olmayanın Türkiye’nin Cumhurbaşkanı olmasını istememektedir. Ayrıca, katılımcıların %82,4 gibi yüksek bir oranı devletin cami dışındaki ibadet yerlerine de kaynak aktarmasını ve örtünmek isteyen tüm kamu personelinin örtünebilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Katılımcıların farklılıklara nasıl baktıkları incelendiğinde ise, hem işyerlerinde tüm çalışanları kapsayan ibadet yerleri olmasını (%89,9) hem de işyerlerinde mescit olmasını (%88) çok yüksek oranda kabul ettikleri görülmektedir. Yine, katılımcıların büyük bir oranının (%63,6) farklı cinsel yönelime sahip vatandaşların devletin eğitim ve sağlık hizmetlerinden yararlanmasına karşı olmadığı görülmekteyken %36,5 gibi azımsanmayacak bir oranın buna karşı olması dikkat çekici bir durumdur. Yine bu bağlamda katılımcılara, Farklı mezhepten/farklı dinden/farklı etnik kökenden biriyle evlenir misiniz? sorusu sorulmuş %54,1 evet, %45,9 hayır cevabını vermiştir. Kızımın veya oğlumun farklı cinsel tercihleri olmasını ister misiniz? sorusuna ise %75,6 istemem, %24,5 isterim cevabını vermiştir.

Sizece Türkiye’nin en önemli sorunu nedir? sorusuna katılımcıların %9’u yolsuzluk, %34,3’ü terör, %9,9’u ahlaki yozlaşma, %1,3’ü yoksulluk, %0,9’u irtica, %20,2’si eğitim, %20,6’sı adaletsizlik, %3,9’u düşünce özgürlüğü cevabını vermiştir. Buna göre öne çıkan ilk üç sorun sırasıyla; terör, adaletsizlik ve eğitimidir. Bu sonuç yapılan diğer araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Kadir Has Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Merkezi tarafından yapılan “Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması’nda” da Türkiye’nin en önemli sorunu %29 ile terördür (Aydın vd, 2018: 15). Ayrıca, katılımcılar için irtica Türkiye için öncelikli bir sorun değildir. Terörün ilk sırada gelmesi diğer araştırmalarla benzerlik göstermektedir. Modern ulus devletlerin kuruldukları topraklar üzerinde yaşayan halka sağladığı güvence ve hizmetler bulunmaktadır. Bunların en başında da güvenlik gelmektedir. Toplumun iç ve dış tehditlere karşı korunması modern devletlerin en önemli görevidir.

## Sonuç

Bu araştırmada üniversite öğrencilerinin kimlik ve siyaset algıları ele alınmıştır. Toplumun en eğitilmiş ve en dinamik insan gücü olan üniversite gençliğinin bir kimlik sorunu yaşadığı görülmektedir. Araştırmada bu bağlamda, diğer araştırmalarla benzer sonuçlar elde edilmiştir. Araştırmanın sonuçlarından birisi şudur: Katılımcıların yüksek bir oranı (%89,5), modern-gelenek düzleminde, kendilerini biraz modern biraz geleneksel olarak görmektedir. Araştırmanın başka bir sonucu; katılımcıların önemsedikleri ve öncelendikleri üç toplumsal aidiyetin/kimliğin Müslüman gibi dini, T.C. vatandaşı gibi siyasi ve Türk gibi etnik/siyasi aidiyetler olduğudur. Ayrıca, katılımcıların siyasi-dini-ideolojik düzleminde kendilerine *çok uygun buldukları/* benimsedikleri kimliklerin ilk üçü sırasıyla, Müslüman, Milliyetçi, Laik; *uygun buldukları* ise Sosyal demokrat, İslamcı ve Demokrat, Muhafazakârdır. Yine katılımcıların kendileri için *uygun bulmadıkları* ve benimsemedikleri ilk üç kimlik sırasıyla Devrimci, Kemalist ve Komünisttir. Katılımcıların kendileri için *hiç uygun bulmadıkları* ve benimsemedikleri ilk üç kimlik ise sırasıyla Ateist, Komünist ve Feministtir.

Araştırmanın bir başka sonucuna göre; gençlerin siyasete katılmalarının daha çok seçimlerde oy verme şeklinde olduğu görülmektedir. Ayrıca, gençlerin sivil toplum örgütlerine katılım düzeyi çok düşüktür. Bu iki sonuç yapılan araştırmalarla ve Türk halkının genel eğilimi ile paralellik göstermektedir. Katılımcılara göre, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak için hukuki statü yeterlidir. Bunun dışında kişinin Türkçe konuşmaması veya bilmemesi, Müslüman veya Türk ırkından olmaması, vatandaş olmasına engel değildir. Yine, katılımcıların vatandaşlığı daha çok hukuki bir statü veya durum olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Katılımcıların vatandaşlık anlayışları ise şöyledir: Katılımcıların %88,4’ü devlet, vatandaşlarını tercihlerinden ötürü maruz kalabilecekleri ayrımcılığa ve saldırılara karşı korumakla yükümlüdür, %71,2’si devlete karşı sorumluluklarımız haklarımızdan önce gelir, %62,6’sı vergi vermeyenlerin temel vatandaşlık hakları olmamalıdır şeklindedir.

Araştırmanın bir başka sonucu şudur: Katılımcılara göre bir kişinin Türkiye'nin Cumhurbaşkanı olması için Müslüman olması gerekmektedir. Ayrıca, devletin cami dışındaki ibadet yerlerine de kaynak aktarmasını ve örtünmek isteyen tüm kamu personelinin örtünebilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Katılımcıların farklılıklara nasıl baktıkları incelendiğinde ise, hem işyerlerinde tüm çalışanları kapsayan ibadet yerleri olmasını (%89,9) hem de işyerlerinde mescit olmasını (%88) çok yüksek oranda kabul ettikleri görülmektedir. Yine, katılımcıların büyük bir oranının (%63,6) farklı cinsel yönelime sahip vatandaşların devletin eğitim ve sağlık hizmetlerinden yararlanmasına karşı olmadığı görülmektedir. Yine bu bağlamda, katılımcıların yarıdan fazlası (%54,1) farklı mezhepten/farklı dinden/farklı etnik kökenden biriyle evlenebileceğini ifade etmiştir. Ancak, yüksek bir oran (%75,6) kızımın veya oğlumun farklı cinsel tercihleri olmasını istememektedir. Araştırmanın bir başka sonucu şudur: Katılımcılara göre Türkiye'nin en önemli sorunları arasında öne çıkan ilk üç sorun sırasıyla; terör, adaletsizlik ve eğitimidir. Bu sonuç yapılan diğer araştırmalarla benzerlik göstermektedir.

Üniversite öğrencilerinin kimlik ve siyaset algılarını tespit etmeye yönelik olan bu araştırmada özellikle gençlerin bir kimlik bunalımı içinde oldukları ve seçimlerde oy kullanmak dışında başka bir siyasi katılım faaliyeti içinde olmadığı görülmektedir. Toplumun en eğitimli ve aydın kesimi olan üniversite öğrencilerinin bir kimlik bunalımı içinde olması dikkate alınması gereken bir durumdur. Özellikle kamu otoritesinin, ailelerin ve STK'ların bu durum üzerine daha fazla eğilmeleri gerekmektedir. Yapılan araştırmalarda, gençlere hitap eden STK'ların yeterli sayıda olmadığı görülmektedir. Bu sorunun çözülmesi gerekmektedir. Gençler, bir toplumun geleceğidir. Gençlere yapılan yatırım, hepimizin geleceğine yapılan yatırımdır.

## KAYNAKÇA

- AKŞİT, Bahattin; ŞENTÜRK, Recep; KÜÇÜKURAL, Önder; CENGİZ, Kurtuluş (2012). *Türkiye'de Dindarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ASSMANN, Jan (2001), *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yay.
- AYDIN, Mustafa; KAHRAMAN, H.Bülent; BAYBARS HAWKS, Banu; ZAIM, Osman Z.; DİZDAROĞLU, Cihan (2018). *Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması*, İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Merkezi Yayınları.
- BAYART, Jean-François (1999). *Kimlik Yanılsaması*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Metis Yayınları.
- BERKES, Niyazi (2016). *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİLGİN, Nuri (2007). *Kimlik İnşası*, Ankara: Aşina Kitaplar.
- BİLGİN, Vedat (2007). *Türkiye'de Değişimin Dinamikleri*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- ÇARKOĞLU, Ali ve KALAYCIOĞLU, Ersin (2018). *Türkiye'de ve Dünya'da Vatandaşlık*, Koç Üniversitesi İstanbul Politikalar Merkezi Yayınları.
- DRAKE, Michael S. (2016). *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Hüsamettin İnaç, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- ERKAL, Mustafa E.; Burhan ve Filiz BALOĞLU (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul: Der Yayınları.
- ERKAN, Hüsnü (1998). *Bilgi Toplumu ve Ekonomik Gelişme*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- GİDDENS, Anthony (2000). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, İstanbul: Metis Yay.
- GÖLE, Nilüfer (2008). *Mühendisler ve İdeoloji*, İstanbul: Metis Yayınları.
- HERZFELD, Michael (2012). *Antropoloji: Kültürde ve Toplumda Teorik Uygulama*, çev. Bülent Toksöz, İstanbul: Say Yayınları.
- İNALCIK, Halil (2017). *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, İstanbul: Kırmızı Yay.
- KALKINMA BAKANLIĞI (2015). *Onuncu Kalkınma Planı: Gençlik Çalışma Grubu Raporu*, Ankara: Kalkınma Bakanlığı Yayınları.
- KARA, İsmail (2010). *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul: Dergah Yay.
- KARPAT, Kemal H. (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.

KARPAT, Kemal H. (2017). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.

KEYMAN, E. Fuat (2009). “Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek”, *Kimlikler Lütfe, Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*, Derleyen:Gönül Pultar, ss. 50-59, Ankara: ODTÜ Yayınları.

KEYMAN, Fuat (2004). “Sosyal Demokrasi ve Türkiye”, *İdeolojiler, Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 29(2):123-143.

KONDA (2016). Vatandaşlık Araştırması, <http://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/VatandaslikArastirmasiRapor.pdf>, Erişim Tarihi:02.02. 2018.

KONGAR, Emre (2000). *28 Şubat ve Demokrasi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

MARDİN, Şerif (2017). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MARDİN, Şerif (2017). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MORLEY, David ve KEVIN Robins (1997). *Kimlik Mekanları*. çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ORTAYLI, İlber (2006). *Osmanlı Barışı*. İstanbul: Ufuk Kitap.

SARIBAY, Ali Yaşar (1992). *Siyasal Sosyoloji*, Ankara: Gündoğan Yayınları.

SEKAM (2016). *Üniversite Öğrencilerinin Hayat Tarzı ve Toplumsal Değerler*, İstanbul: Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi Yayınları.

TOPSES, Mehmet Devrim (2017). “18. Yüzyıl Sonrası Türk Modernleşmesinin Sınıfsal Temelleri”, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, (5)17, s. 1857-1874.

TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU [TÜİK] (2017a). İstatistiklerle Kadın 2016.

TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU [TÜİK] (2017b). İstatistiklerle Gençlik 2016.

TÜSİAD (2001). *Seçin Sistemi ve Siyasi Partiler Araştırması*, İstanbul: TÜSİAD Yayınları.

ÜSTEL, Füsun (2004). *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Makale Geliş | Received: 03.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 04.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.405315

**Metin BAL**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye  
Dokuz Eylül University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İzmir-Turkey  
ORCID: 0000-0003-3448-3736  
balmetin@gmail.com

## **Caydırmaya Karşı Platon'un *Lakhes* Diyalogunda ve Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* Romanında Cesaret Felsefesi**

### **Öz**

Bu yazının amacı "cesaret" konusu hakkında, Platon'un *Lakhes* diyalogunun düşünceleri temelinde felsefi bir tartışma yapmayı denemektir. Bu yazı iki yapıt üzerine odaklanmaya çalışır: Platon'un *Lakhes*'i ve Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* romanı. Giriş Bölümü'nde "cesaret" in günlük hayatımızda ne anlama geldiği tanıtılır. Birinci Bölüm'de Platon'un *Lakhes* diyalogundaki cesaret hakkında felsefi ilk tartışma açıklanmaya çalışılır. İkinci bölümde, çok kısa bir şekilde, Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* romanının felsefi arkaplanının Nietzsche'nin antinihilit düşüncelerine dayandığı söylenir. Üçüncü bölümde Huxley'in *Cesur Yeni Dünya* romanında "cesaret" incelenir. Sonuç bölümünde her türlü caydırma eylemine karşı birtakım öneriler yapılır.

**Anahtar Kelimeler:** Cesaret, Caydırma, *Lakhes*, Platon, *Cesur Yeni Dünya*, Huxley.

## **Against Deterrence Philosophy of Courage in Plato's Dialogue *Lakhes* and in Aldous Huxley's *Brave New World***

### **Abstract**

The aim of this article is to try to make a philosophical discussion about the subject of "courage" on the basis of the ideas of Plato's dialogue *Lakhes*. This article tries to focus on two works: One is *Lakhes* by Plato and the other is the novel *Brave New World* by Aldous Huxley. In the Introduction, the answer of the question "What is courage?" is searched in our daily life. In the first chapter the oldest philosophical discussion on courage in Plato's dialogue *Lakhes* is tried to be explained. In the second chapter it is argued shortly that the philosophical background of Huxley's novel *Brave New World* is based upon Nietzsche's antinihilit ideas. In the third chapter the idea of courage in Huxley's *Brave New World* is investigated. In the conclusion some suggestions against any act of deterrence are given.

**Keywords:** Courage, Deterrence, *Lakhes*, Plato, *Brave New World*, Huxley.

## Giriş

*Lakhes* diyalogunda Sokrates Lysimakhos’a şöyle demişti: “Beni çağırdığın sürece gelmeye [...] ve hepinizi ikna etmeye çalışırım.”<sup>1</sup> O halde, konumuzla ilgili olarak çağıralım Sokrates’i ve felsefe yapalım. Ancak, Sokrates’i çağırmadan önce, filozofun ne olduğu ve filozofla nasıl baştmemiz gerektiğiyle ilgili Nikias’ın söylediği bilmemiz gereken birkaç şey var: Çok sabırlı olmalıyız, çünkü filozof “bir kere konu açıldıktan sonra [...] onu sonuna kadar zorlamaya devam eder.” (L, 188a, 47) İkinci olarak, filozof konuşurken sakın orda yokmuş numarası yapmayalım, çünkü filozof sözleri öyle birbirine bağlar ki “lafın [...] dönüp dolaşıp bize geleceği” kesindir. (L, 188b, 47) Bu nedenlerle filozofla “konuşmaya başladığımızda bu duruma katlanmak [...] ve ondan hiçbir şekilde kurtulamayacağımızı” bilmemiz gerekir. (L, 188a, 47)

Olaylar büyür. Onlar bizim olayımızsa daha fazla büyürler. Olaylar “cesaret” gibi doğrudan bizim tutkularımızı ilgilendiriyorsa büyümeleri kaçınılmazdır. Dikkatli bir şekilde bakacak olursak her sanat yapıtının, her kitabın cesaret çağrılılarıyla dolu olduğunu görürüz. Edebiyat dünyasının başyapıtlarının hemen hemen tamamında olaylar cesaret gösteren kimseler ve korkaklık gösteren kimseler etrafında döner. Tiyatro sanatının başlatıcısı Aiskhylos, bana göre başyapıtı *Zincire Vurulmuş Prometheus* tragedyasını Prometheus’un cesareti üzerine kurmuştur. Theseus’u Prokrustes’in işkencelerini cesurca sonlandırmasından biliyoruz. Perseus’u Medusa’yı yendiği cesaretinden tanıyoruz. *İlyada* destanında anlatılan Troya savaşı Paris’in korkak tavrıyla başlamış, ancak Akhilleus’un cesareti üzerine kurulmuştur. Akhilleus’un betimlediği gibi göğsünde “demirden bir yürek” taşıyan Troya kralı Priamos’u, oğlu Hektor’un cesedini almak üzere Akhilleus’un çadırına korkusuzca girerken sergilediği cesaretinden tanıyoruz. (Homeros 2005: 526, 24. Bölüm) Odysseus’u sirenlerin cazibesine kapılmamak için gösterdiği kararlı cesaretinden biliyoruz. Cervantes’in Don Quixot’unu cesaretiyle tanıyoruz. Shakespeare’in *Macbeth* tragedyasında ise merakına yenilerek korka korka kral olmuş ama tahta oturamamış Macbeth’i korkaklığıyla

---

<sup>1</sup> s. 38, 181c, d. Platon (2011). *Lakhes*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, ss. 35-65. Yazı içinde bu kitaba “L” kısaltmasıyla gönderme yapılacak ve ardından önce paragraf numarası, sonra sayfa numarası verilecektir.

biliyoruz. Bertolt Brecht’in *Cesaret Ana ve Çocukları* oyunundaki anayı savaş çağrılarına karşı çocuklarını koruma çabasıyla sergilediği cesaretiyle tanıyoruz. Bunların hepsinin ötesinde, Sokrates’i düşünme çabası ve düşüncesini açıklama konusunda gösterdiği cesaretiyle biliyoruz.

Cesaret her zaman korku ile bir arada düşünülür. Cesaret konusunu daha iyi anlamak için, öncelikle, “korku”nun psikolojik ve metafizik türünü birbirinden ayırmalıyız. Korku psikologlar tarafından “ilkel bir duygu” olarak tanımlanır. Korkunun bu psikolojik türleri<sup>2</sup> doktor ve hasta arasındaki görüşmelerle düzeltilir. Ancak bir insan klostrofobiyi yenip asansöre bindiği için ya da niktofobiye direnip gece evinin salonunda oturabildiği ya da hidrofobiyi aşip derin sularda yüzüyor olduğu için ona cesur demiyoruz. Buna rağmen, bir kimse psikolojik olarak hangi konuda zorluk yaşıyorsa, o konu onun için korku vericidir. Böyle durumdaki bir kimsenin göstereceği cesaret kendisiyle sınırlıdır. Elbette her şeyi yapabilecek gücü olduğunu düşünen bir kimse daha fazla korkmaz. Hiçbir şeyden korkmayan böyle bir insana hasta gözüyle bakılır. Psikolojik korkunun nedeni geçmişte yaşanmış deneyimlerdir, ancak cesaret sadece geçmişle ilgili olarak kaçınılması ve göze alınması gerekenlerin farkında olmak değildir. Bu, cesaretin üçte birinin tanımıdır. Haberimiz yok ama belki de şimdi ya da gelecekte korkulacak birşeyler vardır. Korkunun psikolojik türü bakımından psikologlar psişik varolan türlerini birbirleriyle karşılaştırabilirler. İnsanlarda olduğu gibi diğer türlerde de korkunun psikolojik türlerinin var olduğunu ve bunun nedenlerini kısmen biliyoruz.

Korkunun yukarıda değinilen psikolojik yönünü anlamak zor değildir. Hatta tedavisi de mümkündür. Ancak korkunun asıl dehşet verici yönü onun metafizik boyutudur. Korkunun ve varoluşumuzu aşındıran bu temel duygu durumunun alt edilmesi demek olan “cesaret”in metafizik bir yönü vardır, çünkü insanın kendi aklını

---

<sup>2</sup> Psikolojik korku türlerinin en yaygın olanları: Agorafobi (kalabalıklar ortasında yalnız başına kalma korkusu), klostrofobi, zenofobi (yabancı ve farklı olandan duyulan korku), akrofobi (yükseklik korkusu), basifobi (düşme korkusu, yürürken olduğu gibi yatarken de hissedilebilir), araknofobi (örümcek korkusu), koulrofobi (palyaço korkusu ya da maskeli kimselerden korku), niktofobi (karanlıktan duyulan korku), emetofobi (kusma korkusu), hematofobi (kan korkusu), hidrofobi (su korkusu), zoofobi (hayvanlardan duyulan korku), agirofobi (karşıdan karşıya geçme korkusu), monofobi (yalnız kalma korkusu), vb.



kullanması bir cesaret sorunudur. “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözü Kant’a göre Aydınlanma felsefesinin parolasıydı. (Kant 1984: 213) Akli kullanmak cesaret gerektirebilir ancak buna rağmen Sokrates’in göstereceği gibi akıl sahibi olmak ve cesur olmak arasında bir ilişki yoktur. Başka türlü ifade edecek olursak, bilgili olmak cesaret göstermek için gereklidir ancak yeterli değildir. Korkunun metafizik boyutuna birkaç örnek vermek istiyorum. İnsanların çoğundan daha fazlası güvenli bir evrende yaşadıklarını düşünürler. Oysa her an bir meteor dünyaya çarpıp onu yok edebilir. Yine bu insanların çoğunluğu, öte dünya anlayışı demek olan eskatolojik inançlara sahip olmakla, sona erdikten ya da öldükten sonra yaşamlarının bir şekilde güvenli olarak devam edeceğinden emin yaşıyorlar. Özellikle bu iki örnek, korkunun metafizik boyutuyla ilgili en sık karşılaştığımız durumlardır. Korkunun metafizik boyutunun en masum ve herkeste karşılaşılabileceğimiz şeklini, bir kimsenin belirli bir yaşam tarzına sadık kalmasında, hatta yaşama dair sürdürdüğü bu şeyi “yaşam tarzı” diye bir şeyin farkında bile olamayacak şekilde kanıksamış olmasında, ve bunun dışına çıkma düşüncesinin onun için “korku” verici olması durumunda buluyoruz. Elbette yaşamımızın tarzını ve koşullarını biçimlendirmek, dünyayı istediğimiz tarzda değiştirmek büyük bir cesaret ve yoğun bir çaba gerektirir. Bunu yapanlara “cesur insanlar” ya da daha teknik olarak “kahramanlar” ya da “devrimci” insanlar diyoruz.

Gösterildiği yerlerde cesaretin miktarı her zaman fazladır. Cesaret her görüldüğü yerde kendisini beklenilenden fazlasıyla ortaya koyar. En azından birbirini cesaretlendirmek isteyen kimseler birbirlerine beklenilenden fazlasını vermelidirler. Bunu yapabilen insanların bir kısmına filozof diyoruz. Bir adım daha ileri giderek, cesaretin bir ölçüsü olup olmadığını sorabiliriz. Cesaretin Lakhes’in söylediği ve Sokrates’in onayladığı gibi, doğru görünen bir ölçüsü söz ve eylem arasındaki uyum olarak kabul edilir, çünkü cesur olduğu söylenen kimselerin söz ve eylemleri arasında bir uyum olmasını bekleriz. Böyle olmadığında bu durumun bir şarlatanlık olduğunu düşünürüz. Lakhes, filozofun tanımını bu ölçüte göre yapar. Buna göre filozof “yaşamı ve sözleri birbirine uydurup en güzel ahengi yaratan kimsedir.” (L, 188d, 48) Sokrates tartışmanın geldiği noktada “söylediklerimiz ve yaptıklarımız arasında uygunluk

bulunmuyor.” (L, 193e, 55) olduğunu farkettiğinde, “işte burada metanet/dayanıklılık göstermek cesarettir.” (Plato 1952: 194a, 57) diyerek, filozofa yakışan bir şekilde cesurca davranılması gerektiğini önerir. Şöyle der: “Cesur davranalım ve araştırmamızı devam ettirelim.” (194a, 55) Bunun devamında “düşünce” “söz kalıbına dökülerek kuvvetlendir”ilmeye devam edilmelidir. (L, 194c, 56)

Cesaret göstermek bir refleks değildir, arkasında bir düşünceyi barındıran kararlı bir tutumdur. Gösterilmesi gerektiğini düşündüğümüz yerde, cesaret, kendisini aynı anda ortaya koymayabilir. Böyle zamanlarda cesur olmamak korkak olmak anlamına gelmez. Cesur olabilmek için önce cesurca düşünmek gerekir. Cesaretin gösterilmesi gereken uygun bir zamanı vardır. Bunun için en azından bu konuda yargılanacak kimsenin yaşamının bilinmesi lazım. Herkesin cesaret zamanı farklı olabilir. Bu nedenle cesaretin zamanı yoktur. Cesaret ansızın meydana gelir, çünkü o tüm zamanları bağlayan bir bağdır ve tüm zamanlar bir kimsenindir. Cesaret tüm zamanların bilgisini dikkate alır. Hiç beklenmedik birinden ansızın bir itirazla karşılaşabiliriz. Böyle zamanlarda cesaret kendisini sert bir şekilde ortaya koyar, çünkü bunu yapan kimse bu eyleminin her zaman geç bile kaldığı hissine sahiptir. Cesaret için uygun zaman ve koşullar bir hazırlık süreci gerektirir. Cesaret “korku yokluğu” anlamına gelmez. Cesaret göstermek, öncelikle, “korkutucu olan”ın ve bu şekilde etkileyenin farkında olmak, neyden kaçınılması ve neyin göze alınmasını bilmek ve korku verici olan bu şeyle mücadele etmenin yollarını düşünmektir. Cesaret bu kararın eyleme geçirilmesiyle sergilenmiş olur. Eyleme geçirilmemiş bir bilgi olarak kalmış cesaret, eylem gücünün aşındırılması, acizlik, düş kırıklığı, pişmanlık, hüsrana ve umutsuzluk yaratır. Cesarete ilişkin bu zavallı durumlar, bir şey yapmış olmaktan değil, bir şey yapmamış olmaktan kaynaklanır. Cesaret gösterisini sahneye koymak için onun hikayesini ortaya koymamız, başka bir deyişle, tarihselleştirmemiz gerekir. Cesaret bu anlamda zamanları birleştiren bir erdemdir. Bir kimsenin cesur olup olmadığını elbette onun kendi hikayesi içinden anlayabiliriz.

Cesareten söz etmek çok risklidir, çünkü kimse korkak olduğunu kabul etmek istemez ve herkes şimdiden cesur olduğunu ve gerektiğinde böyle olduğunu

gösterebileceğini de düşünür. Böyle bir düşünceyle fantastikleştirdiğimiz kendi dünyamızda kurtarıcı, yıkıcı ve kurucu kahramanlar olarak dolaşırız. Neden “cesur ol!” deriz, neden kendimizden ve başkalarından “cesaret” bekliyoruz? Çünkü kesintisiz inletici acıları, bitimsiz ıstırabı, sonu gelmeyen dehşeti bir an önce sonlandırmak istiyoruz. Bunu gerçekte yapamıyorsak da önce mümkünse düşüncede yapmaya çalışıyoruz, düşüncede yapamıyorsak da bu acıları çekenleri uyuşturmaya, uyutmaya çalışıyoruz. İnsan doğasının en tuhaf bulduğum özelliği onun ister istemez düş gören, hayal kuran bir varolan olmasıdır. Eğer istediğimiz bir yaşam tarzı ile mevcut düzen arasında kapatmaya gücümüzün yetmeyeceğini düşündüğümüz bir uçurum var ise, bu uçurumu yaratıcı eylemlerle kapatmaya çalışmaktansa yaşamın akışı içinde kendimizi alışkanlıklarla, şartlandırmalarla uyuşturmaya tercih ediyoruz, çünkü düşler, morfin<sup>3</sup>, opioid<sup>4</sup> ya da uyuşturucular yoluyla var olmayan şeyleri varmış ya da var olan şeyleri yokmuş gibi deneyimleyebiliriz. Rasyonel tüm zihinsel güçleri bir tarafa bırakan mucizelerden biridir bu. Böylece *Cesur Yeni Dünya*<sup>5</sup> (CYD) romanında Fordgil Bilim Gözlemcisi’nin dediği gibi “kötülük gerçek olmaktan çıkar” (CYD, 247) ve Diğer Taraf’ın 10 denetçisinden biri olan Batı Avrupa Bölgesi Denetçisi Mustafa Mond’un dediği gibi “gerçeklerden uzaklaşabilirsiniz.” (CYD, 236) Bugün insanların kendilerini, tamamı toplumsal olarak ve toplumun neredeyse tamamının işbirliğiyle üretilen doğal ve sentetik maddeler yoluyla uyuşturmalarının olanakları sınırsız denilecek kadar çoktur: Doğal uyuşturucular olarak haşhaş, afyon, adam otu olarak bilinen mandragora ve marijuana gibi esrar türleri, eroin, metamfetamin, kokain, kubar, mantar, afgan. Bunların yanında, sentetik psikoaktif maddeler olarak LSD ya da asit, DNT, ekstasi gibi hap türleri, bali, bonzai, krokodil olarak bilinen desomorfin, flakka, banyo tuzu ya da

---

<sup>3</sup> Grek mitolojisinin düşlerle ilgili tanrı, tanrıça ve yarı tanrılarına Oneiroi denir. Grekçe “oneiroi” (Latince “somnia”) Phantasos (Grekçe görünme, imgesel cisimleşme demektir.) ve Hipnoz (Uyku) ve düşleri cisimleştirip gösteren Morfeus bunlardan üçüdür.

<sup>4</sup> Opioid: Narkotik ya da uyuşturucu etki gösteren kimyasal maddeler.

<sup>5</sup> Huxley, Aldous (2017). *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, sunuş: Margaret Atwood, sonsöz: David Bradshaw. İstanbul: İthaki Yayınları. Bu yazı içinde yapılan referanslarda *Cesur Yeni Dünya* romanı CYD kısaltmasıyla gösterilecektir.

sentetik katinon, skopolamin<sup>6</sup>, fentanil<sup>7</sup> vb. Bu saydıklarımın yanında, hepimizin en çok kullandığı bağımlılık yaratan maddeler televizyon, radyo, internet, dini ibadet ve fuhuş kurumları, kumar, spor ve şans oyunları, yarışmalar, turistik geziler, kitlesel doğa yürüyüşleri, aynı dertten müzdarip olduklarını düşünen insanların bir araya geldikleri çeşitli dayanışma grupları, falcılık, şeytan kovma, ruh çağırma, pozitif enerji toplama gibi irrasyonel faaliyetler ve başka hiçkimsede olmama, yalnızca sizde olma gibi hasta bir ontolojiye dayanan koleksiyonculuk ya da biriktiriciliğin aklınıza gelen her türü, örneğin para biriktiriciliği, mücevher biriktiriciliği, pantolon, araba, çiçek, film, müzik parçası hatta kitap ve sonunda arkadaş biriktiriciliği. İşte bunlarla, arzularımız ve sistem arasında kapatılması imkansız olduğuna inandığımız bu uçuruma kendimizi bırakmaktan zevk alırız. Bireyler şartlandırılmış günlük hayat düzeninde bu saydığım uyuşturucu ve bağımlılık yaratan maddeler içinde konforlu bir şekilde yaşarlar. Bireyleri uyuşturma yoluyla düzen altına alan uygulamaları teknik olmayan ikna ya da inandırma yollarına dahil edebiliriz. İnsanlar birbirini ikna etme çabasında düşünmekten, diyalogtan ya da Nikias’ın hatırlattığı “doğru düşünmeyi kullanmaktan” (Platon 2011: 56, 194c) vazgeçtikleri anda, Aristoteles’in dediği gibi, uyuşturucu maddeler, “yasalar, tanıklıklar, anlaşmalar, işkenceler ve yeminler”<sup>8</sup> gibi teknik olmayan inandırma yollarına başvururlar. Diyalogun bittiği yerde insanın insana şiddeti başlıyor. Sistem, bireyleri uyuşturarak kitleleştirir ve bu kitlenin yetiştirilmesinde bireyin değil her zaman toplumun ya da ülkenin yararını gözetir. Sistemin koşullarıyla “öylesine şartlandırılırsınız ki, sizden beklenenleri yapmamak elinizde değildir.” (CYD, 235) Bu nedenle *Cesur Yeni Dünya* romanında yalnızlık ve bireysellik hastalık ya da “antisosyallik” (CYD, 132) olarak görülür. Yalnızlık ya da tek başınalığın sıkıcı olduğu önyargısı sayısız şartlandırmalar sonucunda zihnimize yerleştirilmiştir. Çoğunluk benzer şeyler yaptığı için kendimizi gayet rahat ve konforlu bir durumda hissederiz. Hayatın yalnızca belirli bir biçimde akması gerektiğini ve bu akışın yalnızca bir biçimde

---

<sup>6</sup> Skopolamin: Ticari adı “hyosein”dir. Halk ağzında “gerçeklik serumu”, “cadı tozu” ya da “şeytanın nefesi” olarak bilinir. Yüksek dozda alındığında hipnotik etki ve halüsinasyon yaratıp derin uykuya neden olur.

<sup>7</sup> Fentanil: Yaygın adı “sublimaze” olan narkotik ya da opioiddir.

<sup>8</sup> Aristoteles 2008: 1355b 39-40, s. 37 ve 1375a24, s. 87.

düzeltilebileceğini düşünüyorsanız, hayatın akışına yardımcı olmak için başka bir şeye bağlanmışsınız demektir. Bu bağımlı olduğunuz şey yaşamsal olarak zindelik ve mutluluk hissi verir. Bağımlı olduğunuz şeyden aşırı miktarda yararlandığınızda bu durum kendinizin ya da başkasının hayatını ölümle sonuçlandırma riski taşır. O zaman herşeyinizi dengede tutmalısınız, çünkü sistem dengede durur.

Cesur olmak umutlu ya da umutsuz olmak anlamına gelmez. Umut, beklenen bir şeydir ve ne beklediğinizi bilirsiniz. Üstelik, gerçekleşme anında yok olur umut. Umut, yerine gelmesi gerektiğini düşündüğünüz şeyi çağırmak için vardır. Cesaret göstermek gelecek olanı getiriyor olduğu için umuda gerek yoktur. Birini çok seviyorsunuz, ona sarılmanıza rağmen hala özlüyorsunuz, çünkü umutlusunuz. Aşk cesarete zorluyor. Ancak sevgili de sizi sevdiğinde durum değişir. Özlem sonlanır, çünkü umut gerçekleşmiş, başka bir deyişle yok olmuştur. Cesaret gösterildiği anda umut gözden yiter, çünkü ordasınızdır artık. İsteddiğiniz yere geçmek üzeresinizdir. Bu nedenle *Cesur Yeni Dünya* umudun daha fazla olmadığı, cesaret gösterilmesi ve sistemin kökten bir şekilde yıkımının kaçınılmaz olduğu bir çağı anlatır. Mevcut düzeni iç rahatlığıyla sürdürüyoruz, çünkü çoğunluğun yanılması hata olarak değerlendirilmez. Bu hata “hayatın” kendisine yüklenir. Özellikle yaşlılar “İşte hayat böyle” derler. Ancak aslında hayat hiç de öyle değildir. Hayat öyle olmak zorunda değildir. Sokrates’in *Lakhes* diyalogunda dediği gibi her zaman “başka bir yol daha var”dır. (Platon 2011: 49, 189d)

### **I. Bölüm: Platon’un *Lakhes* Diyalogunda Cesaret**

İlki “Bir kimse nasıl yetiştirilmelidir?” sorusu ve ikincisi, bu sorunun doğru cevabının altında yattığını düşündüğüm “cesaret” konusunun düşünmeyle ve düşünce gücüyle ilişkisi” Platon’un (427-347) *Lakhes* diyalogu ve Aldous Huxley’in (1894-1963) *Cesur Yeni Dünya* romanını birleştirebileceğini düşündüğüm iki ortak meseledir.

*Lakhes* diyalogunda, Atina kentinin önde gelen saygın dört yaşlı adamı – Lysimakhos, Melesias, Nikias ve Lakhes – kendi çocuklarını– Lysimakhos’un oğlu Aristides, Nikias’ın oğlu Nikeratos ve Melesias’ın oğlu Thykidides. Lakhes’in de bir

oğlunun olduğu söylenmesine (L, 187d, 46) rağmen adı anılmaz–, boş zamanlarında zararlı şeyler yapmalarındansa, şimdiden bir erdem olduğunu düşündükleri cesaret konusunda eğitilmek üzere, savaş aletleri kullanmayı öğrenebilecekleri bir yere götürmüşlerdir. Diyalog bu alanda başlar. Bu yaşlı ebeveynler böylece “çocuklara mümkün olduğunca sahip çıkmaya” (L, 179a, 35) çalıştıklarını düşünürler. Çocukları “kendi haline bırakmak” istemezler, çünkü onların “iyi yetişmesi”ni (L, 179a, 35), “ülkelerine yararlı” (179c) olmalarını, “şan şeref kazanma”larını (L, 179d, 36) ve “erdemli birer insan” (179b) olmalarını arzularlar. Nikias da gençlerin boş zamanlarında “özgür bir insan”a (L, 182a, 39) yakıştığını düşündüğü “yararlı” ve “çaba” (L, 182a, 39) gerektiren şeyleri yapmalarını doğru bulur.

Burada olduğu gibi, ebeveynlerin çoğunluğu kendi çocuklarını yetiştirirken, onların almaları gerektiğini düşündükleri eğitimin ne olacağına, kendilerinde eksikliğini duydukları ve olması gerektiğini düşündükleri şeylere ya da kendilerinin gerçekleştiremedikleri kendi hayallerine bakarak karar verirler. Bunun ne kadar yanlış bir tutum olduğunu böyle bir eğitime maruz bırakılmış çocuklara sormak lazım. Bu tutum yanlıştır çünkü çocukların bireysel varoluşlarını göz önünde tutmamaktadır. Yakından bakacak olursak, bu diyalogtaki ebeveynlerin çocukların eğitiminde merkezi bir önem verdikleri “ülke”, “erdem”, “iyilik” gibi kavramların çocukların hayatıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu yaşlı ebeveynlerin kendilerine dayanarak çocuklarına öğretebilecekleri hiçbir şeyleri olmayınca da, eğitim söz konusu olduğunda, onların bu alandaki yaygın kanıları ve uygulamaları benimsemeleri kaçınılmazdır. Çoğunluk, çocukların yetiştirilmesi gibi en önemli konularda bile hiç tartışmamış olmayı tercih eder. Eleştiri kültürünün gelişmemiş olmasının en büyük nedeni budur. Lysimakhos, Sokrates’e söylediği “Baban ölene kadar kendisiyle en ufak bir tartışmamız bile olmadı.” sözüyle bir kimseyle hiç tartışmamış olmayı bir dostluk belirtisi olarak değerlendiriyor. (L, 180e, 37) Bunun nedeni, sıradan insanlar arasındaki tartışmanın çoğunlukla şiddetle ve nefretle sonuçlanmasıdır.

Sistemi olduğu haliyle en çok destekleyen ve sürdüren kuşak yaşlılardır. Onlar böyle oldukları için suçlanamaz, çünkü onların böyle olmasının tek nedeni kendileri

değildir. İnsanların yaşları ilerledikçe dünyadan daha çok koştuklarını görüyorum. Çoğu zaman insanların daha fazla eğitim almamış olduklarından dolayı pişman olduklarını düşünürüz. Bunun büyük bir yanlgı olduğunu, iş hayatına girmeleriyle birlikte eğitim hayatlarının bittiğini düşünen kitlelere baktığımızda anlayabiliriz. İşyerindeki çalışanların, almış olduklarından daha fazla bir eğitim önerisini birbirlerinden beklediklerini mi düşünüyorsunuz? Hepimiz şunu biliyoruz ki iş hayatıyla birlikte tüm defter ve kitaplar kapatılmış, diploma dosyalanmış ve dosya patrona sunulmuştur. *Lakhes* diyalogundaki bu saygın yaşlı kimselerin durumu da böyledir. Onlar dünyadan öyle kopmuşlardır ki yıllardır çok yakınlarında oturup kalkan Sokrates’in ne iş yaptığını bile bilmezler. Lysimakhos bunun nedenini şöyle itiraf ediyor: “Bizim yaşımızdakiler gençleri fazla tanımıyor, yaşlılık, zamanımızın çoğunu evimizde geçirmemize neden oluyor.” (L, 180d, 37) Çocuklara eğitim verilmesi gerekiyorsa ve bu eğitim konusu cesaret ise, henüz bu konuda bir öğretmen tanınmamasına rağmen, cesaret konusunda hiç olmazsa cesur olarak tanınmış bir kimseye danışılabilir. Bu kimse Sokrates olabilir çünkü o, *Lakhes*’in “Delion Savaşı yenilgi” sinde tanık olduğu gibi aynı zamanda cesur biridir. (L, 181b, 38)

Erdem konusunda bir şey öğretilir mi öğretilemez mi bu tartışmayı bırakalım sürüp gitsin. Önemli olan bir şey var burada, o da şu ki “bilgi” bir konudaki hakikatin ne olduğu araştırmasında bizi çoğunluğun yanlgısından kurtarır. Sokrates’e göre doğruluk hakkındaki ölçüt “çoğunluğun” kararı değildir. (L, 184d, 42) Sokrates’in dediği gibi bir konudaki “doğruluk” araştırmasında çoğunluğun ya da “sayının değil bilginin önemi vardır.” (L, 184e, 42). Sokrates diyor ki “Konudan anlayan birisi var mı [...] öncelikle buna bakalım. [...] o diğerlerinden farklı bile konuşsa, onu dinlemeliyiz.” (L, 185a,42)

Sokrates çocukların yetiştirilmesi ve eğitimi konusunda ebeveynlerin hiçbir çabadan sakınmamaları gerektiğini önerir. Çocukları yetiştirmek konusunda “en büyük zenginliğinizi ortaya koymuyor musunuz?” diye sorar. (L, 185a, 43) Lysimakhos ve Melesias’ın bu bakımdan elle tutulur bir tarafları vardır çünkü böyle olmalarına rağmen en azından çocukları için bir şeyler öğretebilecek kimseleri aramaya koyulurlar. Hiç

olmazsa onlardaki iki özellik, ilki öğretecek bir şeyleri olmamasından duydukları “utanç” (L, 179c, 36) ve diğeri, iyi bir eğitim bulma arayışı felsefi bir tutumdur.

Yaşlıların şu anda içinde buldukları kötü durumdan ebeveynlerini sorumlu tutmaları ve onlar tarafından “kötü yetiştirilmiş” olmalarından şikayet etmeleri, kulağa tuhaf hatta komik gelir. Ya da öğretmenimize bir soru soruyorsunuz ve o size, kendisine kötü bir eğitim verilmiş olduğu için bu sorunuzu cevaplayamayacağını söylüyor. Bu daha komik bir durumdur. Şikayet konusunda malzeme bulmak kadar kolay bir şey yoktur. Korku sağlam bir bahaneyle gelir. Ancak, kimin şikayete ihtiyacı var ki? Yukarıda sözü edilen bu yaşlıları ve böyle bir öğretmeni kolayca anlayabiliriz, ancak bir de otodidakt<sup>9</sup>ların yaptığı “kendi kendini yetiştirmek” diye bir şey vardır. Sokrates diyor ki “Bazı sanatlarda kimi insanlar, hiçbir ustaları olmamasına rağmen, ustası olanlardan daha ileri gitmişlerdir”. (L, 185e, 44) Sokrates’in kendisi de bir otodidakttır. Şöyle diyor Sokrates: “[...] Size kendimden bahsedeyim. Bana kimse bu konularda bir şey öğretmedi ama bu işlere gençliğimden bu yana ilgi duydum. Beni yetiştirebileceklerini söyleyen Sofistlere ödeyecek param yoktu.” (L, 186c, 45) Nikias’a göre insanlar yaşları ilerledikçe akılları da kendiliğinden artıyor değildir. Bu nedenle Nikias Solon’un “Yaşadıkça öğren!” (L, 188b, 47) sözüne uygun davranmak gerektiğini düşünür. Ancak Lakhes gerçekten öğrenmek için mutlaka “öğreten değerli bir insan” olması ve bu öğreten kimsenin “iyi bir insan olması” (L, 189b, 48) gerektiğini savunur. Sokrates bu düşünceye katılır ancak onun için öğrenme konusunda başka bir yol daha vardır: Kendi kendine öğrenme anlamına gelen otodidakt.

Sokrates, iyi öğrenmiş ve öğretme konusunda iyi olduğunu söyleyen bir kimsenin ya iyi bir öğretmen adı vermesini ister ya da bu kimsenin, eğer o kendi kendini yetiştirmiş otodidakt biriye, onun kendisinin bu konuda iyi olduğunu gösteren hangi öğrencileri yetiştirmiş olduğunu göstermesi gerektiğini düşünür. Bir kimsenin bir sanat konusunda usta olduğunu söylemesinin bir inandırıcılığı yoktur. Sokrates’e göre bu konuda inandırıcı olmak isteyen bir kimse kendi yaptığı “birkaç güzel eser”i

---

<sup>9</sup> Grekçe “Autodidaktos” “kendi kendine öğrenen” anlamına gelir. Grekçe “autos”: kendi. “Didaskein”: öğretmek.



göstermelidir. (L, 186a, 44) İyi bir hoca olduğunu iddia eden biri, kendi yetiştirdiği iyi öğrencileri göstermelidir. Örneğin, Platon gibi bir öğrenci, Sokrates’in öğrettiklerini yazılılarıyla açıkladığında, o zaman Sokrates kendi yapıtını göstermiş ve iyi bir öğretmen olduğunu kanıtlamış olacaktır. İyi bir eğitimin ne ve nasıl olması gerektiği hakkında düşünen bir kimse ne bir öğretmen adı veriyor nede kendi yapıtını gösterebiliyorsa o zaman, iddia edilen durum eğitim hakkında bir ilk deneme olacaktır. Üstelik konu cesaret olduğunda bir öğretmen bulmak *Lakhes* diyalogunda gösterildiği gibi neredeyse imkansızdır. Cesaretin eğitimle ilişkili en tuhaf özelliği, onun, şimdiye kadar size öğretilenlerin işe yaramadığı, boşa çıktığı, ne yapmanız ve düşünmeniz gerektiğini bilmediğiniz durumda kendisini sizde zorlayan bir şey olmasıdır. Cesaret, artık dinleyecek bir otoritenin kalmadığını, otoritenin daha fazla otorite kanıtı sergileyemediği ve sizin gözünüzde otoritenin kendi meşruluğunu yitirdiği zamanlarda takındığınız bir tavidir. Cesaret yazılı kurallarla düzenlenemeyen ve düzenlenemez, dahası bir yasaya bağlanamaz, hatta zaman zaman yasanın kendisine aykırı davranmanızı gerektiren bir erdemdir. Öğrendikleriniz şimdi boşa çıktı ve kendisinden öğrenecek bir kimse de bulamadınız. Nihayet, artık kendinize öğretecek olan sizsiniz. Üstelik cesaret gibi, hiçbir şey bilmediğiniz bir konuda bir başlangıç yapabilmek, Sokrates’in dediği gibi “tehlikeli bir iştir.” (L, 187a, 46) Sokrates bu durumu bir atasözünüyle açıklıyor: “Şarap küpü yaparak çömlekçiliğe başlanmaz.” (L, 187b, 46) Buna göre, demek ki insanların çoğu, konu ne olursa olsun eğitime şarap küpü yapmak gibi zor bir yerden başlıyor. Diyalogun sonunda cesaret hakkında hiç kimsenin tam bir tanım yapamamış olduğunu gören Sokrates, bu nedenle Lysimakhos’a, ona öğretecek bir öğretmen tavsiyesinde bulunamayacak ve şöyle diyecektir: “Bence hiçbirimizi seçme. [...] Bence bu çocuklardan önce kendimize bir öğretmen bulmalıyız, [...] Eğer bu yaşta okula gittiğimizi görüp bizimle alay eden birileri olursa, kendimizi onlara Homeros’un “Yoksulluk ve utanma bir arada olmaz”<sup>10</sup> şeklindeki sözlerini hatırlatarak kurtarırız.” (L, 200e, 201a, b, 65)

---

<sup>10</sup> Plato 1952: 81 / Telemakhos: “çekinmek yakışmaz yoksulluk içinde olan adama.” (Homeros 2005a: “On Yedinci Bölüm”, s. 297)

*Lakhes* diyalogunda, cesaret hakkındaki felsefi ilk tanımı Nikias yapar. Ona göre cesaret bilgidir ve bir kimse cesareti öğrenmeye silah ya da savaş aletleri eğitimiyle başlayabilir. Nikias’ın bu görüşlerine karşı olan Lakhes’e göre cesaret hakkındaki bilgi cesur olmayı sağlamaz, çünkü “cesur olmayan bir insan da kendisinde bu bilginin olduğunu iddia” edebilir ve böylece “komik duruma düşer.” (L, 184c, 41) Silah kullanmayı tüm askerler bilmesine rağmen her asker cesur değildir. Savaşan herkes savaşmayı bilir ancak sonuçta bir taraf kazanır. Bir adım geriye giderek şöyle diyebiliriz: İyi bir savaşçı, iyi bir tragedya yazarı gibi o konudaki bilgiyi öğretmekten çok onu uygulayan kimsedir. Bu nedenle bir kimsenin silah kullanmayı iyi bilmesi onun silah kullanmayı iyi öğretebileceği anlamına gelmez. Lakhes: “İyi tragedya yazabilen bir insan, kalkıp Attika’nın etrafında kent kent dolaşmaz, bunun yerine oyunlarını bizim karşımızda oynatır ve çok da doğru yapar.” (L, 183b, 40)

“Cesaret için bilginin bir önemi yok” demek istemiyorum, yalnızca Lakhes’in dediği gibi “cesaret göstermek” ile “cesaret hakkındaki bilgi”nin iki ayrı şey olduğunu söylüyorum. Cesaret hakkında bir konuşma açıldığında herkesin aklına önce cesaretin nasıl öğrenilebileceği ve nasıl cesur olunabileceğiyle ilgili örnekler gelir, ancak “cesaret”in kendisinin “ne olduğu” (L, 185b, 43) sorusu çoğu zaman hiç sorulmadan kalır. Bu durum merhem çeşitlerinden bahsederken, merhemin kendisi için üretildiği gözü unutmaya benzer. Böylece günlük konuşmalarımızda konunun aslı hep ertelenir. Bir türlü asıl konuya varılmaz. Ancak “İki şeyden birini diğerinden dolayı düşünüyorsak, asıl konu o değildir.” diyen Sokrates asıl konuya gelmek ister. (L, 185e, 44) Asıl konu “cesaret nedir?” sorusudur ve cevaplarken ilk akla gelen şey, onun bir “erdem” olduğudur. Cesaret eski Grekçe’de “andreaia”, Latince’de aynı zamanda “ruh gücü” ya da “ruh sağlamlığı” anlamına gelen “fortitudo” sözcüğüyle ifade edilir. Sokrates’e göre öncelikle “erdem<sup>11</sup> ne olduğunu bilmek” gerekir.<sup>12</sup> Erdemin ne

---

<sup>11</sup> Gr. *arete*, İng. Virtue. Plato 1952: 44.

<sup>12</sup> Konunun Platon’un *Devlet* metninde geçtiği şekliyle, “felsefe”nin de kişiliğinde cisimleştiği “birey”in “pathos”u (içinde bulunduğu duygu durumu) çerçevesinde anlam kazandığına dikkat edilmelidir. Öyle ki Platon’da “cesaret (*andreaia*)” tartışması, ana bir “pathos”a veya “güç”e (*dunamis*), yani “thumos”a bağlı olarak gelişmiş; fakat daha öncesinde, Platon bakımından “cesaret”i diğer erdemlerle uyum içinde

olduğunu bilmiyorsak, “onu elde etmenin en iyi yolunu” (L, 190c, 50) söyleyemeyiz. Cesaretin ne olduğunu bulmak için onun nasıl bir erdem olduğuna bakılması gerekir. Herkes silahla dövüş sanatının “cesaretle ilgili olduğunu düşünür.” (L, 190d, 50) Cesaretin bir erdem olarak ne olduğu bilinmemesine rağmen, silahla dövüşmenin cesaretle ilgili olduğu düşünülmektedir.

Sokrates burada tartışılan konunun “gençlerin ruhunun eğitimi”<sup>13</sup> ya da “gençlerin ruhu uğruna”<sup>14</sup> “manevi eğitim” olduğunu saptıyor. Böylece Lysimakhos ve Melesias’in Sokrates’ten istediği yardımın ne olduğunu Sokrates nihayet bir soruda toparlar: Çocukların “ruhlarına erdem kazandırmanın en iyi yolu” nedir? (L, 190b, 49) Ancak Sokrates’e göre “erdem”in ne olduğunu bilmeden “onu elde etmenin en iyi yolunu söylememize ihtimal” yoktur. (L, 190c, 49) Örneğin Lysimakhos ailenin adını onurlu bir şekilde sürdürmenin erdem olduğunu düşünüyor. Bu nedenle çocuklarının iyi bir eğitim almasını istiyor. Bu örnekte görüldüğü gibi “erdem”in ne olduğunu şimdiden biliyor olmasak da kendimiz için neyin iyi olduğunu bildiğimizi düşünüyoruz ve öyle anlaşıyor ki “erdem”in ne olduğuyla ilgili şimdiden birtakım fikirlerimiz mevcut. Madem ki her insanın “erdem”in ne olduğuyla ilgili bir fikri var, ve erdem öncelikle “cesaret” olduğunu düşünüyorlar o zaman her bir kimseye göre “cesaret”in ne olduğu sorulup bu cevapların “cesaret”e ilişkin ortak özellikleri tespit edilerek “erdem”in ne olduğu ortaya çıkarılabilir. Aynı ayrı cesaret örnekleri üzerinden Sokrates’in ulaştığı soru şu olacaktır: “Tüm insanlarda olan cesaret nedir?” (L, 191e, 52) Cesaretin ne olduğunu onun çeşitli örneklerinden hareketle, onun gösterildiği “bütün durumları hesaba katarak” cesaret hakkındaki felsefi ikinci tanımlamayı *Lakhes* yapar: Cesaret ruhun dayanıklılığı/“metaneti”<sup>15</sup>dir. (L, 192c, 52) Ancak Sokrates’e göre dayanıklılığın “ “çılgınlıkla [folly] birlikte geleni kötü”<sup>16</sup>, metanetin yalnızca “bilgelikle birleşmiş

---

doğuran gücün kendisi, yani “thumos”, Sokrates öncesi düşünürlerden Parmenides’te, doğrudan hakikat/doğruluk arayışının kaynağı şeklinde algılanmıştır (Öztürk 2017: 533-534).

<sup>13</sup> “the treatment of the soul”. Plato 1952: 29.

<sup>14</sup> “for the sake of young men’s souls”. Plato 1952: 29.

<sup>15</sup> Gr. *karteria*, sebat etme, dayanıklılık. / “a certain endurance of the soul”. Plato 1952: 51.

<sup>16</sup> “hurtful and mischievous”, Plato 1952: 53. / L, 192d, 53.

olanı güzel ve iyi”<sup>17</sup> dir. Böylece “cesaret bilgece metanet olacaktır.”<sup>18</sup> Atılganlık akıllıca olduğunda ona cesaret diyebiliriz, çünkü, örneğin kahraman dediklerimizden daha güçlü kimselerle karşılaşmamıza rağmen, akılsızca atılganlık gösterdikleri için onlara “cesur” demiyoruz, hatta onlara “anti kahraman” diyoruz. Ruhun “aptalca metanet”<sup>19</sup> ine cesaret diyemeyeceğimiz gibi bir bilgiye ya da çıkara dayalı atılganlığın da cesaret olmadığını görüyoruz. Güçsüz olan ve imkanları başarı olanağı için yetersiz görünen ve tüm bunlara rağmen çılgınca görünen bir atılganlık gösteren bir kimse de cesur olabilir. O halde cesaret yalnızca “ruhun bilgece metaneti”yle sınırlandırılmaz. Bilge biri de kaybedeceğini bilmesine rağmen atılgan davranabilir. Bu atılganlık delice görünmesine rağmen bu kimse cesurdur.

Nikias cesaretin nasıl bir bilgi olduğunu detaylandırıyor, buna göre cesaret “savaşta ya da başka bir yerde nelerden kaçıp neleri göze almak gerektiğini gösteren bilgidir.” (L, 195a, 56) Bir kimse nelerden korkması, neleri göze alması gerektiğini ayırt edebilmelidir. Bu olmaksızın onun atılımı aptalca olacaktır. Böylece, ancak aynı zamanda bilerek cesaret gösteren bir kimse cesur olabilir. Sokrates’e göre cesaretin ne olduğuyla ilgili “bilgi herkeste bulunan bir bilgi değildir”. Sokrates bir atasözünü hatırlatır: “Bilgiyle cesaretli olmak her domuzun harcı değildir.” (L, 196d, 59) Örneğin bilgelikten pay almadığı ve cesaret bilgisine sahip olmadığı için “Krommyonia domuzu” cesur değildir. İnsan dışındaki canlı türlerin bireyleri birbirleriyle “cesaret bakımından eşit”tirler. (Platon 2011: 196e, 60) Başka bir deyişle onlarda cesaret aranmamalıdır, çünkü cesaret için yeterli olmasa da akıl ve bilgi gereklidir. Nikias şöyle der: “Hayvanlarda cesaret olduğunu kabul etmiyorum, bilmediği için tehlikeyi umursamayan insanda da cesaret yoktur. Böyle insanlara deli ya da cahil cesaretli derim. [...] “Korkusuz ya da cesur olmak birbirinden farklı şeylerdir. Cesaret ve basiret [forethought, ihtiyatlılık (Plato 1952: 69)] çok az insanda olan şeylerdir; oysa ki cahil

---

<sup>17</sup> Sokrates: “Metanetin bilgelikle birleşmiş olanı güzel ve iyi değil midir?”/ “And endurance joined with wisdom is noble and good?”, Plato 1952: 53./ “Oukoun e men meta proneseos karteria kale kagate”. Plato, 1952: 52.

<sup>18</sup> Plato 1952: 192 d. 53. “So, by your account, wise endurance will be courage.”

<sup>19</sup> “foolish endurance”. Plato 1952: 193d, 57.

cesareti [rashness, düşüncesizce atılganlık], ihtiyatsızlıktan kaynaklanan korkusuzluk ya da cüret, [...] herkeste olabilir.” (L, 197b, c, 60)

Ancak, Lakhes bilgi ve cesaretin “birbirlerinden farklı şeyler” olduklarını tekrar hatırlatır. (L, 195a, 57) “Örneğin hastalıklarda nelerden korkulacağını hekimler bilir” diye hekimler cesur insanlar mıdır? (L, 195b, 57) ya da “diğer işçiler de kendi işlerinde nelerden korkulacağını ya da nelere güvenileceğini bilirler. Ama bu, onları cesur yapmaz.” (L, 195b, 57) Ayrıca hastalıklardan kurtulmanın ve yaşamı sürdürmenin bilgisi de bir kimseyi cesur yapmaz. Sağlıklı kimsede hasta olma korkusu ya da yaşayan kimsede ölümden korku olabilir. Sağlıklı olmak ya da yaşamını sürdürüyor olmak bir kimseyi cesur kılmaz. Nikias sorar: Peki “nelerden korkulacağını, nelerden korkulamayacağını” kim bilir? (L, 195d, 58) Bunu kahinlerin bildiğine inanan olsa bile, tek başına bilgeliğin cesaret sağlamadığını daha önce söylemiştik. Onun için kahinlere de cesur diyemeyiz. Kehanetlerin söylediği bir kimsenin nasıl yaşayıp nasıl öleceği hakkındaki bilgi o kimseyi cesur yapmaz. Bilgi ve cesaretin ayrı şeyler olduğu söylenmişti. Cesaret bireylere göre değişiklik gösterir. Bireyi niteleyen bir özelliktir. Cesur kimse tehlikeyi küçümsemez, çünkü düşüncesizce yapılan bir atılganlığa cesaret diyemeyiz, aksine tehlike cesur bir kimse için tehlikedir. Tehlikelidir çünkü dönüştürücü bir güçtür. Cesaret bir kimseyi “kahraman”a ya da “alçak” birine dönüştürür. Cesaret yönündeki bir dönüşüm olumludur, buna bir kimsenin kendisini yüceltmesi diyebiliriz. Bir kahin geçmiş ve gelecekte nelerin meydana geldiğini biliyor diye, ya da mümkün olsaydı, bir zaman yolcusu geçmişe ve geleceğe gidebiliyor diye cesur olmazlar. Nelerden korkulup korkulmayacağını, hangilerine katlanıp katlanmamak gerektiğini kim bilir? Sorusunun cevabına yalnızca söz konusu kimsenin kendisinin tercihi karar verir. Kahinler sonucu söylerler ancak, söz konusu kimsenin bu sonuca nasıl varması gerektiğini söyleyemezler. Hatta, belki en fazla bu kimsenin en az iki seçenek sahibi olduğunu söylerler. Örneğin, Akhilleus öleceğini bile bile, neye katlanacağını kendisi seçerek gitti. Bu durumda cesareti öğretme konusunda birbirimizden üstün değiliz. Bu nedenle Sokrates Lysimakhos’a şöyle der: “Bence hiçbirimizi seçme.” (L, 201a, 65) Böylece ancak tüm erdemlerle ilgili olarak kendisini

eğitmek konusunda özellikle düşünsel bir çaba harcayan bir kimse cesur olabilir. Bu anlamda, cesaret arzuyu değil arzunuzu gerçekleştirebilecek şeyleri düşünmeyi gerektirir. Ancak onu düşünürseniz arzunuzu gerçekleştirebilecek şeyi çağırabilirsiniz. Cesaret yalnızca bir kimsenin kendisinin gösterebileceği bir erdem olduğu için, bu konudaki bir açıklamayı belirli bir örnek üzerinden yapmak, cesaretin iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Cesaret bir erdemdir ve tüm erdemler içinde en çok hayranlık duyulanıdır, çünkü Sokrates’e göre cesaret erdemlerin bir parçası olarak kalmaz, dahası tüm erdemlerin keşişim noktasıdır. Yalnızca erdemler açısından bakarak kendini değerlendiren bir kimse ve bu kimsenin yalnızca kendisi, onun cesur olup olmadığı saptamasında bulunabilir. Erdemlerden biri eksik olmasına rağmen gerçekleştirilen atılımın cesurca olmadığını da söyleyemeyiz. Ancak yapılan atılımda bir erdem eksikliği belirgin bir şekilde göze çarpıyor ise buna cesaret diyemeyiz. Cesaret, örneğin, kendimizin göstermemiz gerektiğini düşündüğümüz, birtakım zamanlarda “ötekinin hizmetine” (Comte-Sponville 2015: 73) sunulduğunda cömertlikle birleşen bir erdemdir. Elbette ego ve haz her zaman eylemlerimize ve düşüncelerimize eşlik eder, ancak cesaret kendi mutluluğunu “ötekine hizmet” etmede bulmayı gerektirir. Bununla birlikte başka bir erdem ise bir kimsenin kendisi ve başkası hakkındaki hassasiyeti, duyarlılığı anlamına gelen düşünceliliktir. Bir kimsenin kendisi ve diğer şey, tür ve kimselerle olan teması, onun cesaret göstermesi bakımından inisiyatif almasını gerektirir. Adı bugüne kalmış cesur kimseler sorumluluk kabul etmiş, görmezden gelmemiş, orada yokmuş numarası yapmamış kimselerdir. İnisiyatif alan kimseler birbirlerinin gözlerinde diğer kimselerin kendi varoluşlarının kanıtını bulabilecekleri üstlenilmiş bir sorumlulukla karşılaşır. Kendisinin üstün olduğu düşüncesinden kaynaklanan kibirli bir tutuma cesaret diyemeyiz. Cömertlik gibi başka erdemlerle de ilişkili olduğu görülen cesaret bir erdemdir ve Sokrates’e göre, erdem ne demek olduğunu bütünlüklü olarak araştırmak “büyük bir iş”tir. (L, 190d, 50) Cesaretin erdem bir parçası olduğu söylenmişti. Cesaretin bir erdem oluşturabilmesi için “ölçülülük ya da adalet ve kutsallık”, cömertlik, aklıbaşındalık gibi başka parçalarının da olması gerekir. Bir kimsede cesaret

erdemini ancak diğer erdemlerle bütünlüğüne göre bulunabilir. Fakat, cesaret bakımından bütünlüğü oluşturacak erdemler arasında “bilgelik” öncelikli bir yere sahiptir. Cesurca bir davranış bu erdemlerden ne kadar pay alırsa üzerimize düşürdüğümüz güzelliğin pırıltılı ışığı o kadar göz kamaştırıcı olacaktır.

Sokrates cesareti zamanla ilişkilendirir. Ona göre zamansal olduğumuz sürece cesaret bizi düşündürmeye devam edecek. Sokrates: “Bence korkulacak şeyler korku verenler, korkulmayacak şeyler de korku vermeyenlerdir. [...] Sadece geleceğe yönelik korkular korku verir, çünkü korku bir kötülüğün beklenmesidir.” (L, 198b, 61, 62) Sokrates’e göre cesaret gelecekle ilgilidir ve zaman bizden cesaret ister. Cesaret geleceğe doğru yönelir. Böylece, her durumda ya cesuruz ya da korkuyoruz. Sokrates: “Bana göre korkulacak şeyler gelecekteki korkular, korkulmayacak şeyler ise yine gelecekte olup kötülük değil de iyilik sayılabilecek şeylerdir.” (L, 198c, 62) Sokrates: “Cesaret sadece nelerden korkulup nelerden korkulmayacağını bilmesi değildir. Çünkü o, sadece gelecekteki iyilik ve kötülükleri değil, geçmiştekileri ve şu andakileri, yani diğer bilgilerde olduğu gibi bütün iyilik ve kötülükleri bilir.” (L, 199b, c, 63) Nikias’ın nelerden korkulup korkulmayacağını bilmesi olarak cesaret tanımı, yalnızca geçmişteki şeylerle ilgili olduğu için, bu tanım cesaretin üçte birini veriyordu. Sonuç olarak, cesaretin tanımının şimdi ve gelecekle ilgili olan geri kalan üçte ikisini de buna ekleyen Sokrates’e göre, böylece, cesaret gösterecek bir kimsenin, cesur olmak için yeterli olmasa da “nerede olursa olsun tüm iyilik ve kötülüklerin bilgisi”ni göz önünde tutması gerekecektir. (L, 199c, 63)

## II. Bölüm: Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* Romanının Felsefi Arka Planı

Huxley’e göre her zaman önemli olan tek bir şey vardır: Mevcudiyetimiz, şimdi ve burada olmamız, tek tek farklarımız ve birlikteliğimiz. Ancak insanların kendi mevcudiyetlerinin farkına varma konusunda ve onların bir arada oldukları yerlerde birlikteliğin insanca yollarını bulmakta başarısız kaldıkları görülüyor. Peki bu önemli

şeyler nerede ve ne zaman söz konusu edilir? İşte düşünce tarihinde “modernizm” adı verilen şey dikkatimizi bu noktaya çekiyor.

Bizi var olmaktan caydırarak mevcudiyetimizi yok eden temel duygu durumu “korku”dur. Düşünce tarihinde “korku”yu tasfiye çabasıyla belirlenen dönem ise modernizmdir. Caydırma, korku salgını ve buna karşı güvenlik arayışı sadece modern ve modernist dönemin değil bugünün postmodern dünyasının insanlarını da cesaret yoksunluğu ve düşüncesizlikle belirliyor ve bireyleri, onların yaşamlarını simülasyon düzeni içindeki cyborgların mekanik devinimine sahip simülakrlara dönüştürerek modellere indiriyor.

Modernizmin düşünce tarihinde Nietzsche ile başladığını düşünüyorum. Cesaretlendirici bir düşünür olan Nietzsche tüm düşüncelerini korku salgılayarak yaşamı çölleştiren nihilizme karşı geliştirir. Nietzsche’ye göre nihilizm kendisini, kastrasyon ya da hadım etme ve “insanın “iyi insan” olarak sergilenen hayal edilebilir en kötü sakatlanışı” (Nietzsche 1968: 91, prg. 141) diye tanımladığı “moral kastrasyonizm” olarak gösterir. (Nietzsche 1968: 121) Nihilizmin bu “kastrasyonist ideal”i (Nietzsche 1968: 122) en sonunda “yaşamın kastrasyonu”na (Nietzsche 1968: 143) varır ve insanı yaşamdan koparır. Nihilizm bu özellikleriyle yaşam üzerinde işkencenin bir türü olan, özellikle denek hayvanları üzerinde uygulanan “özdirikesim” (vivisection) (Nietzsche 1968: 37) ile kendisini dayatır. Bedenin kısmi felce uğraması durumu olan *hemiplegiayı* “erdem”lere ilişkin olarak da yaşıyoruz, Nietzsche buna “erdem *hemiplegia*”sı adını veriyor. (Nietzsche 1968: 191, prg. 351) Ahlakçılık yaparak nihilizm salgılayan moralistlere karşı Nietzsche şöyle der: “Benim amacım bağlarından koparılmış ve doğasılaştırılmış moral değerleri kendi doğalarına, başka bir deyişle, kendi doğal “immoralite”lerine tercüme etmektir.” (Nietzsche 1968: 168, prg. 299)

Modernist dönemde nihilizmi İngiltere’de viktoryen değerler temsil eder ve Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* romanı buna karşı bir isyandır. Huxley, viktoryen değerleri, Shakespeare’in *Fırtına* oyununda “Alışıldık olanın tersini yapardım.” diyen Gonzalo gibi iptal eder. (Shakespeare 2015: 38) Modernizmi oluşturan bileşenlere, başka bir deyişle, derinlik modellerine bakıldığında, onları, ortak özelliklerini dikkate



olarak Yaşam Felsefesi adı altında toparlayabiliriz. Buna benzer bir kavramı Huxley *Cesur Yeni Dünya* romanının yayımlanışından 14 yıl sonra 1946’da yazdığı “Önsöz”de öne sürer: “Yaşam bilimleri.”<sup>20</sup> Huxley’e göre “yaşamın niteliği” madde bilimleri, [the sciences of matter]<sup>21</sup> tarafından değil sadece biyoloji, fizyoloji ve psikoloji, vb. “yaşam bilimleri sayesinde köklü bir biçimde değiştirilebilir.”<sup>22</sup>

### III. Bölüm: Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* Romanı ve Cesaret

Cesaret konusu buraya kadar gerçeklerle anlatıldı, şimdi bir kez daha, ancak bu defa hikayeye anlatılacaktır: *Cesur Yeni Dünya* romanı. *Cesur Yeni Dünya*’nın uygar insanları arasında birey ve onun başına gelenler önemli olmadığı için tarihin başlangıç yılını belirlerken de Ford’un bireysel doğum ve ölümünün değil onun topluma sunduğu yararın dikkate alınmış olması gerekir. Buna göre *Cesur Yeni Dünya*’nın uygar insanları için milad, yeni bir tarihin ilanı olan Henry Ford tarafından Michigan’daki Highland Park’ta 1 Aralık 1913’te montaj bandının ya da montaj üretim hattının tanıtılmasıyla başlatılır. Romanda geçen olayların yaşandığı yıl Ford’dan Sonra 632’dir, başka bir deyişle, İ.S. 2545’tir. Dünya gezegeninde tek bir dünya devleti kurulmuştur ve bu devlet birbirinden sınırla ayrılmış iki farklı toplumdaki oluşmaktadır. Uygar insanların yaşadığı, adı Diğer Taraf olan kısım ve uygar olmayan insanların yaşadığı Vahşi Ayrıbölgeler. İki farklı kısımda yaşayan insanlar için, birbirlerinin tarafına geçmek özel izinlerle mümkündür. Diğer Taraf’ın uygar toplumunun bireyleri yanılmaz bir öjenik<sup>23</sup> sistemin standart ürünüdür. Öjenik sistem öyle ilerlemiştir ki insan anne rahminde değil yapay ortamlarda, laboratuvar şişelerinde üretilir. Bu işlemin adına Bokanovskileştirme denir. Bokanovskileştirme öjenik sistemi yoluyla insan soyu hiyerarşik bir düzen oluşturacak şekilde beş modele indirgenmiştir: Alfalar, Betalar, Gamalar, Deltalar ve

---

<sup>20</sup> s. 22. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>21</sup> “It is only by means of the sciences of life that the quality of life can be radically changed”. “Foreword to *Brave New World*”, Aldous Huxley. Çevrimiçi adresi: <http://www.wealthandwant.com/auth/Huxley.html>, çevrimiçi olduğu tarih: 24 Kasım 2017.

<sup>22</sup> s. 22. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>23</sup> Öjenik: Türün sağlıklı ve kusurlu üyelerini ayıklayarak mükemmel, saf kan ırk oluşturma çalışmasıdır.

Epsilonlar. Yurttaşlar şartlandırma tekniğiyle sisteme uyacak bir şekilde yetiştirilir. Şartlandırma tekniği yoluyla zihindeki bir imaj, sistemin uygun gördüğü anlamı uyandıracak bir düşünceyle birleştirilir. Şartlandırma çok güçlü bir öğretim tekniğiydi, çünkü “İnsanın birleştirdiğini ayırmaya doğanın gücü yetmezdi.” (CYD, 47) Neyin gerçek olduğu hakkında bir düşüncenin yaratılması şartlandırmanın ne kadar sık aralıklarla yapıyor olmasına bağlıdır. Gerçek demek tekrar edilmiş olan demektir. Mutluluk ve erdem tek bir ilkede bir araya getirilmişti: “Yapmak *zorunda* olduğun şeyi sevmek. Tüm şartlandırmaların amacı budur: İnsanlara, kaçınılmaz toplumsal yazgılarını sevdirmek.” (CYD, 42) İnsanın bilinçdışı doğasının istilasına gelen hipnopedya (uykuda öğrenme) tekniği yoluyla insanlar doğru olduğunu düşündükleri bir öğretiyi nasıl öğrenmiş olduklarının farkına bile varmadan şartlandırılarak benimsemiş oluyorlardı. Hipnopedya yöntemiyle öğretiler zihne öyle derin işler ki “sonunda çocuğun zihni bu öğretilere dönüşür” ve “bu öğretilerin toplamı çocuğun zihnini oluşturur”. (CYD, 53) Diğer Taraf’taki yurttaşların memnuniyetleri, şartlandırma tekniği yoluyla onların zihinlerine yerleştirildiği için, herkes durumundan memnundur. Bu sanal memnuniyet durumu onları kendileriyle ve başkalarıyla iletişimden koparmıştır. Uygar insanların arasında iletişim yoktur, çünkü insanların birbirleriyle konuşmaları onların şartlandırılmış oldukları sözlerden oluşur. Bu insanlar düşünceler yerine “hipnopedik önyargılar” a sahiptirler. (CYD, 111) Onlar, içinde yaşadıkları sistemle uyum içinde oldukları için bilge olduklarına inanırlar. Ancak, onların bilgeliği “hipnopedik”, başka bir deyişle, “uykuda öğrenilmiş bilgelik”tir. (CYD, 189) Bu nedenle felsefeye ihtiyaçları yoktur.

Uygar toplumda bilim kendi gelişiminde özgür değildir. Bilimin gelişmesi ideolojik olarak biçimlendirilir. Eğer bizzat kendimiz ilgilenmiyorsak, her zaman olduğu gibi, bilimin bize ulaşan kısmı otorite tarafından izin verilmiş olduğu kadarıdır. Uygarlığı ya da ütopyayı temsil eden Diğer Taraf’ın 10 denetçisinden biri, Batı Avrupa Bölgesi Denetçisi Mustafa Mond’un şu sözleri bunu daha ayrıntılı olarak açıklar: “Salt bilim konusunda yapılan her buluş, yıkıcılık potansiyeli taşır; bazen her bilim dalına

olası bir düşman muamelesi yapmak gerekir. Evet, bilime bile. [...] Mutlulukla uyuşmayan tek şey sanat değil, bilim de uyuşmuyor.” (CYD, 224)

Mustafa Mond “gerçek ve güzellik” değil “rahatlık ve mutluluk” (CYD, 227) idealleri üzerine kurulmuş uygar insanların yaşadığı *Diğer Taraf*’ı şöyle tanımlar: “Dünya şu anda istikrara kavuşmuş durumda. İnsanlar mutlu; istediklerini alıyorlar ve ulaşamayacakları şeyleri de asla istemiyorlar. Refahları yerinde; emniyetteler; hiç hastalanmıyorlar; ölümden korkmuyorlar; ihtiras ve ihtiyarlıktan habersiz ve bundan da çok memnunar; veba gibi bir illet olan anne ve babaları yok; güçlü duygular hissedecekleri eşleri, çocukları ve sevgilileri yok; şartlandırmaları uyarınca davranmaları gerektiği gibi davranmak zorundalar.” (CYD, 219, 220) Bunlara rağmen bir sorunla karşılaşan bir insan, ağızdan ya da damardan alınabilen, sağlığa zararsız mükemmel uyuşturucu olan soma ile istediği zaman “gerçeklikten uzaklaşıp tatile” çıkabilir. (CYD, 74) Bu kişinin soma tatilinden dönüşü de muhteşemdir, ne baş ağrısı ne de anlatacak saçma sapan mitolojileri vardır. Soma kullanan bir kimse gerçek evrenle kendi zihni arasına “aşılmaz bir duvar” çekmiş olur. Şişelenmiş haldeki embriyonun güvenli durumuna geri döner. Soma alan Kuluçka ve Şartlandırma Merkezi (KŞM) müdürü Henry Foster ve Embriyo Deposu hemşiresi Lenina Crowne’un birlikte yürürlerkenki durumları şöyledir: “Şişelenmiş bir halde caddeyi geçip şişelenmiş halde asansöre bindiler.” (CYD, 95) *Diğer Taraf*’ın insanları kendilerini şu sözlerle ifade ederler: “Bir şişede geçiririz yaşamımızı.” (CYD, 222) ve “acı, bir aldanmadır.” (CYD, 247) Soma sayesinde “gözyaşlarından arındırılmış” bir yaşam sürerler. (CYD, 236) Doğal dürtüleri “özgürce tatmin edilir.” (CYD, 235) Ancak bu insanlar “mutsuz olma hakkı”ndan (CYD, 238) yoksun bir şekilde “mutludurlar.” Mustafa Mond bu topluma “optimum toplum” der. (CYD, 223) “Denge” nihayet kurulmuştur, “uygarlığın kahramanlık ya da yüceliğe hiç ihtiyacı yoktur.” (CYD, 235) Duygusal aşırılıklar, örneğin, yan etkileri arındırılmış adrenin<sup>24</sup> ilacı yoluyla Yapay Şiddetli İhtiras (CYD, 237) oluşturularak dengede tutulur. Bu uygar toplumun insanları her durumda uyuşturulmuş olmayı tercih ediyor. Onların iş dışındaki boş zamanları artırıldığında,

---

<sup>24</sup> Kortizol ve adrenalın gibi yıkıcı stres hormonlarının uzun süreli etkilerini azaltmak için kullanılan ilaç.

kendilerini tekrar uyuşturma yolları arayarak bu “boş zamandan kurtulmaya” çalışıyorlar. (CYD, 223)

Belki en başta belirtilmeliydi, Diğer Taraf’ın yurttaşlarında “zaman” bilinci yoktur. Diğer Taraf’ın yurttaşlarının ne zaman ne yapmaları gerektiğiyle ilgili belirli sabit çizelgeler olduğundan onlar için zaman demek bu belirli etkinlikler demektir. Zaman demek yapılacakları yapmak demektir. Ancak, Psikoloji Bürosu’ndan, hipnopedya uzmanı Alfa-artı modelinden psikolog Bernard Marx bu etkinlikleri bir “zaman kaybı” olarak görüyordu. Lenina buna çok şaşırarak şöyle der: “Öyleyse zaman ne işe yarar ki?” (CYD, 104) Diğer Taraf’ta “zaman”ın olmadığı gibi “doğa” da yoktur. Sınırlı sayıda modellere indirgenmiş insansoyu dışında başka herhangi bir hayvan türünden söz edilmez. Çıplak doğayla karşılaşan uygar bir kimse dehşet duyar. Lenina şöyle der: “Bir tepenin dibinde dikilirken insan kendisini ufacık hissediyor.” (CYD, 121) Bu “yapay zeka”lı (CYD, 116) uygar insanların, doğal güzelliklerden de duyumsanabilecek olan bir estetik deneyim olan “izleme” eylemini gerçekleştirmeleri, sürekli olarak maruz kaldıkları gürültü içinde mümkün değildir. Bernard Lenina’yla birlikte gökyüzündeyken hava aracını durdurur ve şöyle der: “Denizi huzur içinde izlemek istiyorum. O barbarca gürültü sürerken izlemek ne mümkün.” (CYD, 106) Üstelik böyle bir anda bir insan sevdiği kimseyle daha çok baş başa olabilir. Ancak Lenina kendisi için alışıldık olmayan bu ortamdan hoşlanmaz ve korku duyar.

Düzenin korunması için sistemin çarklarındaki hiçbir aksamaya göz yumulmaz, “davranış bozukluğu” (CYD, 155) göstererek düzenle uyumsuzluk içinde olanlara sert davranılır. Bunu Dölleme Odası Müdürü, KŞM Müdürü Henry Ford’a şöyle anlatır: Modellerin birbirine göre “entelektüel üstünlüğü, ahlaki sorumlulukları da beraberinde getiriyor. İnsan ne kadar yetenekli olursa, insanları yoldan çıkarma gücü de o kadar büyük oluyor. Bir çok insan yoldan çıkacağına, bir tek insan acı çeksin, daha iyi. [...] hiçbir suç, davranış bozukluğu kadar bağışlanamaz değildir. Cinayet sadece bireyi öldürür [...] Kolayca yeni bir birey üretebiliriz.” (CYD, 156) “Düzenden memnun olmayan, kendi bağımsız düşünceleri olan insanlar. Kısacası, biri olmayı başaran herkes” (CYD, 225-226) düzenin koruyucu yetkilileri tarafından cezalandırılır. *Cesur*

*Yeni Dünya*’nın uygarlığında genel olarak bireyin tasfiye edilmesi ve onun bir biçimi olan ölüm cezasının yokmuş gibi görünmesinin nedeni, sistemin üzerine kurulu olduğu düzenin “tatsız olan her şeyin kökünü kazım”ış olmasıdır. (CYD, 236) Cezalar caydırma, uyuşturma, görevden alma ve sürgün şeklindedir.

Uygarlığı temsil eden Diğer Taraf’ın iktidarı Ayrıbölge insanlarını tasfiye etme, yok etme imkanına sahip olmalarına rağmen “öldürerek tasfiye etme” tutumundan kaçınırlar. Dahası, Ayrıbölge vahşilerinin varlıklarını sürdürmelerine ve istedikleri şeyleri yapmalarına izin verilir. Sistemden ölümü tasfiye etmek yerine, şartlandırma yoluyla yurttaşların ölümle kesintisiz bir haz ve konfor içinde karşılaşmaları sağlanır. Ölümün bir kimsenin hayatıyla ilişkisi uyuşturucu ve şartlandırmalar yoluyla koparılmıştır. Bireyin ölümlü doğasıyla uğraşmak yerine, toplumu sayısal olarak sabitleme yoluyla insan soyunun yaşamının devamının güvence altına alınmasına çalışılır. Böylece uygar toplumda bir insanın uzaklaşması ya da ölümü bir kayıp olarak görülmez. Bununla ilgili hipnopedik slogan şudur: “Kendisini oluşturan hücreler değişse de toplumsal gövde yaşamayı sürdürür.” (CYD, 111) Birini kaybeden birey üzülmemeli, ait olduğu topluma geri dönmeli. Diğer Taraf’ın insanları aklınıza gelebilecek her konuda, ölüm hakkında bile şartlandırılırlar. Her bebek, haftanın iki sabahı Ölecek Hastalar Hastanesi’nde “ölüme şartlandırma”yla eğitilir. “En iyi oyuncaklar oradadır ve ölüm günlerinde kendilerine çikolatalı puding verilir. Ölümü olağan bir olgu gibi kabullenmeyi öğrenirler.” (CYD, 169) Bernard şöyle der: “Uygar olmak steril olmak demektir.” Uygar insanlar da yaşlanırlar ancak onlar steril halde tutularak hastalıklardan korunduğu ve iç salgıları yapay olarak dengelendiği için genç görünürler ve öldüklerinde fizikleri yıpranmış görünmez. Cesetler Krematoryum binalarında fosfor elde etmek amacıyla yakılıyor, böylece “toplumsal fayda” (CYD, 91) sağlanmış oluyor. Tüm bu nedenlerle ölüm bir kayıp olarak düşünülüyor.

KŞM Müdürü Henry Foster için insan kaybıyla ilgili hipnopedik öğretinin “Kendisini oluşturan hücreler değişse de toplumsal gövde yaşamayı sürdürür.” (CYD, 111) sözü, Ayrıbölge’de kaybettiği sevgilisi Linda’yı düşündüğünde teselli edici değildir. Üzerinden yirmi yıl geçmesine rağmen, Henry’nin Linda’ya olan sevgisini

hiçbir şartlandırma söndürememiştir. Henry şöyle der: “Bazen rüyamda görüyorum. Fırtınanın gürültüsüyle uyanıp onun gitmiş olduğunu anlıyorum; ağaçların altında sürekli onu arıyorum.” (CYD, 112) Shakespeare’in *Fırtına* oyunundaki Alonso’nunki gibi Henry’nin de dileği şudur: “Keşke düşüncelerim de kapansa gözlerim kapanınca.” (Shakespeare 2015: 41) Ne var ki gözlerin kapanması düşüncelerin kapanması demek değildir. Henry Foster böylece kendisini, reddettiği “dipsiz geçmiş’e” mahkum etmiştir. Hipnopedik şartlandırma tekniği, tüm bunlara rağmen, bilinçdışı psişik alanı tümüyle istila edememiştir. Linda’ya olan sevgisini, dostluğunu artık yalnızca düşlerinde tazeleyebiliyordu.

Uygar dünya insanı için sanat yalnızca eğlence demektir, onun güzel sanatlara ihtiyacı yoktur. Sanat yapıtı yalnızca duyuşal filmler<sup>25</sup> ve kokulu orga indirgenmiştir. Sanat yapıtı uygar insanların kafalarını dağıtmaları ve sisteme daha iyi adapte olmaları için deneyimlenir. Örneğin nosaljik ya da duyuşal filmler gösterimden kaldırılmıştır, yalnızca stereoskopik<sup>26</sup> “duyuşal filmler” gösterilir. Böylece gerçeklikten kopulmadığı gibi gerçeklik “görsel, işitsel ve dokunsal” bir temasla hipergerçek şekilde deneyimlenir. “Gerçeğinden daha gerçek görünüyorlardı; eğer et ve kemikten olsalardı, bu kadar somut bir biçimde göz kamaştırıcı olamazlardı.” (CYD, 173) İnsanların kendi bireyselliklerini hissetmeleri sistemi tehdit edeceği için “tek başına eğlence”ye izin verilmez. (CYD, 169) Lenina’nın hatırlattığı gibi “Birey hissederse, topluluk sendeler.” (CYD, 109)

Ayrıbölge’de insanlar acı çekerler, yaşlanırlar, çirkinleşirler. Lenina Ayrıbölge’de vahşi John’un annesi olan Linda’yı ilk gördüğünde onu iğrenç bulur. Onun bir tür “yaratık” (CYD, 130) olduğunu düşünür. Ayrıbölge’de soma gibi sağlığa zarar vermeyen uyuşturucu yoktur, orada “meskal” ve “peyotl” adlarında “hasta eden” (CYD, 136) uyuşturucular vardır. Ayrıbölge’deki insanlar ya da “vahşiler” tutumludurlar. Elbiseleri eskিয়েince “yama” (CYD, 132) yaparlar. Oysa Diğer Taraf’taki uygar

---

<sup>25</sup> Duyusal film: (İng. The feely/the feelies) Duyu organlarıyla çoklu bir şekilde hissedilerek izlenen film. The cinema of sesation, multi-sensory cinema.

<sup>26</sup> Stereoskopik: Üç boyutlu deneyimlenen derinlik algısı (stereopsis) yoluyla imgenin yaratılmış ya da artırılmış derinlik yanılması.

insanların hipnopedik sloganı: “Yama artarsa refah düşer.” “Onarmak, antisosyaldır.” (CYD, 132) Ayrıbölge’nin insanları belirsizlikler ve yoksulluk nedeniyle “güçlü hisler”e zorlanırlar, böylece zaman zaman “bireysel bir yalnızlık içinde” yaşarlar. (CYD, 65)

Bir gün John, üzerinde “*William Shakespeare’in Tüm Eserleri*” (s. 141) yazan “daha önce hiç görmediği bir kitap buldu” (s. 140) ve onu okudu. Gece John uyurken o kitapta okuduğu “garip sözcükler” onun zihninde bir fırtına oluşturmuş, “gök gürültüsü misali gümbürdüyordu.” (CYD, 141) Bu kitap onun toplumunun dinine ait kutsal olduğu söylenen sözcüklerden “daha anlamlıydı, çünkü onunla konuşuyordu.” (CYD, 141) Bu sözcükler onun düşündüğü şeyleri “gerçeğe yaklaştırıyor”, hatta onun çevresinde olan şeyleri olduklarından “daha gerçek kılıyordu.” (CYD, 142) John, Shakespeare’in kitabından uzun süredir deneyimlediği ancak nasıl ifade edeceğini bilemediği nefretini sözlere dökmesini öğreniyordu. Uygur insanlar şiir okumazlardı. John okumakla kalmayıp, üstelik, bir kez de kendi kulaklarıyla duymak için şiiri yüksek sesle okuyordu. Örneğin, Shakespeare’in *Romeo ve Juliet* tragedyasından Romeo’nun bir sevgilinin ne demek olduğunu betimleyen sözlerini okur: “Ah! O sevgili ki meşalelere ışıdayarak yanmayı öğretir./ Asılı durur yanağına gecenin.” (CYD, 182)

Diğer Taraf insanların bedensel durumları, arzuları ve sürdürdükleri yaşam tarzı arasında bir çelişki olmadığı için “ruh” problemi de ortaya çıkmıyor. *Cesur Yeni Dünya*’nın uygar insanların sloganlarından biri “herkes herkese aittir.” (CYD, 66) Artık bağıllık değil sadakatsizlik geçerli değerdir. Aşk ise bir hastalık olarak görülür. Henry Foster, karşılıksız aşk duygusu yaşayan Lenina’ya baktığında, biraz endişeyle, şöyle der: “Hasta değilsin, değil mi?” (CYD, 189) İnsan şişelenmiş ve şişenin içine ne konulduğu şimdiden biliniyor olduğu için, orada duygu bakımından bir dengesizlik daha baştan dolmuş sırasında filtrelenmiştir. O nedenle Lenina’nın da ona ilgisi olmasına rağmen John, Lenina’nın mekanik ve sadece gerekliliklerle düzenlenen duygu ve cinsellik konusundaki yaklaşımına alışamazdı. Aşkın bir gereklilik değil özgürce yaşanabilecek bir duygu olduğunu düşünen John: “Hayır, elbette *gerekmez*. Ama bazı kaba işler asilce yapılabilir. Bir şeylere asilce katlanmak isterdim.” der. (CYD, 193)

Uygar dünyanın şartlandırmalarıyla yaşayan Lenina için John’un arzuları ve düşünceleri ulaşılmazdı. John, duygusal film sinemasından birlikte çıktıktan sonra, Lenina’yı evine bırakıyordu. John’un ona yeni bir teklifte bulunmaması Lenina’yı baştan çıkarıyordu. Lenina araçtan indi, “topuklarının üzerinde döndü. Vahşi, gözlerini dikmiş sabit bir şekilde bakarak taksinin kapısında dikiliyordu. [...] bekliyordu – ama neyi bekliyordu? Ya da belki de tereddüt edip neye karar vereceğini bilemiyor, sürekli düşünüyordu – kim bilir ne muhteşem şeyler düşünüyordu, Lenina hayal bile edemiyordu.” (CYD, 175) Vahşi John aslında Lenina’dan hoşlanmaktaydı ancak uygar dünyada aşk bir tür uyuşturucu madde olarak görüldüğü için, bu mekanik sevgi anlayışıyla Lenina John’un onu seviyor olduğunu fark edemez, arkadaşı Fanny Crowne’a şöyle der: “Bazen [John’un benden] hoşlandığını düşünüyorum, bazen de hoşlanmadığını. [...] bana dokunmuyor; bakmıyor bile. Ama bazen aniden dönünce [onu] bana bakarken yakalıyorum.” (CYD, 171) Diğer Taraf’ın insanlarını gözlemlerken deneyimlediği şeyi John şöyle betimliyordu: “Her tarafta kaynayan ayırt edilemez aynılık kabusu”. (CYD, 209) İnsanın yaptığı ve insanı bu hale getiren bir dünya karşısında Shakespeare’in *Fırtına* tragedyasında Miranda “Hey cesur yeni dünya!” der. “Miranda, [...] kabusu bile güzel ve yüce bir şeye dönüştürebilme olasılığını bildiriyordu. “Hey cesur yeni dünya!” Bir meydan okumaydı bu.” (CYD, 210)

Lenina’nın betimlemesiyle Bernard Marx hiçbir şartlandırmaya uymadığı için “gerçekten tuhaf” biridir. (CYD, 103) Bernard kendisini “toplumsal gövdenin bir hücresi” olarak kabul etmez. (CYD, 106) Bernard’ın konuşmaları hipnopedik önyargılardan oluşmaz, aksine o “kendini ifade edecek sözcükler arayan” bir kimsedir. (CYD, 106) KŞM Müdürü Henry, Bernard’ın şartlandırmalara bir “gergedan” (CYD, 104) gibi duyarsız olduğunu düşünüyordu. Bernard’da “ayrı olma hissi” vardı. (CYD, 86) Zaman zaman kendi “ayrıklığı”nı (CYD, 102) hatırlayıp suçlu hissediyordu. Birey olduğunun farkındaydı. “Tüm hayatı boyunca ayrı olmanın bilincinde olmaktan acı çekmişti.” (CYD, 86) Dayanışma Grupları “tek vücut olmaya, bir araya gelmeye, kaynaşıp” kendi kimliklerini “daha yüce bir varlıkta yitirmeye hazır” (CYD, 97) kimselerden oluşuyordu. Ancak Bernard, Dayanışma Grupları’nda başkaları ona



sarıldığı zaman da “yalnızdı; çok daha yalnız, aslında, hayatında daha önce hiç olmadığı kadar çaresizce kendisiydi.” (CYD, 102) Bernard “tutku nedir öğrenmek istiyorum” diyordu. (CYD, 109) Uygur dünyanın insanları arasında aşk yoktur “dostluk” gibi derin bağa dayalı birliktelik de bulunmaz. Bernard kendisi ile vahşi John arasında gelişen dostluk atmosferinin içinde John’un durumunu betimleyen uygun bir sözcük yaratmıştı: “Kurban-dost” (victim-friend). Bernard bu dostluğu şöyle tanımlıyordu: “Bir dostun temel işlevlerinden biri, vermek istediğimiz, ama düşmanlarımıza uygulayamadığımız cezaları (daha yumuşak ve sembolik bir biçimde) çekmektir.” (CYD, 183)

Duygu teknisyeni Helmholtz Watson da “otorite’yle çatışma içindeydi.” (CYD, 184) Helmholtz, Bernard’a sorar: “Hiç, içinde dışarı çıkmak için bir şans verilmesini bekleyen bir şey varmış gibi hissettin mi kendini?” (CYD, 87) “Yazılacak başka bir şeyler”in var olduğunun ve bunun için “yazmanın farklı bir biçimi”nin (CYD, 87) var olabileceğini düşünen Helmholtz şöyle diyor: “Eğer doğru kullanırsan, sözcükler X ışınlarına dönüşebilirler, her şeyi delip geçerler. Okursun ve delinirsin. Öğrencilerime öğretmeye çalıştığım şeylerden biri de bu: Delici biçimde yazmak.” (CYD, 88) Bir defasında, öğrencilere Yüksek Duygu Mühendisliği dersini yapmaktayken, Helmholtz bu sefer “birçok teknik örnek” vermektense müfredattan sapar, bir değişiklik yaparak “yeni yazmış olduğu kendi şiiri” ni okuttu. (CYD, 184) Helmholtz’un amacı bu şiiri yazarken hissettiği şeyleri öğrencilerine hissettirmektir. Bu şiir<sup>27</sup> “yalnızlık hakkındaydı.” Şiiri öğrencilere okudu, öğrenciler onu müdüre şikayet etti, müdür de onu kovmakla tehdit etti ve bir süre sonra denetçi Mustafa Mond onu bir adaya sürecekti. Helmholtz’un akli fikri yapmak istediği şeyde, bu yeni yazı tarzını icat etmekteydi. Bu nedenle madem sürgün edilecekti, hiç olmazsa kötü bir iklimi olan fırtınalı bir adaya

---

<sup>27</sup> Helmholtz’un otoriteyi rahatsız eden isyankar şiiri şöyledir: “Dünkü kurul toplantısı, / Hatırımında, ama patlak bir davul yalnızca, / Şehirde gece yarısı, / Boşluğa çalan flütler, / Bıçak açmaz ağızlar, uyuyan suratlar, / Çalışmayan her bir makine, / Dilsiz, çöp atılmış mekanlar [the dumb and littered places] ... / İnsanların geçtiği/ Neşelenir tüm sessizlikler [all silences rejoice], / Ağlar (yüksek sesle ya da alçak), / Konuşur ama ses kimin / Sesi, bilmiyorum. / Susan’ın yokluğu, örneğin, / Yokluğu Egeria’nın/ Kolları ve göğüslerinin, / Dudaklarının yokluğu ve ah, evet, kalçalarının, / Yavaşça vücuda gelir [slowly form a presence]; / Kimin? Ve sorarım, neyin/ Varlığıdır böylesine tuhaf olan [so absurd], / Öyle bir şey ki aslında olmayan, / Yine de daha sağlam doldurur geceyi/ Çiftleştiklerimizden, / Niye sefil [squalidly] gelir ki insanlara bu?” (CYD, 185)

sürgün gitmeyi tercih eder, çünkü ona göre “Eğer iklim kötü olursa insan daha iyi yazabilir [...] Mesela, bol rüzgarlı ve fırtınalı bir yer.” (CYD, 228)

İnsanlar öjenik bir teknikle sentetik şekilde üretilmelerine rağmen yine de onların farklı olmaları mümkündür. Burada dikkat çekici olan şey, insanların birbirlerinden farklı olup olmaması değil ancak hangi toplumda olursa olsun, farklı olanın toplumdan dışlanıyor olması olgusudur. Bunun *Cesur Yeni Dünya*’da Diğer Taraf toplumdaki kanıtı Bernard Marx ve Helmholtz Watson, Ayrıbölge’deki kanıtı ise John’dur. John bunu şöyle ifade eder: “Eğer farklıysan, yalnızlığa mahkum oluyorsun. [...] beni her şeyden dışladılar. [...] Yine de ben, kendi başıma yaptım.” (CYD, 146) Bernard, Helmholtz ve John geliştirdikleri yaşam tarzlarıyla şartlandırılmış bir mekanik hayattan çıkış yolunu göstermektedirler. Onların yaptığı gibi şeylerin nasıl olup olmadıklarını kendi deneyimimiz yoluyla öğrenebiliriz. Toplumun olumlu onayı umuduyla eyleyen biri kendini caydırıyor ve ancak geçerli bulunduğu sürece kendi kararını açıklıyor demektir. Toplum tarafından kabul edilebilir şeylerin ne olduğu bir bilgidir ve bu bilgiye uygun açıklama ve öneriler yapmak cesaret göstermek anlamına gelmez. Başkasının onayına, onun şimdiden kabul edeceğini bildiğiniz bir şeyi sunmak cesaret göstermek değildir.

## Sonuç

Korkaklığın bir cezası var mıdır? Eğer savaştaysanız bunu hayatınızla ödersiniz. Savaşta değilseniz yine hayatınızla ödersiniz, ancak bu defa hala canlısınızdır. İnsanlar düşünce, inançta ve genel olarak yaşamlarında, kendilerini, alışkanlıklarla çoğu zaman kendi rızalarıyla korkaklığa mahkum etmeye şartlandırmışlardır. Bir kimse, her sorunun cevabını verdiğini düşündüğü bir kitabı, vicdanının yerini tuttuğuna inandığı bir inanç sözcüsünü ve nasıl yaşayıp nasıl ölünmesi gerektiğini planlamış bir sistemi kabul edip benimsediğinde, artık bu kimseden cesaret konusunda bir sorumluluk bekleyemeyiz. Cesaret hakkındaki ilk felsefi metin olan Platon’un *Lakhes*’inin içinden çıktığı Grek halkının mitolojisinde “cesaret”in önemli bir yeri vardır. Biliyoruz ki tüm

destanlar baştan sona cesaret hakkındadır. Zamanın Atina’sında cesaret ve cesareti sergileyen kimse olan “kahraman”ın özel bir yeri vardır. Hatta şöyle bir özdeyiş vardır: Cesaretiyle bilinen “Theseus’suz hiçbir şey yoktur.” Destanlarıyla ve tragedyalarıyla Grek mitolojisi bize cesaret konusunda şunu öğretir: Bir kimse cesaret sergileyene kadar kim olduğunu bilmez. Örneğin “Theseus Atina kralının oğlu olduğunu bilmiyordu”. Gücünü kanıtlayacağı zamana kadar<sup>28</sup> ona kim olduğu söylenmeyecekti. Olaylar, cesaret gösterilene kadar yan öykülerden ibarettir. Olayların yapıtlaşması, bir kimsenin cesaret göstermesi ve böylece yan öyküleri kendisine bağlayıp bütünlüğü ya da hikayeyi oluşturmasıyla gerçekleşir.

Cesur insanların kendi yolu vardır. Bu yolda onlara zaman zaman başka kimseler eşlik etse de onlar yalnızdırlar ve onlar başkalarının güvenli diye önerdiği bildik yollardan gitmeyi tercih etmezler. Ona deniz yolunun daha güvenli olduğu söylenmiş olmasına rağmen “Theseus [...] kara yolunu seçmiş ve Atina’ya gelmeden bölgeye korku salan” şeyleri “yere sererek şehre varmıştı.” (Erhat 2002: 285) Bir kimse ya sarhoş ya da zehirlenmiştir. *Cesur Yeni Dünya*’da Bernard Marx “bireysel varlık ve öneminin bilincine varmaktan dolayı sarhoş, uçuyor” (CYD, 113), “düzen’e kafa tutan” (CYD, 113) biri olarak bu özelliğiyle övünüyordu. Bernard caydırma ya da yıldırma davranışıyla karşılaşmasına ve sürgünle tehdit edilmesine rağmen “zulüm düşüncesi dahi kendisini yıldırılmamış, moralini bozacağına güçlendirmişti.” (CYD, 113) Lenina’nın verdiği somalı dondurmayı reddederek şöyle diyordu: “Kendim olmayı yeğlerim. Suratsız da olsa kendim olayım. Ne kadar neşeliyse de başka biri olmak istemem.” (CYD, 105) İnsanlara, kendilerini unutturmanın ve onları birbirine benzetmenin en etkili ortamı onları uyutmak, uyuşturmak ve böylece onların kendilerini ve sorunlarını unutmalarını sağlamaktır. Hades’e inen Theseus Persephone’nin sofrasında oturduğu “unutma sandalyesi”nden kalkamaz. (Erhat, 2002: 285) Onu oradan Herakles kurtaracaktır. Şimdilik insan doğasının bir parçası olduğu düşünülen “uyku”

---

<sup>28</sup> Altına saldallarıyla kılıcının saklandığı “bir kayayı kaldıracak duruma gelmedikçe” Theseus’a kim olduğu söylenmeyecekti. Bkz. Erhat 2002: 284-285.

(Hipnos) ve “ölüm” (Thanatos)<sup>29</sup> eğer tasfiye edilmiş olsalardı bile yine de insanları kendileri olmaktan ve eylemden alıkoyan başka şeyler her zaman var olacaktı. Cesur kimseleri unutmaktan, kararsızlıktan ve yönsüzlükten koruyan şey kendileriyle ve başkalarıyla aralarında kurdukları bağıdır.<sup>30</sup>

Yaşadığımız en dokunaklı anlar insanların birbirlerinden cesaret bekledikleri zamanlardır. Zorluklarla karşılaşan birine “cesur ol!” deriz. Büyük kayıplar yaşamış kimselere “metanet göster!” deriz. Çaresiz bir hastalığa yakalanmış, bakışları ölümün yüzüne saplanmış bir kimseye de “metin ol!” diyoruz. Ancak “cesur ol!” lafını başkalarından duymanın bir anlamı yoktur, çünkü yalnızca kişinin kendisi ne zaman cesur olması gerektiğini bilir. Aynı kişi, ne zaman korkakça davranmış olduğunun utancını da asla unutamaz. Cesaret göstermiş olmamaktan dolayı duyulan utanç en büyük kayıptır. Cesaret sergilemek zaman zaman beden bütünlüğünü kısmen ve tamamen yok etse bile bir “kayıp”la sonuçlanmaz. Cesur olmayan bir kimsenin hayatı sendelemelerle doludur, o gerçekten felce uğramıştır. Shakespeare’in *Fırtına* adlı oyununda korkaklığı ortaya çıkarılıp, ihaneti yüzüne vurulan Stephano şöyle der: “Aman ha dokunmayın bana, ben Stephano değilim, sadece felcim ben.” (Shakespeare 2015: 102) Zaman zaman göstermek zorunda hissettiğimiz cesaret erdemini, gerektiği anda göstermediğimizi düşündüğümüzde “utanç duygusu”na mahkum oluruz. Bu nedenle cesaret gösterme sonucu kaybettiklerimizi “yitirilmiş şeyler” olarak değerlendirmeyiz. Vicdanı rahatsız bir kimsenin, onu rahatlatmak için atılımı cesaret olamaz. Cesaret kendine yardım etmek değildir. Cesaret tüm güçsüzlüğünüze rağmen bütün varlığınızı harekete geçirerek yapılan bir atılımdır. Vicdan rahatsızlığı

---

<sup>29</sup> Hesiodos’un *Theogonia*’sında Erebus (Yeraltı Karanlığı), Nyks (Yeryüzü Karanlığı, Gece). Bu iki karanlığın sevişmesiyle ışıksal varlıklar olan Aither (Esir) ve Hemera (Gün) doğar. Nyks bunun ardından karanlık güçleri üretir. Üç ölüm tanrısı: Moros, Ker, Thanatos. Hypnos (Uyku), Oneiros (Düş); Hesperides (Batılı Gece Kızları); Kader tanrıçaları: Klotho, Lakhesis, Atropos. Ölç tanrıçası Nemesis, kavga tanrıçası Eris. Gaflet tanrıçası Ate. Belleği uyuşturan Lethe ırmağı ve en sonunda “belaların en kötüsü olan ant tanrı Horkos.” Erhat 2002: 219. Hesiodos Nyks’in çocukları dediği Hypnos ve Thanatos’u *Theogonia*’da (758 vd.) şöyle betimler: “Yakaladığı insan kutulmaz hiç elinden/kin besler ölümsüz tanrılara bile.” Aktarılan yer: Erhat 2002: 149.

<sup>30</sup> Örneğin Ariadne Theseus’a “Minotauros’un bulunduğu bin bir dehlizli Labyrinthos mağarasında kaybolmaması için eline bir yumak iplik vermişti. Theseus da karışık ve karanlık dehlizlerden ilerledikçe yumakçı açıp ipliği yere bırakıyormuş. Canavarı öldürdükten sonra çıkış yolunu ona bu iplik göstermiş.” Erhat 2002: 54.

ertelenebilir, kesintiye uğratılabilir. Cesaret konusunda bir kimse rahatlamasa da olur, ancak bir kimse cesur olmadan yapamaz ya da büyük aksaklıklar yaşar, çünkü utanç duygusu onun yaşamının birlik ve bütünlüğünü bozar. Cesaretle ilişkili olarak “ölüm” bir sorun değildir. Cesur insanlar ölmek zorunda değildir. Eğer bir romanda kahraman erkenden öldürülmüş ise, yazar şimdiden, en az önceki kadar cesaret gösterecek birini yaratmaya başlamış demektir. Cesur insanların hayatına yakından bakacak olursak onların ölüm hakkında bir planlarının olmadığını görürüz. Cesur insanlar, birçoğumuzun yaptığı gibi şimdiden mezarlarının hangi taşlarla ve mobilyalarla süsleneceğini vasiyet etmezler. Onlar bir şekilde yaşamın niteliğini artırmaya odaklanırlar. Albert Camus’nün *Sisifos Söyleni* kitabının başında dediği gibi “yakılıp ölmeye” (Camus 2014: 21) değmeyecek bir gerçek uğruna kendisini katletmedi diye Galilei’ye korkak diyemeyiz. Ancak birtakım zamanlarda da bir kimsenin tutkusunun dayanıklılığı onun bedenini geride bırakabilir ve bu kimse, *Cesur Yeni Dünya*’daki vahşi John gibi, Shakespeare’in *Othello* tragedyasında geçen şu sözü sayıklayabilir: “Bir huzur gelecekse her fırtınanın ardından, essin rüzgarlar ta ki ölümü uyandırana dek.” (CYD, 10)

*Lakhes* diyalogunun başında, Lysimakhos ve Melesias, Nikias ve Lakhes’i bu alana davet ederlerken onlara ne için davet edildiklerini söylememişlerdi, çünkü Lysimakhos’a göre “bazı insanlar” cesaret erdemini öğretme iddiasında olan “böylesi antrenmanlarla alay ederler, fikirleri sorulduğu zaman kendi düşüncelerini söylemek istemezler.” (178a, s. 35) Böyle olduğu için de bu insanlar çoğu zaman “kendi düşüncelerinin tersine bir şeyler söylerler.” (178a, s. 35) Bu nedenle, bu tür durumlarda neyin söyleniyor olduğundan çok nelerin söylenmediğine dikkat edilmelidir. Şartlandırmanın alternatifi diyalog başka bir deyişle iletişimdir. Gerçekten bir diyalog içine girmek için, tartışma içinde olunan kimselerin düşüncelerini, onların söyle(ye)medikleriyle de dikkate almak gerekir. Ebeveynlerimiz bizi ne kadar başıboş bırakırsa bıraksın ya da öğretmenler bilgi denilen şeyi ne kadar reflekslerin şartlandırılmasına indirgerlerse indirgesinler Sokrates’in dediği gibi hala cesaret gösterip bir otodidakt olma ve kendi yolumuzu çizme olanağımız vardır. *Lakhes*

diyalogunun hemen başında Lysimakhos çoğu kimsenin çocuklarını “başiboş” (L, 179a, 35) bırakmasının, onların iyi yetişmeyecekleri anlamına geldiğini söyler. Lysimakhos’un bu düşüncesi bir Cizvit atasözünü aynı anlayışı paylaşır: “Bana çocuğun aldığı eğitimi söyle sana yetişkin halinin dini inançlarını söyleyeyim.”<sup>31</sup> Bu söz bir palavradır, çünkü, belki hocalarının haberi yoktur ama öğrenciler hocalarının ne söylediklerine değil neleri söyle(ye)mediklerine dikkat ettiklerinde başarılı olurlar. Bu bakımdan “modern pedagog, öğrencilerinin reflekslerini şartlandırma konusunda, Voltaire’i yetiştiren değerli rahipler denli başarılı değildir.”<sup>32</sup> Papaz hocalar ne derse desin Voltaire’in gözünde onlar gerçek hakkında asla konuşamazlar, çünkü hocaların yüce gerçek saydıkları Tanrı kendi sessizliğini hep korumuştur. Bu nedenle, bir hocanın yapacağı en iyi şey, Tanrı’nın yaptığı gibi yapmak ve konuşmuş olsa bile gerçek konusunda aslında sessiz kaldığını itiraf etmektir. Kitleler kendilerine “kanaat telkin etme”<sup>33</sup> girişiminde en sonunda şunun farkına varırlar ki kendilerine söylenenlerden çok kendilerine söylenmeyen şeyler gerçekliğin ne olduğunda belirleyicidir.

Grek mitolojisinde Dionysos’un temsil ettiği sarhoşluk ya da *intoksikationı*, Grek mitolojisindeki Prokrustes’in<sup>34</sup> insanları uyuşturma ve damgalama yoluyla çerçeveleyip sisteme uyduran davranışından ayırmamız gerekir. Bugün, uygulamalı bilimlerle uğraşan bilim insanları “modern giysilere bürünmüş Prokrustes’ler”dir.<sup>35</sup> Onlar “insanlığın üzerinde yatacağı yatağı hazırlayacak ve eğer insanoğlu yatağa uymazsa, bu, insanlık için çok kötü olacak. Birtakım uzatma ve kısaltmalar<sup>36</sup> olacak, insanlığın fazla gelen uzuvları kesilip biçilecek.”<sup>37</sup> Ancak bugün uygulamalı bilimlere eklenen nükleer çalışmalarla birlikte “aynı türden uzatma-kısaltma ve uzuv kesmeler, ancak bu kez,

---

<sup>31</sup> s. 25. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>32</sup> s. 26. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>33</sup> “to influence opinion.” “Foreword to *Brave New World*”, Aldous Huxley. Çevrimiçi adresi: <http://www.wealthandwant.com/auth/Huxley.html>, çevrimiçi olduğu tarih: 24 Kasım 2017.

<sup>34</sup> Prokrustes “Atina ile Megara yolu üstünde bulunan bir haydut. Biri küçük, biri büyük iki yatağı varmış ve gelen, geçen yolcuları soyduktan sonra uzun boyluları küçük yatağa yatırır, ayaklarını keser, kısılları büyük yatağa yatırır, ayaklarından çeker, uzatır.” Theseus onu öldürmüştür. Erhat, 2002: 254.

<sup>35</sup> s. 24. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>36</sup> “some stretching and a bit of amputation”.

<sup>37</sup> s. 24. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

geçmiştekenden çok daha korkunç”<sup>38</sup> ve kalıcı olacaktır. Hepimizin bildiği gibi kapitalizmin yazgısı ve kendini yenileme fırsatı olan ekonomik krizler, iktidarın merkezileşmesi ve artan devlet kontrolü günümüzde totaliterleşmeye doğru eğilimi daha da artırmıştır. Rus filozof Nicolas Berdiaeff ile (1874-1948) aynı görüşü<sup>39</sup> savunan Aldous Huxley yirminci yüzyıldaki teknolojik gelişmeye bakarak bu şartlar altında bugün ütopyanın gerçekleşmeme kaygısından çok ütopyanın gerçekleşme ve “refah tiranlığına dönüşme”<sup>40</sup> korkusunun söz konusu olduğunu düşünür. Bu nedenle Huxley *Cesur Yeni Dünya*’nın bir distopya değil bir ütopya olduğunu söyler. Huxley’e göre, yukarıda sözü edilen, totaliterleşmeyi ve ütopyanın bir refah tiranlığına dönüşme riskini iktidarın “merkezsizleştirilmesi” ve “özyardım yönünde büyük ölçekli kitlesel bir hareket”le<sup>41</sup> durdurabiliriz. Düşünce ve bilim insanların üzerine düşen sorumluluk özellikle “uygulamalı bilimler”i, insanı araçsallaştırmaktan vazgeçmeleri konusunda sürekli olarak uyarmaktır. Düşünce ve bilimin mümkün oldukça “özgür bireylerden oluşan bir insansoyu”<sup>42</sup> yaratmanın aracı olarak kullanılması telkin edilmelidir. Eğer herbir insanı toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiği konusunda mutlak yetki sahibi yapabilseydik, sonuçta kaç insan var ise o kadar hapisane inşa edilmiş olacağını düşünüyorum. “Sizin görüşlerinize katılmayan ya da planlarınıza uymayan insanlarla ne yapacaksınız?”<sup>43</sup> Şimdiden hazır bulduğumuz günlük hayatın düzeni, şartlandırılmış bir şekilde bilincimize yerleştirilmiş olduğu için bunun farkında değiliz. Neyin normal olduğunu şimdiden biliyoruz. Çoğu zaman hazır bulduğumuz günlük hayatımızın düzenini değiştirmek kolay değildir. Bir kimsenin kendisini ve yaşam tarzını değiştirmek cesaret ister. Bunu yapmaktansa mevcut düzene uyum sağlamak çoğu

---

<sup>38</sup> s. 25. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>39</sup> Huxley ütopyanın bir refah tiranlığına dönüşme riski konusunda Rus filozof Nicolas Berdiaeff ile (1874-1948) aynı fikirdedir. Huxley bu nedenle *Cesur Yeni Dünya* romanına Berdiaeff’in sözleriyle başlar: “Ütopyalar şimdi eskiden sanıldığından daha çok gerçekleşebilir görünüyor. Bizse bugün kişiyi bambaşka kaygılara düşüren bir sorun karşısında bulunuyoruz: Bu ütopyaların kesin olarak gerçekleşmesini nasıl önleyebiliriz? Ütopyalar gerçekleşebilir şeylerdir. Belki de yeni bir çağın başındayız; öyle bir çağ ki, aydınları ve olgun kişileri ütopyaların nasıl önlenmesi gerektiğini ve ütopyik olmayan daha az “mükemmel”, ama daha çok özgür bir topluma nasıl dönülebileceğini düşünmeye başlayacaklardır.” CYD, 29.

<sup>40</sup> s. 28. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>41</sup> s. 25. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>42</sup> s. 28. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>43</sup> s. 11. “Sunuş”, Margaret Atwood. CYD, 7-17.

zaman tercih edilir. Mevcut düzen ve hayalimizdeki ideal yaşam ya da ütopyamız arasında her zaman bir uçurum vardır. Bu nedenle kendimizi her zaman bir distopyada bulduğumuzu, dahası geçmişte “ütopya” olarak yazılan tüm yapıtları da “distopya” olarak görebileceğimizi düşünüyorum. Hatta daha ileri gidip kendimize şunu söyleyebiliriz: “Sadece benim ütopyam var.” Geçmişte yaşamış ve ölmüşler sayıca daha fazlaydı ve onların çoğu korkaktı. Günümüze sadece cesurların ve korkaklıkta sınırları zorlayanların adları kalmıştır. Cesaretle ilgili okuduğumuz bu düşünceler sonuçta başkalarına aittir. Bunlar bir kimsenin kendi düşünceleri olmaksızın o kimse kendisinden hiç bahsetmiş sayılmaz. Bu nedenle ütopya ve cesaret konusunda bir kimsenin söyleyebileceği en güzel söz: “Bunların hiçbirine katılamam!” demektir.

Bir inanç sözcüsü nihilist moralist Blaise Pascal diyor ki inanç ve dinden yoksun bir insan “bir canavar ve bir kaostur.” (Nietzsche 1968: 52, prg. 83) Ancak toplumsal bakımdan, cinsellik ve maddiyata yaklaşım açısından inanç sözcülerinin durumunun hüsrana uğramış olduğunu görüyoruz. Moralistler, insanları ikna edecek hiçbir iyi ve kötü değer kalmadığını bugün daha iyi biliyorlar. Beyaz gelinciklerin hepsi ahlakın çamurlu sularına zorlandı ve hiçbiri karşı tarafa temiz çıkamadı. Kendi içlerinden dünyanın bir an önce sonunun gelmesi için yalvaran inanç sözcüleri de hiçbir Tanrı’nın insanlar arasından sağ çıkamacağını ve İsa bir daha gelse onu tekrar çivileyeceklerini iyi biliyorlar. Bundan dolayı inanç sözcüleri yeni bir kitap ya da yeni tanrılar getirmekten yüzyıllar önce vazgeçtiler. Nihilizmin aktörleri olan moralistlere, inanç sözcülerine ve mevcut uygulamalı bilimlerin aktörlerine prokrüstesyan tutumdan vazgeçmeyi ve yüzlerini yaşama dönmelerini öneriyorum. Yaşamı neyle savunuyorsak onunla sürdürüyoruzdur, çünkü bizim hakikatimiz bizim hikayemizdir. Kanımızı kime içiriyorsak hakikat oradadır ve kanımızı kim içiyorsa hikayemiz orada yazılmaktadır. Ona kendisi hakkındaki hakikati soran Odysseus’a kahin Teiresias şöyle cevap verir: “ – Amma yaptın, bundan kolay ne var, / Ölmüşlerden kimi yaklaştırırsan kana, / o gerçeği söyler sana olduğu gibi”. (Homeros 2005a: Bölüm XI, 202)

Yüzümüzü yaşama dönmek, kendi hikayemizi oluşturmak devrimci bir eylemdir. Huxley’e göre insanın düşünsel ve bedensel yönünü bir arada dikkate almayan bir



değişikliğe devrim diyemeyiz. Huxley “devrimci devrim” diye bir sözcük öne sürüyor. Şöyle diyor: “Devrimci devrim, dış dünyada değil, insanların ruhları ve bedenlerinde gerçekleşmelidir.”<sup>44</sup> Yüzümüzü yaşama dönük tutma konusundaki duyarlılığımızı nasıl koruyup geliştireceğimiz hakkında ilk dikkat etmemiz gereken önemli özellik ruhumuzu ya da psişik varlığımızı oluşturan “düşünme gücü”dür. Düşünme gücünün insanın yaşıyor olmasının kanıtı olduğunu Grek mitolojisinin en cesur adamı olan Akhilleus’un Odysseus’a Hades’te söylediği şu sözlerinde buluyoruz: “Nasıl göze alabildin Hades’e inmeyi,/burada ölüler oturur, düşünme gücünden yoksun olanlar, / işi bitmiş ölümlülerin görüntüleri.” (Homeros 2005a: Bölüm XI, 211) Grekler ölümün, düşünme gücünden yoksunluk demek olduğunu biliyorlardı. Yüzümüzü yaşama dönük tutma konusundaki ikinci önemli özellik, *Cesur Yeni Dünya* romanının bize hatırlattığı, başka hiçbir zamanla kıyaslanamayacak kadar muazzam bir şey olan şimdide, şu anda mevcut olduğumuz bilincidir. Bu, işin bedensel yönüdür. Bireylerin var olduklarını, mevcut olduklarını onlara hissettiren en etkili alan duyusal etkilenim yeteneğidir. Shakespeare’in *Fırtına* oyununda Prospero’nun dediği gibi: “En sıkı yeminler bile / Samandır kanın ateşinde.” (Shakespeare 2015: 77) Kitleleri bireysel varoluşları konusunda etkilemek ve dönüştürmenin en güçlü alanı, onların duyusal beğenilerinin farkına varmalarını sağlamaktır. Vahşi John’un dediği gibi: “Dudaklarımız ve gözlerimizdeydi sonsuzluk.” (CYD, 161) Bugünkü yanılığımız, çeşitli uyuşturucu maddelerle mevcudiyeti terk ederek çıktığımız kısa süreli tatilleri sonsuzluğun parçaları olarak görmektir. Duyusal beğeni konusunun en dokunaklı ve uyarıcı görünümü erotik yetiler alanıdır. Bu konuda Shakespeare’in anlayışının bile elle tutulur bir tarafı olduğunu düşünmüyorum. Onun duygular hakkında söyledikleri etkileyicidir ancak dünyevi tenin içine saplanmış yaralı bir yüreğe kulaktan şifa verilemez. Bu tür moralist yazarların yapıtları konuyu “ıffetlilik/orospuluk söylevleriyle”<sup>45</sup> karartır. İşte bu nedenle cinsellik ve erotik yetiler alanı ütopyaların üzerinde durduğu temel konulardır. Ne yazık ki erotik yetiler konusunda insanlık hala ne yapacağını bilememektedir.

---

<sup>44</sup> s. 23. “Önsöz” (1946) Aldous Huxley. CYD, 19-28.

<sup>45</sup> s. 9. “Sunuş”, Margaret Atwood. CYD, 7-17.

Erotik yetilerin farkına vardırılma çabasıyla ilgili olarak, *Cesur Yeni Dünya* romanında geçen iki çarpıcı örnek vereceğim. Sevişme öncesi hamilelik riskinin ne büyük bir korku olduğunu ve sistemin birçok konuda olduğu gibi bu konuda da kadınları daha fazla ezdiğini herkes bilir. Bu konudaki gözlemleri yapabileceğiniz en dokunaklı yerler kadın doğum ve çocuk hastalıkları hastaneleridir. Bu konularda sorabileceğiniz en tecrübeli insanlar ise buralarda çalışan Margaret Sanger (1879-1966) gibi hemşirelerdir. Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* kitabını yazıyor olduğu sıralarda ABD’de doğum kontrol araçları kullanımı yasaktı. Bu konudaki aktivist Margaret Sanger (1879-1966) polis tarafından baskına uğrayan ilk doğum kontrol kliniğini 1950 yılında açarak doğum kontrol hapını geliştirmek için çalışmalara başladı. Yirmibirinci yüzyılın başında yaşayan kimseler olarak bizler, bu konuda birçok yasal zorluklar olmasına rağmen gerçekten iyi zamanlarda yaşıyorlar. Gebeliği önleyici ilaç veya araç olan kontraseptiflerin geliştirilmesi uzun ve zorlu bir tarihten geçerek günümüzde çok güvenli hale getirilmiştir, hatta doğum kontrol hapı kullanan kadınların diğerlerine göre daha uzun yaşadığı artık bilinen bir farmakolojik bulgudur. Erotik yetilerin farkına vardırılma çabasıyla ilgili ikinci örnek ise giyim hakkındadır. Giyinip soyunmak ne büyük bir derttir. *Cesur Yeni Dünya*’yı okumuş birinin aklında en azından orada geçen fermuarların “cırt!” sesleri kalmıştır. (CYD, 151) Huxley’in düşünceleri zamanın teknolojisine göre gerçekten ütöpiktir. İnsanın duyuşal haz alanlarından cinsel yaşamı için büyük bir konfor sunan İsveçli mühendis Gideon Soundback’ın 1913 yılında icat ettiği fermuarlar da yirminci yüzyılın doğum kontrol hapları gibi büyük bir buluşudur. Margaret Sanger ve Gideon Soundback gibi kimselere toplumsal bir soruna işaret edip o konuda çeşitli alternatifler önerdikleri ve mümkünse pratik eylemlerle bu sorunların aşılması için mücadele verdikleri için sosyal reformcular denilir.

Sokrates ve Huxley bizi, sınırlı sayıda standart modellerden oluşan kalabalıklar haline indirgeyen sistemi sevişerek ve felsefe yaparak yıkıp değiştirebileceğimizi düşünüyorlar. İnsanların kendilerinden, birbirlerinden ve dünyadan uzaklaştıkları böyle bir çağda felsefe yapmak Lysimakhos’un farkına vardığı ve Sokrates’e söylediği gibi kendinizle ve başkalarıyla aranızdaki “dostluğu yenilemek”tir. (Platon 2011: 38, 181c)

Kendi bireyselliklerinin farkında olmayan ve diğer kimselerin bireyselliklerini aile, ahlak, din, toplum, kültür, devlet, yasalar vb. şeylere referansla görmezden gelen insanlardan dost olmaz. Dikkatli bakacak olursanız bugün insan bireylerinin bir aileye ait olamayacaklarını biliyoruz artık. Örneğin, yakından bakacak olursanız, bireylerin içine hapsedildikleri ailenin bugün hiçbir anlamı kalmadığını göreceksiniz. İnsanların kedi ve köpeklerle olan birliktelik süreleri eşleriyle ve kan bağı olan kimselerle olan birliktelik sürelerinden daha uzundur. Bugün “aile” denilen şeyin moralist totaliter bir zihniyete sahip otoriteler tarafından, insan üretimi yapılmak üzere desteklenip işletilen küçük çiftlikler olduğunu daha net bir şekilde görmekteyiz.

Zevk ve hazları yok etmek ya da onları sıradanlaştırıp uniformelleştirmek her zaman mevcut olan ve kendimizi içinde bulduğumuz sisteme özgüdür. Buna karşı ne yapabiliriz? Benim önerim şudur: Önyargıları, tabuları ve darkafalılığı yıkabiliriz. Zevklerimizi incelterek beğenilerimizi oluşturalım ve deneyimleyelim. Albert Camus’nün *Veba* adlı romanında dediği gibi, Paris sokaklarının kokusunu nasıl hissedeceğimizi hiçbir kitaptan okuyamayız. Mesele konformist olmak ya da sarhoş olmak değil, asıl mesele uyuşturulmuş ya da zehirlenmiş olmamaktır. Tüketime hala toplumsallaştırılmadığı bir geçiş döneminde birbirimizi asla konformistlikle suçlamamalıyız ve asla hiçbir şeyi yeterli bulmamalıyız. Kendimize şöyle diyelim: “Bunlar zaten olmalıydı.”

Yapmış olduğunuz hatalar için kendinize işkence yapmayın. Pişman olmuşsanız bile, kendinizi aklamak için aynı çamurlu suda debelenerek arınmaya çalışmayın. Böyle durumlarda bir sanat yapıtı olduğunuzu düşünün. Unutmayın bir sanat yapıtı düzeltilemezdir, o bir bütündür ve bu nedenle o biriciktir. Ayrıca yaşamın tadı bir inanç konusu edilemeyecek kadar keskindir. Yaşamın tadını iletme konusunda her türlü inanç yetersiz kaldığı içindir ki inanç sözcüleri onu öte dünya vaadiyle ertelerler. Bunun farkında olan otoriteler yurttaşlara ideal bir yaşam sunamadıkları için onları sayısız uyuşturucularla kısa süreli tatillere çıkarırlar.

Evet, herkes cesur olmak zorundadır, çünkü bireylerin cesur olmamaları onların kötülüğe karşı koyamıyor oldukları anlamına gelir. Yurttaşları cesur yetiştirilmemiş bir

toplum yozlaşmaya, çürümeye mahkumdur, çünkü korkuya kapılmış bir kimseden kendi sorumluluklarını yerine getirmesi beklenemez. Cesaret, sonuç olarak, tek başınıza sergileyebileceğiniz, tek kişilik bir eylemdir. Böyle olduğu için cesaret güçlü olarak tanınan kimselerin değil daha çok yumuşak, güçsüz ve zayıf olarak tanınan kimselerin beklenmedik, şaşırtıcı davranışdır. Bu tür kimseler güçsüz olmalarına rağmen doğru olmadığını, yanlış olduğunu bildikleri şeyi kabul etmezler, reddederler ve engellemeye çalışırlar. Onlar yanlış olduğunu düşündükleri bu şeye itiraz ederler, başkaldırırlar ve direnirler. Bu tür kimselere sistem tarafından caydırılmamış, yıldırılmamış olanlar diyebiliriz. En sonunda Akhilleus da güçsüzdü, bedeninden gelen bir zayıflıktan ölümcül bir yara alarak öldü. Bu nedenle cesarete ilişkin olarak hiç kimse kendisini küçümsememelidir. Cesaret konusunda birbirimizden üstün değiliz.

Günlük hayatınızda iletişim dediğiniz şeye daha yakından bakacak olduğunuzda, kullanıldığı çoğu yerde onun, üsttekilerin alttakileri ve alttakilerin birbirlerini şartlandırılmış bilgelikleriyle caydırmaya çalıştıkları bir araç olarak kullandıklarını göreceksiniz. *Cesur Yeni Dünya* romanında Bernard Marx KŞM Müdürü Henry Foster tarafından “toplum düşmanı” (CYD, 156) ve “uygarlığa karşı bir komplocu” (CYD 157) ilan edilmesine rağmen kendi düşüncelerinden caydırılıp yıldırılmamıştır. Sistemin caydırma aracıyla korku salgılamasına karşı önerim şudur: Bernard’ın yaptığı gibi kendimizi ifade edecek sözcükleri arayalım ve Helmholtz’un yaptığı gibi kendimizi ifade etmenin tarzlarını geliştirmeye çalışalım. Sonuç olarak, anıtımız kendi etrafımızdadır. Ne kadar cesur olduğumuzu tam ortasında durduğumuz çevremize bakarak anlayabiliriz. Cesur olmayan bir kimse yalnızca efendileri değiştirir. Shakespeare’in *Fırtına* oyununda irrasyonel güçler tarafından batırılan gemiden kurtulup adaya vuranların hepsi, tahta oturma dürtüsüyle, bu fırtınada önce en güçlünün, kralın ölmüş olacağına kendilerini inandırırılar. Fakat, özgürlük için herbir kimsenin efendi olma ya da bir efendi bulma arayışından kaçınması gerekir. Cesaretlendirmek istediğiniz kimsenin kulağına şöyle fısıldayın: "Sen özgürsün." Bernard’ın baştan çıkarıcı sözlerini hatırlayalım: “Özgür olmak istemez miydin, Lenina? [...] başka bir

şekilde mutlu olmak istemez miydin, Lenina? Başkaları gibi değil, kendi istediğin gibi.” (CYD, 106-107)

Ütopya ve cesaret düşüncesinin kaynağı zaman deneyimimizin birlikli bir biçimidir. Cesur olmak ve başka bir dünya kurmak için sadece kendimizi dinlememiz yeterli, çünkü dilin gramerinde zamanın gelecekte bitmiş zaman kipinin deneyimine ya da düşlere sahip tuhaf bir varolan olduğumuzu hergün binlerce kez söylüyoruz. Yazıyı, Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* kitabının adını içinden koparıp aldığı<sup>46</sup> Shakespeare’in *Fırtına* oyunundan Prospero’nun sözüyle tamamlamak istiyorum: “Biz, düşlerin mayasından yaratılmışız / ve uykuyla çevrelenmiştir kısacık hayatımız.” (Shakespeare 2015: 82) Umarım bu güzellikleri düşünürken gözgöze gelip dostluğunuzu yenileyebilirsiniz.

---

<sup>46</sup> Miranda: “Ah harika!/Ne hoş yaratıklar doldu burası!/Ne de güzelmiş insanlar!/Böyle insanlarla dolu güzel [cesur] yeni dünyaya merhaba!”. Shakespeare 2015: 97.

## KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (2008). *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY.
- CAMUS, Albert (2014). *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları.
- COMTE-SPONVILLE, André (2015). *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ERHAT, Azra (2002). *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HOMEROS (2005). *İlyada*, çev. Azra Erhat & A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları.
- HOMEROS (2005a). *Odysseia*, çev. Azra Erhat & A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları.
- HUXLEY, Aldous (2017). *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun, sunuş: Margaret Atwood, sonsöz: David Bradshaw, İstanbul: İthaki Yayınları.
- KANT, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- NIETZSCHE, Friedrich (1968). *The Will to Power*, tr. by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, ed. By Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.
- ÖZTÜRK, Ümit (2017). “‘Parmenides Ontolojisi’ Hakkında: Bir *Başlangıç*”, *Mavi Atlas*, 5(2)/2017: 530-548.
- PLATO (1952). *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, tr. by W.R. M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press.
- PLATON (2001). *Lysis, Lakhes*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & N. Şazi Kösemihal. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- PLATON (2007). *Devlet*, çev. H. Demirhan, Ankara: Palme Yayıncılık.
- PLATON (2011). *Lakhes*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- SHAKESPEARE, William (2015). *Fırtına*, çev. Özdemir Nutku, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Makale Geliş | Received: 14.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 30.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418514

**Nihal Petek BOYACI**

Dr. Öğr. Üyesi  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye  
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey  
ORCID: 0000-0002-0247-8679  
npetekb@gmail.com

## Çağdaş Demokrasinin Açmazları Üzerine Platoncu Yaklaşımlar \*

### Öz

Platon, yüzyıllar öncesinde yaşamış olmasına rağmen politika ile ilgili fikirleri güncel politik problemler açısından büyük önem taşımaktadır. Onun kendi yaşadığı dönemde demokrasinin işleyişine ilişkin yapmış olduğu tespitler, çağdaş demokrasi uygulamalarının problemlerini belirlerken hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu makalede Platon'un demokrasiye getirmiş olduğu eleştiriler ışığında çağdaş demokrasinin uygulamalarının problemleri ele alınacak ve daha sonra bu problemlere çağdaş Platoncu yorumcuların ne türden bir çözüm sundukları ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Çağdaş Demokrasi, Atina Demokrasisi, Sanı, Hakikat, Meşruiyet Problemi, Temelcilik.

## Platonist Approaches on the Dilemmas of Contemporary Democracy

### Abstract

Although Plato had lived centuries ago, his ideas about politics is very important in terms of contemporary political problems. The evaluation on the functioning of democracy in this time retains its acceptability in determining the problems of contemporary democratic practices. In this article in the light of criticism that Plato did the problems of the practices of contemporary democracy will be handled and thereafter these problems will be tried to show what kind of solution the contemporary Platonist commentators offer.

**Keywords:** Contemporary Democracy, Athenian Democracy, Belief, Truth, Legitimacy Problem, Foundationalism.

---

\* Bu makale yazarın "Platon'da Bilgi-İktidar İlişkisi" başlıklı "Doktora Tezi"nden türetilmiştir.

Platon demokrasiye ve diğer bozuk yönetim biçimlerine eleştiriler getirerek, kendi ideal düzenini oluşturmaya gayret ederken, temelde yaşadığı çağın hâkim epistemoloji paradigmasına karşı çıkmış, demokrasiyi besleyen bu bilgi anlayışına oldukça derin eleştiriler getirmiştir. Düşünür, göreceli, kişiden kişiye değişebilen ve *rhetorikênin* büyük ölçüde etkin olduğu bir bilgi anlayışını eleştirmektedir. Platon eleştirdiği bu bilgi anlayışının yerine, mutlak ve kişiden kişiye göre değişmeyen bir bilgi anlayışı koyar. Politikayı da bu türden bir bilgi anlayışı ile temellendirmeye çabalar. Onun politikayı bu şekilde temellendirmesi, kuşkusuz, yönetim biçiminin ve bu çerçevede toplum düzeninin de farklılaşmasına yol açmaktadır. Demokrasinin adaletsizlik getirdiği düşüncesiyle hareket eden Platon’un oluşturmaya çalıştığı yönetim biçimi bilgelerin yönetimi ya da Jean-Luc Nancy’nin de deyimiyle bir tür *logokrasidir* (2010a: 69). Düşünüre göre, ideal yönetim aklın ya da bilginin yönetimidir. Ancak değişmez hakikatlerin bilgisini elde eden ve İyi İdeasına ulaşan az sayıda insan vardır. Bu insanların sayıca az olması da yönetimde az sayıda insanın bulunması anlamına gelir ve böylece yönetim biçimi elit sınıfın iktidarda olduğu bir bilgi aristokrasisine dönüşür.

Platon’da bilgi-politika ilişkisi açısından bir felsefi değerlendirme yapabilmek ve düşüncelerinin çağımız için ne anlama geldiğini sorgulayabilmek, öncelikle günümüz politik düzenine ilişkin temel gerilimlerin, problemlerin ve tartışmaların farkında olmayı gerektirmektedir. Bugünün dünyasında yaygın yönetim biçiminin liberal demokrasi olduğu ileri sürülebilir. Demokrasi en geniş anlamda herkesi kapsama, herkese söz hakkı tanıma ve özgürlük vaadinde bulunan bir yönetim biçimi olmasına rağmen, sistem bugün bu vaatlerini yerine getirmekte zorluk yaşamakta ve bu nedenle de birtakım açmazlar içinde işleyişini sürdürmektedir. Demokrasinin içinde olduğu açmazlar demokrasi idealinin ciddi ölçüde yara aldığı iddiasını da beraberinde getirmektedir ve bu da demokrasinin meşruiyet krizi yaşamakta olduğu fikrinin derinleşmesine neden olmuştur (Gülenç 2011: 8). Bugün demokrasinin içinde bulunduğu kriz, demokrasinin nasıl olması gerektiği tartışmasını yeniden gündeme taşımış ve ideal bir demokrasi anlayışını tartışmaya açmıştır. Liberal demokratik sistem yurttaşların politikaya katılımını genellikle seçimler aracılığıyla gerçekleştirirken, bu



durumun demokrasi tanımlaması için yeterli olmadığı açık bir şekilde ortadadır. Bu nedenle ‘nasıl bir demokrasi?’ sorusu da yeniden gündeme gelmiştir. Bu tartışmalar demokrasinin açmazlarının nasıl aşılabileceğini ele almayı hedeflemekte ve aynı zamanda sistemin meşruiyetini yeniden nasıl kurumsallaştırılacağı soruşturmasına yol açmakta, bu da sistemin herhangi bir normatif temel üzerinde yükselip yükselmemesi gerektiği tartışmasına sebep olmaktadır. Bu çalışmanın esas hedefi sözü edilen çağdaş demokrasi tartışmaları çerçevesinde Platoncu olarak nitelenebilecek görüşleri ele almak ve günümüz demokrasi eleştirilerinin kayda değer bir bölümünün Platoncu felsefi eksene geri dönülerek yapıldığına dikkat çekmektir. Bu hedef bağlamında bu çalışma da, günümüz demokratik yönetimlerin açmazlarına Platoncu bir çözüm oluşturabilme imkânını soruşturmayı amaçlamaktadır.

Schofield kitabının önsözüne Platon’un çağdaş bir filozof olup olmadığı sorusuyla başlar (2006: 1). Elbette ki Platon bundan binlerce yıl önce yaşamış ve kendi döneminin politik koşullarını eleştiri yağmuruna tutmuş ve bu eleştiriler ışığında ideal bir düzen tasavvurunda bulunmuştur. Ancak bugün Platon’un fikirlerinin sadece o günün koşulları çerçevesinde değil, aynı zamanda günümüz problemleri ile ilgili fikir teatisinde bulunulurken de sıkça ele alındığı görülmektedir. Bu nedenle Schofield de Platon’un çağdaş bir filozof olup olmadığına ilişkin yükselttiği soruya “hem evet hem de hayır” yanıtını verir. Ona göre, Platon politikayı felsefileştirirken, Atina ve Sparta’yı düşünmektedir (Schofield 2006: 1). Onun eleştiri yağmuruna tuttuğu yönetim sistemi günümüz şartları içinde kendine yer bulamayacak olan, köle ve kadınları dışta bırakarak sadece yurttaş tanımını içine girenlerin yönetimde söz sahibi olduğu doğrudan katılımcı demokrasidir. Çağımız şartlarında bu türden bir demokrasinin uygulanmasının zor, hatta neredeyse imkânsız olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Demokrasi uygulamaları arasındaki farklar, (bir başka deyişle çağlar arasındaki farklar) Platon’un çağdaş bir filozof olarak görülmesini engeller. Ancak onun demokrasi karşıtlığının ve *epistêmê*yle temellenmiş bir düzen arayışının günümüzle bağlantısının hiçbir biçimde kurulamayacağını iddia etmek ve bu fikirleri sadece o döneme özgüymüşçesine kendi hâlinde bırakmak da bugünün politik problemlerine eksik bir

bakış fırlatmak olur. Platon’un görüşlerini oluşturmasında etkili olan hususlar Eskiçağ Atina’sına özgüdür. Ancak onun bu çerçevede beliren düşünceleri bu etkilenimler nedeniyle sadece kendi döneminin sorunlarına çözüm önerileri olarak görülmemelidir. Günümüz demokrasi tartışmalarına bakıldığında, özellikle demokrasinin normatif temellerinin olup olamayacağı soruşturmasında ya da demokrasinin kendine özgü sorunlarının çözümünde, olumlu ya da olumsuz manada kimi zaman Platon’a dönüşlerin olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Bu nedenle Platon’un fikirlerinin günümüze nasıl aktarılacağına, bugüne ilişkin birtakım çözüm önerilerinin oluşturulmasında ne türden katkıların olabileceğinin ele alınması için filozofun düşüncelerini hatırlamak gerekmektedir.

Platon sadece politik alanda değil, aynı zamanda felsefenin diğer alt dallarında da kendisinden sonraki dönemlerde ve günümüzde filozoflar tarafından hem eleştirel manada hem de kendilerine temel oluşturmada tekrar ele alınarak yoğrulmuş ve farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Örneğin Strauss insanların kendilerini anlamaları ve geleceğe giden izsiz yolu aydınlatmaları için Kutsal Kitap ve Grek felsefesi olarak belirlediği iki kökenin anlaşılması gerektiğini öne sürer (2000: 10). Düşünürün Grek felsefesinden kastı özünde Platon’a ve onun yaratmış olduğu entelektüel mirasa dönülmesi gerektiği manasını taşır. Bunun dışında Nietzsche de kendi düşünce sistemi içinde Platon’dan etkiler taşımaktadır. Onun Platon’un *Politeia* diyalogunda anlatmış olduğu “asil yalan” ile ilgili söyledikleri, aslında ahlakla ilgili genel birtakım soruları ortaya çıkarır, böylece düşünür Hıristiyanlık ahlakındaki asil olmayan yalanla bir karşıtlık kurar (Schofield 2006, 1). Ayrıca Nietzsche Platon ile Platonculuk arasında bir bağ kurarak Hıristiyanlığın ahlaki bir kavrayışa ulaşmasını da bu dinin varlığa ahlaksal boyut kazandırmasıyla ilgili olduğunu da belirtir (Schofield 2006, 1). Schofield, Hegel’in de tıpkı Nietzsche gibi, Platon’un tarihsel süreçte belli bir öneme sahip olduğunu düşündüğünü belirtir (2006: 1). Bir başka ünlü düşünür Popper da kendi düşünce sistemini oluştururken hem epistemolojik hem de politik bağlamda Platon felsefesine çok derin eleştiriler getirmiştir. Felsefe tarihindeki bu örnekler daha da fazlalaştırılabilir. O halde, Whitehead’in “bütün bir felsefe tarihinin Platon’a düşülen

dipnotlardan ibaret olduğu”, sözüne bir kez daha kulak vermek gerekmektedir. Bu yüzden de Platon sadece belli bir zaman ve mekânda var olmuş bir filozof olarak değil, hâlâ üzerine tartışılacak ve kendisine başvurulacak biri olarak görülmelidir (Schofield 2006: 1). Platon politika, bilgi, eğitim, demokrasi, ütopya, paranın gücü, ortaklık ideali gibi konuları ele alırken, kendi dönemine ilişkin problemleri özellikle de politik problemleri gözetmektedir. Günümüzün politik dinamikleri bundan yaklaşık iki bin beş yüz yıl öncesiyile büyük oranda farklılık göstermesine karşın, aynı türden problemlerin benzer tartışmalar, değerler ve anlamlar çerçevesinde devam ettiği söylenebilir. Onun çağdaş tartışmalara olan katkısı da yine politika bağlamında ve politika ile bilgi arasında bir bağ kurmak ihtiyacı çerçevesinde düşünülebilir.

Politik olan her eylem ya dönemin koşullarını muhafaza etmeyi ya da kötü gidişata dur demeyi istemektedir (Strauss 2000: 32). Strauss’a göre, bu açıklama politik eyleme iyi veya kötünün eşliğini getirir. Her türden politik eylem kendi içerisinde iyinin bilgisine yani iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşımaktadır (Strauss 2000: 32). Buna göre, politika felsefesi konusu itibarıyla insanların iyi yaşamayı ve iyi toplumun bilgisini edinmeyi kendilerine apaçık bir hedef olarak belirlemesiyle ortaya çıkar (Strauss 2000: 33). Bu hedef doğrultusunda politika felsefesi aynı zamanda normatif bir disiplindir. Betimleyicinin karşıtı olarak görülebilecek olan normatif disiplinler olanı değil, olması gerekeni araştırma yoluna girerler (Wolff 1996: 2). İyi toplumun bilgisi ve insanların iyi yaşamayı, var olan düzeni betimlemekle değil, bu amaçlara ulaşmak için bir kaideler dizgesini oluşturabilmekle mümkün olabilir. Bir politika felsefecisi ‘hangi kural ya da disiplin iyilerin (servet, güç, hak, özgürlük vb.) dağıtımını belirlemelidir?’ sorusunun cevabını arar. Bu dağılım, belli birtakım kurallar çerçevesinde yapılabileceği gibi, temele hiçbir şey almaksızın hem ekonomik hem de her türden derecede haklar bağlamında ultra liberal bir görünüm içerisinde de gerçekleştirilebilir (Wolff 1996: 2-3).

Strauss’un politika felsefesi tanımı bağlamında da Platon, *poliste* adaleti ve insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla “iyi bir düzen”, “iyi bir toplum” kurmanın yollarını araştırmakta ve “iyi yaşamın” tesisi için çabalamaktadır. Bu düzen her ne

kadar bir ölçüde totaliterliğe uzanıyor olsa da dönemin şartları açısından bakıldığında, o dönemin koşullarına ve adaletsizliğine bir karşı çıkış olarak görülmelidir. Platon, politikanın yani *polisi* yönetme sanatının da, bilgi ile paralellik çerçevesinde kurulmasını ve hatta (mutlak) bilginin şekillendirdiği bir düzen olması gerektiğini öngörmüştür. Bu, tam da Strauss’un tanımladığı biçimiyle politika felsefesi olarak görülebilir. Çünkü onun bu tanımı Platon’un çabalarının bir başka görünümü olarak düşünülebilir. Strauss’a göre, “politika felsefesi politik şeylerin doğası hakkındaki kanının yerine politik şeylerin doğasının bilgisini geçirme girişimidir” (Strauss 2000: 35). Çünkü “sağlam yargıda bulunmak için hakiki standartları bilmek durumundayız” (Strauss 2000: 35). Bu da günümüzde çoğu yorumcu tarafından karşı çıkılan bir tür doğa araştırması hatta kimi zaman bir öz araştırması olmak durumundadır.

Strauss’un politik şeylerin doğasının ne olduğunu belirleme diye tanımladığı politika felsefesi günümüzde bu anlamından sıyrılmış, uzlaşmacı bir biçimde ya da hiçbir temel ele alınmaksızın kavramların ne olduklarının belirlenmesi yoluyla daha iyi bir dünya düzeni arama yoluna girmiştir. Bu durum, Wollf’un da söylediği üzere, politika felsefesinin özerklikle otorite arasında tam bir denge oluşturma amacı (1996: 2) içindeki bir düşünceler silsilesi olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Politika felsefesi Eskiçağ’da olduğu gibi özü aramaktan, belli bir hakikat çerçevesinde bir araya gelmekten çok, daha iyi bir toplum için başka türden bir arayışa doğru uzanmaktadır. Bu arayışın merkezinde ise modern demokrasi ideası vardır.

\*\*\*

Çağdaş politika felsefesinde yapılan tartışmalar genel olarak günümüz dünyasının vazgeçilmezi olarak görünen demokrasi düzeni üzerinde yoğunlaşmaktadır. Demokrasi bir öz arama çabasından ziyade bireyin daha ön planda tutulduğu uzlaşmacı bir sistem olup; eşitlik, hak ve özellikle de özgürlük gibi kavramlar çerçevesinde düzenlenmiş bir yönetim biçimidir. Demokrasinin en genel ve en eski tanımı “halkın yönetimi” olarak kabul edilir. Kelimenin kökeni itibarıyla ve Atina’da uygulanma biçimiyle de örtüşen bu tabir, yurttaşların hepsinin katılımını ve doğrudan bir yurttaş yönetimini tam anlamıyla yansıtmaktadır. Ancak Atina demokrasisinin günümüzde uygulanan

demokrasi modelleriyle benzerlik göstermediği de aşikârdır. Çağdaş demokratik uygulamaları Atina demokrasisinden farklı kılan en temel hususlardan biri her yurttaşın doğrudan katılımının olanağını taşıması ve yurttaşların kendi kendilerini temsil etme haklarının bulunmasıdır.<sup>1</sup> Demokrasinin günümüzde bu şekilde uygulanması özellikle nüfus yoğunluğu ve insanların meşguliyetleri açısından oldukça zor görünmektedir. Çağdaş demokratik siyasette karar alma aşamaları genel olarak temsili bir biçimde, yani yurttaşların doğrudan katılımı yoluyla değil, halk tarafından seçilen temsilciler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Atina’da en geniş anlamıyla yurttaşların meclis ve mahkemelere doğrudan katılımlarının ve seçim ya da kura ile yönetime katılma olanaklarının bulunması, o dönemdeki uygulamanın demokrasi olduğuna ilişkin tanı konulması açısından yeterliyken, o günden bugüne demokrasi uygulamalarında farklılaşmalar meydana gelmiş, bir yönetim biçiminin demokrasi olup olmadığının tanımlanması tek bir biçimde yapılamaz hâle gelmiştir. Ayrıca o dönemin demokrasi uygulamasında temele alınan değerlerle, bugünküler arasında da temel farklılıklar olduğu aşikârdır. Antik dönemde *isegoria* yani herkesin görüş bildirme veya *isonomia* yani yasalar önünde eşitlik kavramları üzerine kurulan demokrasi, günümüzde eşitliğin yanı sıra özgürlük, insan hakları, seçimlerde oy kullanma hakkı, refah, sosyal adalet, kamusal müzakere, seçilme hakkı, hukuk egemenliği, çoğulculuk gibi kavramlarının ve daha geniş manada bir yurttaş tanımının üzerinde yükselmektedir. Buna göre, Atina’da demokrasi yurttaşların siyaset yapma olanağı ve politikaya eşit bir biçimde katılma hakkı olarak görülürken, bugün demokrasi eşitliğin özgürlükle birlikte ele alındığı, haklar bağlamında kurulan bir düzen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle bugün demokrasinin tek yönlü bir biçimde ele alınarak, yani sadece yasalarına, düzenlemelerine ya da seçim gibi süreçlere bakılarak tanımlanması ideal olanın belirlenmesi için yeterli değildir.

---

<sup>1</sup> Ancak burada geçen yurttaş tanımı günümüz yurttaş tanımından oldukça farklıdır. Atina’da yurttaş tanımı içinde kadın ve köleler yer almamaktadır. Bu nedenle sadece köle olmayan erkeklerin (özgür yurttaş olarak) yönetimde söz sahibi olma hakkına sahip olduğu görülmektedir. Günümüzde ise belli yaşın üzerindeki herkesin seçme ve seçilme hakkı bulunmaktadır.

Demokrasinin anlaşılması için demokrasinin kapsamındaki çeşitlemeyi ve değişimi açıklamaya çalışmanın önemli olduğunu düşünen Tilly’e göre, demokrasinin ve demokratikleşmenin gözlemcileri<sup>2</sup> genellikle kapalı ya da açık bir biçimde, anayasal, tözel, prosedürel ve süreç yönelimli olmak dört çeşit yaklaşımdan birini seçerek demokrasiyi tanımlarlar (Tilly 2011: 22-29). Anayasal yaklaşım, bir düzenin siyasi faaliyetle ilgili çıkardığı yasalara yoğunlaşır. Böylece bu yaklaşımı gözetenler tarihe bakarak, bu yasal düzenlemeler çerçevesinde diğer rejimlerdeki farklılıklara göz atabilirler. Demokrasi modelleri arasında da federal yapıya karşı üniter yapı türünden çeşitlemeler; monarşiler, başkanlık sistemi ve parlamento sistemi gibi düzenlemeler arasında da ayrımlar yapabilirler (Tilly 2011: 23). İkinci bir yaklaşım olarak öne sürülen tözel yaklaşım, belli bir düzenin desteklediği yaşam koşullarına ve politikalara odaklanır. Bu yaklaşımda insanların refahı, kişisel özgürlükleri, sosyal adaleti, toplumsal eşitliği, kamusal müzakere ve çatışmaları, barışçıl yollarla düzenleniyor mu ona bakılır. Eğer gerçekten bu şekilde bir düzenleme söz konusuysa anayasasında ne yazdığına bakılmaksızın bu yönetim biçimi demokrasi olarak kabul edilebilir. Prosedürel yaklaşımın ilgi odağında ise seçimler vardır. Bu seçimlerin yurttaşların katılımıyla gerçekleşip gerçekleşmediğine ve bunun sonucunda politikada ya da hükümette düzenli değişiklikler olup olmadığına bakılır (Tilly 2011: 25). Ancak bu yaklaşımda seçimlerin düzmece bir biçimde gerçekleştiği tespiti yapılırsa, prosedürel demokrasi demokrasinin bir kriteri olarak kabul edilemez. Son olarak bu üç yaklaşımdan oldukça farklı olan süreç yönelimli yaklaşım vardır. Bu yaklaşım için bir durumu demokratik olarak adlandırmak hareket halinde olan asgari süreç dizilerini gerektirir. Tilly bu süreç dizilerini Dahl’ın işaret ettiği en az beş kategori ile belirler: Etkin katılım, oy kullanma eşitliği, bilgi edinebilme, gündemin denetimi ve yetişkinlerin dâhil olması (Dahl 1998: 37-38). Bu kategoriler ışığında günümüz demokrasileri de Dahl’ın gösterdiği biçimde ele alınmalıdır; çoğunluk tarafından benimsenmiş ortak siyasal kurumlar bütünü yani *poliarşi* olarak (Gutmann 1998: 482). *Poliarşiler* aslında ideal olmayan demokrasi

---

<sup>2</sup> Tilly’nin gözlemciler olarak bahsettiği ve bu dört çeşit ayrımı yapanlar, George Reid Andrews –Herrick Chapman, David Collier – Steven Levitsky, David Held, Alex Inkeles, Guillermo O’Donnell, Reynaldo Yunuen Ortega Ortiz, Philippe Schmitter- Terry Lynn Karl’dır.

biçimidirler. Bu türden yönetimler bütün yurttaşların değil, ancak çok sayıda yurttaşın problemlerine uzun bir zaman boyunca cevap verebilirler. Bu yönetimlerin asgari özellikleri ise bütün yetişkinler için politik ifade, basın, örgütlenme özgürlüğü ile eşit oy hakkı, seçilme hakkı, hukukun egemenliği ve sık sık yapılan serbest seçimlerdir (Gutmann 1998: 482).

Dört farklı yaklaşımla ele alınabilecek olan demokrasi için bu tanımların her biri kendi içinde eksiklikler taşır. Örneğin anayasal yaklaşımda uygulamaların dışında, teori ile pratik arasında bir uygunluk olmaması durumunda sadece yasalar çerçevesinde bir ülkeyi tartmak, yanılığlara düşmekten başka bir şey getirmeyecektir (Tilly 2011: 23). Sadece seçime odaklanmış prosedürel yaklaşımda seçimle yöneticilerin değişip değişmediğinin kontrolünden ziyade yurttaşların, farklı fikirlerin söz sahibi olup olmadığı kontrol edilemez. Gerçek anlamda bir düşünce özgürlüğünün olup olmadığı bu yaklaşım dâhilinde bilinemez. Tözel yaklaşım ise her ne kadar ideal olana yaklaşan bir demokrasi gibi görünüyorsa da, anlatılan ilkeler arasında bir değişimin nasıl ele alınacağı meselesine ve sonuçlara odaklanması nedeniyle, demokratik ölçütlerin (güvenlik, sosyal adalet, toplumsal eşitlik vs.) nasıl gerçekleştiğinin sorgulanmasını ya hiç yapmaz ya da eksik yapar. Keza bu Tilly'nin aklına bir başka soruyu getirir: İnsanlar bütün bunlara sahipken yoksulluk sınırında yaşıyorlarsa, müzakere nasıl sağlıklı gerçekleşebilir? Son olarak, Dahl'ın kriterlerinin oluşturduğu süreç yönelimli yaklaşım, sadece demokrasinin kurumlarını betimlemekte, bir tür birbirine geçmiş kurumlar dizinini anlatmaktadır (Tilly 2011: 26).

Demokrasinin en temel problemlerinden biri, her türden gerekli kurumların oluşturulması, olması gereken tüm süreçlerin tanımlamalarının yapılmasına rağmen, bu kurum ve süreçlerin nasıl işleyeceğinin yeterli/yetkin bir açıklamasının yapılamamasından kaynaklanır. Cevaplanması gereken en önemli sorulardan biri demokrasinin ne türden bir temelle işlerliğini sürdürdüğüdür. Kurumlar hangi temel üzerine inşa edilmelidir? Yurttaşlar arası eşitlik dendiğinde bu türden kapsayıcı bir sözcüğün nasıl anlamlandırılmakta olduğuna bakılmalıdır. Ayrıca salt oy kullanma, seçimler sık sık yapılsa dahi, gerçekten demokratik bir durumun ortaya çıkarması için

yeterli midir? Farklı birçok düşünce ve inanç sistemini içinde barındıran bir yapı olan toplumda hangi düşünce sisteminin adalet kavrayışının, neden temele alınacağı ya da alınması gerektiği bir başka önemli sorulardan biridir (Özbank 2009: 16). Bu ve buna benzer birçok soru demokratik bir işleyişin nasıl gerçekleşeceğini sorgulamada önemli bir yer tutar. Ancak bugünün en önemli sorularından biri olan bir yönetim biçimi olarak demokrasinin hangi temeller üzerine oturtulacağı başka birçok sorunun da cevabı olacak nitelikte önemli bir tartışma konusudur.

Özbank, siyaset kuramcılarının konuya ilişkin olarak iki bilindik model sunduğunu öne sürer (2009: 16-17). Bunlardan ilki siyasal gücün hak doğurduğu anlamını taşıırken, bir diğeri hakkın güç doğurduğu anlamını taşır. İlk olarak öne sürülen modelde, politik olarak güç sahibi olan insanların görüşleri çerçevesinde adalet anlayışı düzenlenir. Bu düşünce Platon’un adaletin ne olduğunu tartıştığı *Politeia*’nın ilk kitabında Thrasymakhos’un öne sürdüğü fikirle benzerdir. İkinci modelde ise somut ifadesini insan hak ve özgürlüklerinde bulan demokratik bir adalet anlayışı söz konusudur (Özbank 2009: 17). Adaletin güçlünün işine gelen olarak görüldüğü ilk modelde meşruluk yani neden siyasal ve hukuki yapının neden bu otoriteye itaat etmesi gerektiğinin yanıtı sadece güçtür. Ancak ikinci modelde her türden kesim eşit bir biçimde siyasal haklara sahiptir ve adalet anlayışının meşruluğuna ilişkin makul gerekçeler sunmak bir yükümlülük olarak görülür. Keza bu yükümlülüğün yerine getirilmemesi bir istikrar problemini ortaya çıkarır (2009: 17-18). Demokraside istikrar probleminin olması veya demokrasinin birtakım açmazlar içine girmesi, onun meşruiyetinin ve temellerinin sorgulanmasını beraberinde getirir. Bugün demokrasinin içinde bulunmuş olduğu kriz dönemi de bu yönetim biçimine ait bir meşruiyet problemi olmasından ileri gelir.

\*\*\*

Çağdaş demokrasi uygulamalarına ilişkin yapılan tespitler kimi çağdaş düşünöleri Platon’un eleştirilerine başvurmaya yönlendirmiştir. Çünkü söz konusu aksaklıklar ve adaletsizlikler Platon’un demokrasi eleştirisine kadar geri götürebilecek bir boyuta ulaşmıştır. Bu fikre kimi zaman karşı çıkanlar olsa da, ilk demokrasi modelinin eleştirisi



üzerinden günümüz demokrasi uygulamalarına bakıldığında, Platon’unkine benzer birtakım tespitlerde bulunulabileceği görülmektedir.

Bugün demokrasiye ilişkin en temel tartışmalardan biri, Nancy, Brown, Lefort, Bensaïd ve özellikle de Badiou’nun da belirttiği gibi, demokratik siyasetin sağlam bir temelini olmaması veya temelini sermayeye ya da paraya dayanması ve bu nedenle aslında anlamsal/kavramsal açıdan demokrasinin muğlâk bir mana içermesidir. Buna göre demokrasiye ilişkin “halkın yönetimi” tanımlaması, yerini başka türden açıklamalara, hatta demokrasinin betimlenemez bir kavram olduğu anlayışına bırakmıştır. Demokrasinin ne olduğunun belirlenmesine ilişkin bu türden girişimlerin tarihsel köken ve izleri kendi çağındaki demokrasi anlayışını derinden eleştiren Platon’a dayandırılmaktadır. Her ne kadar her iki dönemin tarihsel koşulları ve demokrasi uygulamaları arasında ciddi farklılıklar olsa da bugünkü demokrasinin problemlerine bakış, Platon’un Atina deneyiminde ortaya koyduğu demokrasi eleştirisini dikkate almayı gerekli kılar.

Platon için demokrasi sonu gelmez isteklerin yer aldığı, istekler arasında dizginlenemez bir yarışın olduğu yönetim biçimidir (Cross-Woozley 1964: 263). Bu yönetim biçimi altında yaşayan insanlar da her şeye karşı birtakım arzular beslerler. Bu nedenle onlar için bütün istekler veya hazlar birdir. Platon’un demokrasiye ve demokrat insana ilişkin tanımlamasının temelinde, bu yönetim altında yaşayan insanların zorunlu arzularla zorunlu olmayan arzular arasında ayırım yapma becerisine sahip olmamaları yatar (Rancière 2007: 51). *Politeia* diyalogunun 561a-562a satırları arasından yapılan alıntıda da görüldüğü üzere, demokrat insan hiçbir ilkeye bağlı olmadığından, bütün zevkleri eşitlik zemininde denkleştirir ve kura çeker gibi bıkcıncaya kadar kendini rastgele istediği bir zevkin emrine verir. Buna göre, bu insan bir gün şarap içip sarhoş olurken, başka bir gün flüt çalıp, türkü söyler; kimi zaman boş boş oturup dururken, birden felsefeyle meşgul olur, hatta ardından politikaya bile atılıp kürsülerde aklına geleni söyleyebilir. Böyle bir insan kendi içinde pek çok farklı şeyi bir arada barındırabilir. Bu ve bunun gibi birçok işle uğraşan bu insan türü, herhangi bir etik ilkeye bağlı olmadığından ve arzular arasında iyi ya da kötü ayırımı yapamadığından,

arzu ve hazların hepsini eşitlik çerçevesinde ele alır. Bunun anlamı ise eşitsizlikler arasında bir eşitlik kurmaktır.

Rancière, Platon’un demokrasi insanı için yapmış olduğu bu tanımlamayı özetlerken, aynı zamanda demokrasinin ne olduğuna ilişkin de bir açıklama getirir:

Sözcüğün ortaya çıktığı günden beri bir mutabakat varsa, o da “demokrasi”nin farklı hatta karşıt şeyleri anlattığı konusundadır. Demokrasinin bir yönetim biçimi olmadığını, canlarının istediği gibi davranmak isteyen insanların paşa gönlünün buyruğu olduğunu söyleyen Platon ile başlar bu iş (...) (2010: 82).

Ayrıca Rancière bu insanın demokrasi de dâhil olmak üzere, her şeye karşı istek, değişim ve moda kipinde muamele ettiğini belirtir (2007: 52). Platon’un bu demokrat insan tasvirinin günümüz insanı için modern bir tercümesinin yapılması mümkündür (Rancière 2007: 52). Tanımlanan demokrasi insanı postmodern birey olarak betimlenen insana oldukça benzemektedir. Buna göre, Platon açık bir biçimde “tüketim toplumunun şizofrenik bireyinin resmini bizim için evvelden çizmektedir” (Rancière 2007: 52). Bugünün demokrat insanının davranışı ise Rancière tarafından ortalama bir Fransız aydını için televizyonun karşısına kurulmuş süpermarket müşterisinin hükümranlılığı olarak tanımlanır (2010: 83). Buna göre, günümüz demokrasisi ve bunun ortaya çıkardığı birey bir haz öznesi olarak ortaya çıkarken, aynı zamanda zorunlu ya da zorunlu olmayan istekler arasında bir ayırım yapmaksızın her şeye karşı istek duymaktadır.

Rancière’in demokrasinin ne olduğuna ilişkin bir başka tespiti de yöneten yönetilen arasındaki sıfat yoksunluğundan beslenir (2007: 143). O demokrasinin, sıfatlardan yoksun olması nedeniyle tam olarak açıklanamayacağı düşüncesini yine Platon’a dayanarak açıklar. Platon’un *Nomoi* diyaloguna bakıldığında, üçüncü kitapta yönetmekle ilgili toplam yedi ilkedен söz edilmektedir (689e-690c). Buna göre, *polis*lerde ebeveynlerin çocuklarını, soyluların soylu olmayanları, yaşlıların gençleri, efendilerin köleleri, güçlülerin güçsüzleri yönetmesi olmak üzere yönetenler ve yönetilenler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu beş ilkenin ilk dördü doğal yatkınlıkları gösterirken, beşincisi diğer dördünü özetler niteliktedir. Buna göre

hükmetme veya yönetme sıfatına sahip olanlar daha önce doğanlar ya da diğerinden üstün bir doğaya sahip olanlardır. Bilgililerin bilgisizleri yönetmesi olan altıncı ilke Platon'un *kallipolisinin* temel yönetim biçimini gösterir. Son bir ilke vardır ki, Platon her ne kadar bunun Tanrı'nın da hoşlandığı, şansa dayalı bir ilke olduğunu söylese de, bu ilke kura sonucu yönetici olacak kişiyi belirlemekle ilgilidir. Bu yönetim ilkesi yurttaş olan herhangi birinin yönetim düzeyinde veya kamusal görevde bulunma hakkını ona verdiği için demokrasiyi çağrıştırır bir yöntem olarak görülebilir. Bu yöntemde insanların yönetici olmalarını belirleyen şey onların doğuştan getirdikleri bir özellikten ya da diğerlerine karşı üstün bir doğaya sahip olmalarından kaynaklanmaz. Ayrıca kura yönteminde hiçbir karşıtlar çifti işlemediği gibi, bir rol paylaşımı ilkesi de yoktur (Rancière 2007: 143). Bu nedenle yedinci sıfat olarak adlandırılan kura aynı zamanda sıfatsızlığın vurgusudur. Bu sıfat yokluğu karşılıklılık ilkesinin de ortadan kalkması anlamına geldiğinden kura da beraberinde bir paradoks yaratır: Sıfat yokluğunun ya da sıfatsızlığın bir sıfat olması (Rancière 2007: 144). Atina'da demokrasinin ilk adımlarının atıldığı Solon döneminde, hiç sıfatları olmayan yani aristokrat olmayan kesimin birtakım haklar elde etmesi yoluyla ortaya çıkan demokratik yönetim, zamanla içinde biraz sermaye edinmiş küçük tüccarların yanı sıra, fakir halkı da içermiştir. Bu kavramsallaştırmadan yola çıktığı düşünülürse, Rancière'in, demokrasinin ortaya çıkışını veya *demosun* iktidarını sadece fakirlerin iktidarı olarak değil, yönetme için sıfatlara sahip olmayanların iktidarı olarak algılamak gerektiğini düşündüğü öne sürülebilir (2007: 145). Bütün bunlara göre, Platon'da da görüldüğü üzere, demokrasi başlangıcı olmayanın başlangıcı, hükmetmeyenin hâkimiyeti ve hiçbir sığfata dayanmayan sıfat sahiplerinin yönetimi olarak ortaya çıkar (Rancière 2007: 144).

Rancière'in demokrat insana ilişkin düşüncesine benzer bir fikir Badiou'da da görülür. Ona göre demokrasi bayrağının zararlı gücü, şekillendirdiği özne tipinde toplanır ve bu öznenin özelliğı bencilliğinin yanı sıra küçük hazlardan mutlu olmasıdır (Badiou 2010: 17). Badiou da Platon'a başka bir noktada geri dönerek, onun demokrasiye ilişkin düşüncesinin aslında bu yönetim biçiminin Atina'yı sıkıntılar(ın)dan kurtaramayacağını düşünmesinden kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle

Platon’un demokrasi eleştirisi sadece aristokrat tutumuna bağlanamaz. İlk bölümde de anlatıldığı üzere, Atina demokrasisi ve göreceli bilgi anlayışının yol açtığı çıkmazlar ve adaletsizlikler, Platon’un demokrasiyi eleştirmesinin ana nedenlerinden biri olarak değerlendirilebilir. O demokrasiyi hem iyi bir düzen olmadığından, hem de bu düzendeki insanın her şeye karşı arzu ve istekler içinde kalmış biri olmasından dolayı eleştirir. O halde Platon’un eleştirilerinin iki noktayı hedef aldığı söylenebilir; O, öncelikle demokrasinin devlet düzeyinde resmiyete kavuşturduğu gerçekliğin özünü; daha sonra bu gerçeklikte ortaya çıkan demokrat insanın kendisini hedef almaktadır. Bu açıklamadan sonra Badiou, Platon’un aşağıdaki iki tezi savunmakta olduğunu belirtir:

1. Demokratik dünya, dünya değildir
2. Demokrasinin öznesi, öznenin hazzı üzerinden kurulabilir (2010: 18).

Badiou Platon’un demokrasiye ilişkin savunduğu bu iki tezin hiç de önemsiz olmadığını belirtir ve bunu şu şekilde açıklar (2010: 18-19): Demokrasi öznesinin egemen toplumsal hayattan alacağı ders de her şeyin elinin altında hazır bulunduğu yanılsamasıyla başlar. Ona göre, her türden haz eşittir. Demokrasinin tamamına ermesi yani tam olarak kendini gerçekleştirmesi de bu eşitlik ve dolayısıyla aslında hiçbir şeyin değerinin olmaması dolayısıyla mümkün olur. Peki, Badiou neden hazlar arasındaki eşitliğe bu denli dikkat çekmektedir? O, kendisinin de belirttiği üzere, Platon’un fikirleri aracılığıyla, her dünyanın o dünyada kurulan farklılıklarla aydınlanabileceğini belirtir (2010: 19). Platon hakikatle kanaat arasında ayırım yaparak farklılığa dikkat çekmektedir. Eğer her şey demokrasi öznesinin kabul ettiği gibi, eşdeğer olarak görülürse, o zaman sınırsız yüzeyler, ortamlar ve görünüşler ortaya çıkar, bunun dışında bir dünya meydana gelmez (Badiou 2010: 19). Badiou’ya göre, eşit olana da olmayana da eşitlik dağıtan bir yönetim biçimi olarak demokrasiyi tanımlarken Platon tam da bunu kastetmektedir. Sınırsız yüzeyler içinde her şeyin başka her şey yerine ikame edebildiği bir dünya, kendine ait mantığı olmayan bir dünyadır ve bu nedenle demokratik dünya, dünya değil, daha çok anarşik görünüşler sergileyen bir görünüşler rejimi olarak ortaya çıkar (Badiou 2010: 19).

Brown da, Rancière ve Badiou'nun demokrasi tanımlamasına benzer bir tanımlama yapar; düşünürün bu tanımlaması, aynı zamanda Platon'un dile getirdiği demokrat insanın pek çok farklı şeyi içinde barındırdığı tespitine yapılan bir vurgu olarak okunabilir. Ona göre, demokrasi bugüne değin kavramsal olarak hiç bu kadar muğlak, isim olarak da hiç bu kadar içi boş olmamıştı. Buna göre, demokrasi insanların istedikleri umutları ve hayalleri yükleyebilecekleri içi boş bir gösterendir (Brown 2010: 51). Demokrasinin muğlaklığı vurgusunu ve Platoncu bir eleştirel yaklaşımla onun aslında her anlama gelme potansiyeli taşıdığından dolayı anlamının olmadığı düşüncesini paylaşan bir diğer isim de Nancy'dir. Onun demokrasiye ilişkin görüşü ve bu bağlamdaki demokrasi tanımlaması şu şekildedir:

“Demokrasi” anlamsızlığın timsali halinde geldi: Siyasal erdemın tümünü temsil ettiği ve ortak hayrı sağlamanın yegâne yolu olduğu için kelime, en sonunda her türden sorunlu niteliği, her türden sorgulama veya tartışma olanağını sindirip eritti. Geriye çeşitli sistemler veya çeşitli demokratik hassasiyetler arasındaki farklar üstüne tartışmalar kaldı. Kısacası “demokrasi” her anlama –politika, etik, hukuk, uygarlık– geldiği için hiçbir anlam ifade etmez oldu (2010a: 67).

Nancy demokrasinin hiçbir anlam ifade etmemesini onun aslında özü itibarıyla betimlenebilir olmamasına bağlar (2010b: 57). Bu nedenle de ona verilecek tek anlamın, yapılabilecek yegâne tanımın da ancak bu olabileceğini söyler.

Bütün bunlara göre, günümüz dünyasında demokrasi muğlaklık içeren bir kavram olarak ortaya çıkar. Aslında her türden kavramı ve düşünceyi kendi içinde barındırırken, bu, onun aynı zamanda hiçbir anlama gelmeme manasını da taşımaktadır. Bu durumda o, herkesin kendi fikirlerine yer bulabildiği her türden düşünceyi, değer yargısını ve hazzı kendisinde barındıran bir sistem olarak ortaya çıkar. Demokrasi bu haliyle düşünceler, değer yargıları, değerler ve hazlar arasında bir farklılık getirememekte, onları birbirine eşit olarak görmektedir. Platon'un demokrasi insanı tanımında da görüldüğü üzere, istekler veya hazlar arasında hiçbir farklılık ilkesine dayanmaksızın onları hepsini eşit bir biçimde gören insan da ancak bir haz öznesi olarak var olabilmektedir.

Anlamının muğlaklığına ve tanımlanma güçlüğüne rağmen bugünkü demokrasi anlayışı genel olarak seçimler ekseninde ele alınan bir yönetim şekli olarak görülmektedir. Herkesin eşit bir oy hakkının bulunduğu demokrasi, çoğunluğun kararına göre her şeyin belirlendiği, çoğunluğun kararlarının uygulamaya konulduğu bir düzen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu düzende insanların seçim demokrasisi ya da temsilciler yoluyla kendilerini ifade etmeleri aynı zamanda onların potansiyel ya da soyut olarak eşit ve özgür bireyler olduğu düşüncesine işaret eder. Herkesin eşit olduğu bir toplumda da bu eşitlerden çoğunluğunun vermiş olduğu karar veya oy nezdinde alınan karar geçerli sayılır. Genel oy hakkı olarak tanımlanan bu durum aslında saygın bir şey olarak addedilebilirken, bu sürecin, ortaya çıkarmış olduğu sonuçlara bakıldığında, tekrar gözden geçirilmesi gereken bir durum olduğu sonucu ortaya çıkar. Bensaïd demokrasinin oy hakkına indirgenmesini, insanların sayısal çoğunluğunun hiçbir zaman hakikatin veya adaletin kanıtı olmadığı düşüncesi ekseninde eleştirir (2010: 30). Temsili demokraside çoğunluğun hakikati belirlediği yanılması, aynı zamanda kararların nitelikle değil, nicelikle verildiğinin açık bir göstergesidir. Seçmenler veya halk demokrasi sürecine seçim dışında herhangi bir katılımda bulunmadığı sürece niceliksel demokrasi süregelen bir sistem olarak kendi mevcudiyetini koruyacaktır. Ayrıca demokrasi de dâhil olmak üzere her şeye istek, değişim ve moda kipinde muamele eden demokrasi insanı göz önüne alındığında, demokrasinin basit çıkar çatışmalarını evrensel bir ahlak yasası ya da etik ilke olmaksızın çözmesi gerekliliği de başka bir problem olarak ortaya çıkar (Bensaïd 2010: 41). Lippmann, bu noktada halkın kendisini sadece seçimler yoluyla ifade etmesinin yetersiz olduğunu belirtmektedir (Bensaïd 2010: 41). Buna göre, politikanın bir meslek olmaması ve herkesin her işle aynı şekilde ilgilenmesinin mümkün olmayışı, “belli bir kesime ait olan birey”in yaşadığı deneyimin, herhangi bir kesime ait olmayan bireyinkinden farklı olması sonucunu doğurur. Herhangi bir çatışmanın önlenmesi ise çatışmanın taraflarının aralarında uzlaşmaları ve tarafların kendi işleri dışında bu iş için zaman ayırması ve konuya ilişkin bilgi sahibi olmalarını gerektirir. Halkın sadece seçmen olarak görüldüğü niceliksel durum karşısında Lippman’a göre anlaşmanın sağlanması aşamasında çoğu zaman bir güçlük ortaya çıkar ve zorbaca müdahaleler

veya bir tür demokratik hayal kırıklığı meydana gelebilir. Buna göre, sadece seçmen olan ve konuya ilişkin derin bir bilgi sahibi olmayan seçmenler çatışmanın taraflarından biri dahi olsa seçilenler tarafından baskı altına alınabilirler. Bir başka deyişle, demokrasi herkesin (yönetenler de dâhil olmak üzere) eşitliği olarak görülmesine rağmen, çeşitli çatışmalar karşısında ortaya çıkan durum “halkı yerine oturtmak, yani ona alçakgönüllülük görevini hatırlatmak ve basamaklarda ait olduğu yere oturtmaktan başka bir şey olmaz (Bensaïd 2010: 41-42). Günümüzdeki temsili demokrasinin en temel sıkıntılarının biri budur. Evrensel değerlerden söz edilemeyeceği gibi, herhangi bir anlaşmazlık durumunda bir hayal kırıklığının yaşanması ya da temsilcilerin baskı uygulaması türünden farklı sonuçların meydana gelmesi söz konusudur (Bensaïd 2010: 42). Rancière de Lippman’ın bu görüşüne bir noktada katılarak, aslında temsilin oligarşik bir görünüşü olduğunu öne sürer (Bensaïd 2010: 42). Bunun nedeni tek cümleyle şu şekilde özetlenebilir: Temsili demokraside seçmenleri temsil edenler tartışma ortamının sınırlarını da belirlerler ve bu durumda herkesin eşitlikçi bir biçimde yönetime oy vermek dışında bir katılımının olduğundan söz edilemez.

Günümüz demokrasi uygulamalarında, seçimler fikirlerden çok, başka türden bir metanın, sanki o meta değermiş gibi, temele alınmasıyla gerçekleşmektedir. Bir önceki alt bölümde Brown’un beş madde altında topladığı seçim ve yönetimin hangi koşullarda gerçekleştiğine ilişkin argümanına bakıldığında, demokrasinin en temel özelliklerinden biri olan seçimlerin ve dolayısıyla seçimler sonucunda beliren yönetimin bir kâr-zarar ilişkisi ve sermayenin talepleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Badiou’nun demokrasiye yaptığı en radikal eleştiri de demokrasinin, kapitalizmle ve her şeyin birbiriyle eşdeğer olmasını öngören ticari eşdeğerlilikle özdeşleştirilmesidir (Bensaïd 2010: 30). Buna göre, seçmen demokrasisi olarak adlandırdığı günümüz demokrasi işleyişi piyasa ekonomisi olarak adlandırılan kapitalizmin temsili olma niteliği taşır (Bensaïd 2010: 30). Badiou’nun ve Brown’un da iddia ettiği üzere, demokrasi bu denli para ve sermaye ile ilişki içindeyse eğer, o zaman demokrasinin temel özelliklerinden biri olan eşitlik ilkesi ancak görünüşte bir ilke olarak kalmaktan daha ileri gidemez. Keza Brown’un beş maddede sıraladığı ve politika ile sermayenin birlikteliğine vurgu

yapan demokrasi tanımlaması insanlara temsil ve yasalar önünde eşit muameleden başka bir şey sunulmadığının resmidir. Sıralanan maddeler ışığında politikacılar sermaye ile işbirliği içine girmek zorunda kalırken, halkın yönetimi şeklinde zuhur etmesi gereken demokrasi piyasanın ölçütleriyle hareket ettiğinden dolayı, işletme yönetimine dönüşmek zorunda kalır. Ayrıca seçimlerin bir reklam şirketinin pazarlama faaliyetine dönüşmesi ise, nitelikli politikacılardan daha çok, reklamı iyi yapanın galip geldiği bir düzenin temellerini atmaktadır. Bu duruma göre eşitlik de sadece oy kullanma eşitliği ve yasa önünde eşitlikten (ancak Brown bunun her zaman gerçekleşmediğini ve özlük haklarının eşitliğini içermediğini düşünür.) başka bir şeye dönüşmez (Brown 2010: 59).

Badiou, para ile demokrasi arasındaki sorunlu ilişkinin Platon tarafından da gözlemlenmiş olduğunu söylemektedir (Badiou 2010: 23). Onun bir *poliste*ki para akışının getireceği sonuçları görmesi, *kallipolis*inde en azından yönetici konumundakilerin para ve mülk edinme hakkının olmaması gerektiği yarasını getirmesinin, diğerlerine de sabit üretim görevleri biçmesinin temel nedeni olmuştur. Bütün bunlara göre, insanlar arasındaki eşitlik sadece oy verme yani temsil yoluyla sağlanmaz. Demokrasinin sermaye ile olan ilişkisinin çözülmesi ya da kesilmesi eşitliği sağlayacaktır. Badiou tam olarak eşitliğin sağlanabilmesinin yolunun demokrasinin zıddının hayata geçirilmesiyle meydana gelebileceğini söyler (Badiou 2010: 22). Ancak ona göre, demokrasinin zıddı totalitarizm ya da despotizm değil, komünizmdir.

Demokrasinin zıddı, kolektif varoluşu bu tezgâhın cenderesinden çekip çıkarmak isteyen şey olur. Yani, olumsuz cümleyle söyleyecek olursak, dolaşım düzeni artık paranın düzeni, birikim düzeni de Sermaye'nin düzeni olmamalıdır. Demek oluyor ki eşyanın dönüşümünün özel mülkiyete emanet edilmesini kesinlikle reddedeceğiz (2010: 22).

Badiou demokrasinin zıddı olan şeyi, yani Platon'un bilge aristokratlar talebinin herkese dağılımı olarak görmektedir. Onun demokrasiye ilişkin çözüm önerisi Platoncu bir çerçeve içermekte ve o, Platon'u bu manada komünizmin ilk temsilcisi olarak görmektedir (Badiou 2010: 23).



Platon’un demokrasi eleştirisinden hareket eden düşünürlerin içinde, Platon’a bağlılığının en açık biçimde anlaşıldığı düşünür Badiou’dur. Badiou kendisiyle yapılan söyleşide Platon’da üç şeyle ilgilendiğini söyleyerek, Platon’dan ne şekilde etkilenmiş olduğunu anlatır (2006a: 117). Öncelikle ona göre, Platon felsefesinin koşullarına karşı, bir ilk niteliği taşıyan farkındalığa sahiptir. Düşünür bu durumun ne anlama geldiğini şu şekilde açıklar:

Platon’da felsefe matematikle, sanat ve şiirle –gerçi bununla ilgili diyalogu biraz zorlama ve karmaşıktır- siyasetle ve Şölen’de ve diğer diyaloglarda görüldüğü gibi aşkla mecburi bir diyalog içindedir. Bu yaklaşım felsefenin bütüncül bir bilgi ya da sistem olduğu fikrinden uzaktır. Platon’a göre, felsefe kendisiyle bağlantılı olarak değil, başka bir şeyle -karşılaştığın insanlarla ve onların söyledikleriyle (Sokrates), ama aynı zamanda da matematikçilerin buluşlarıyla, şiir ve trajedi yazarların eserleriyle, siyasi durum ve tartışmalarıyla, aşk duygusunun varlığı ve yoğunluğuyla- bağlantılı olarak düşünmekle başlar (Badiou 2006a: 117).

Badiou’nun Platon ile ilgilendiği ikinci husus, Platon’un felsefenin hakikat teorisi olmadan pek bir yere varamayacağı inancıdır. Hakikat Badiou için de büyük bir önem taşımaktadır ve onun hakikat görüşü Platon’un öne sürdüğü hakikat düşüncesiyle oldukça benzer nitelikler taşıdığını öne sürer. Bu noktaya göre, Badiou Platon’un hakikate ilişkin görüşlerine farklı bir pencereden bakmaktadır. Ona göre, Platon’da kapalı bir hakikat teorisi bulunmaz. Hakikat Platon’da her zaman yeni koşullar içinde yeni baştan, başka bir şeyle bağlantılı bir biçimde ele alınır (Badiou 2006a: 118). O, Platon’un hakikatin hiçbir zaman kendine yeterli veya tamamlanmış bir tanıtlamanın nesnesi olmadığını fark ettiğini düşünür (2006a: 118). Bu durumda hakikat belirlenmiş olan değildir.

Son olarak, Badiou’ya göre, Platon aşkın İdealarla değil de düşünmenin ne olduğu sorusuyla ilgilenmektedir (2006a: 118). “(...) özellikle son diyaloglarında: *Sofist*’te, *Parmenides*’te, *Philebus*’ta Platon “düşünce nedir?” sorusunu herhangi bir aşkınlığa ayrıcalık tanımak için değil, şunu sormak için gündeme getirir: İde’ler arasındaki içsel eklemlenme nedir, içsel başkılığı, çıkmazı vb. nedir?” (Badiou 2006a: 118). Badiou’nun Platon’u bu şekilde okuması temelcilik ve anti-temelcilik tartışmaları çerçevesinde yeni bir görüşün doğmasına neden olmuştur. Bu durum günümüzde meşruluğunu ya da

temellerini kaybeden politikanın da yeniden gözden geçirilmesi olanağını sunmaktadır. Badiou, farklı bir belirleme yaparak temelciliği hakikat ve özne arasındaki ilişkiyi farklılaştırarak yeniden düşünür.<sup>3</sup> Badiou'nun bu çabasıyla beliren bu düşünce bugün post-temelcilik olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda kanaatlere bağlı bir özne de, kendisinden ayrı bir hakikatin olduğunu kabul eden bir özne de kabul edilmeyecektir. Burada özne, hakikati yaratmaktadır.

Badiou'nun hakikat düşüncesinin temelleri Cantor'un küme teorisine dayanır. Cantor'un “kümeler kuramı zorunlu olarak her kümenin alt kümesi olarak boş kümeyi sunar, bu onun biricikliğidir, bir (one) değil biricikliğidir (uniqueness), çünkü boş küme bir değil, hiçbir çokluğudur (Ergül 2011: 49). Boş küme, kümenin elemanlarının toplamı ile kümenin alt kümesinin toplamının aynı olmadığını ve dolayısıyla ortada temsil edilmeyen bir fazlalık bulunduğunu göstermektedir (Kalaycı 2012: 11). Kalaycı'nın da belirttiği üzere, bu fazlalık aslında kümenin her şeyi kapsamadığının bir işaretidir. Buna göre her şeyi kapsayan kümenin elemanı olmayan, yani orada temsil edilmeyen şeyler vardır (Kalaycı 2012: 12). Bu durum topluma uygulandığında, toplumun kendisi küme olarak adlandırılır. Ancak toplumda göçmenler gibi temsil edilemeyenlerin varlığı ise boş kümeyle tekabül eder. Buna göre, göçmenler durumun ya da kümenin bir parçasını oluştururken aynı zamanda temsil edilemediklerinden bir boşluk noktasını da meydana getirirler. Bu temsil edilemeyenden hareketle mevcut durum ya da toplum sorgulanmalı

---

<sup>3</sup> Demokratik siyasette gerekçelendirme veya politikanın meşruluğu problemine ilişkin temelcilik ve anti-temelcilik olarak kategorilendirilebilecek iki temel perspektiften söz edilebilir. Jürgen Habermas Kantçı bir bakış açısını benimser ve belli bir özne tipini temele alarak meşruiyet problemini çözmeye çabalar. Ona göre, müzakerenin gerçekleşmesinin koşulu araçsal olmayan, evrensel veya etik değerleri temele alan tartışmacı tarafların olmasını gerektirmektedir. Müzakereci model, tartışmalarda taraflar arasında bir evrensellik varsayar ve bu haklarını ciddiye alınmamak gibi psikolojik nedenden ötürü kullanamamalarını dikkate almaksızın herkesi eşit olarak görür. Bu duruma Young bir eleştiri getirir ve toplumsal farklılığa ve konuşmaya giriş tarzına dikkat eden iletişimsel demokrasi kuramının, tartışma pratiklerinin kültürel özgüllüğü tanıdığını belirterek bu türden bir iletişim modeli önerir (1998: 178). Richard Rorty gibi temelcilik karşıtları ise bir politik sistemin rasyonel temellerinin olmasını istemenin evrensel ilkeler çerçevesinde farklılıkları kapsayıcılığa çeviremeyeceğini düşünür. Bu nedenle anti-temelcileri özel kılan şey, farklı insanları anlayışla karşılama, benimseme, onlara güvenme yetenekleridir (1998: 474). Kalaycı, anti-temelciliğin belirsizliğinin, politikada sırf farklılık olsun diye farklılığı ön plana çıkardığını söyler ve bu durumun bir farklılık retoriğine yol açtığını düşünür. Farklı olanı görmezden gelmek kadar, bu durum da aynı şekilde tehlikelidir (2012: 9).

ve bir kırılma noktası ortaya çıkarılmalıdır (Ergül, 2011: 10). Hesaba katılmayan bu öge olayın kendisini meydana getirecektir.

Badiou *Sonsuz Düşünce*'de hakikat sürecinin başlaması için *bir şey* olması gerektiğini öne sürer (2006b: 29). Bu *şey* ön görülemez veya rastlantıya bağlıdır. Olanın ötesinde olan, *olay*dır. Buna göre “olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğrattığı için bütün yeniliği içinde bir hakikat ortaya çıkar (Badiou 2006b: 30)”. Olay karar verilemez kavramına bağlıdır. Bu ise, olayın bir öznesinin ortaya çıkması anlamını taşır. Badiou öznenin, olayın olduğuna karar verme riskini üstlendiğini ve karar verilemez bir olayı sabitleyen şey olduğunu söyler (2006b: 31). Hakikat süreci öznenin olayla ilişki kurma kararına bağlıdır. Bu da sadakattir (2006a: 51). Bir olaya sadık olmak demek ise bu olayın eklendiği durumun içinde duruma göre düşünerek hareket etmek demektir. Bu da özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar (2006a: 51). Badiou özetle, bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecine hakikat adını verir. Hakikat başka bir yerde değil tam da durumun içinde ortaya çıkar (2006a: 52). Hakikat aşkın değildir. Öznenin buradaki konumu ise, olaydan sonra ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır. Olaydan önce herhangi bir biçimde kesin bir öznenin söz edilemez. Kısacası hakikat süreci özneye neden olur (2006a: 52).

Genel olarak Badiou'nun hakikati sabit bir öz değildir, aksine o, hiçbir biçimde tamamlanmamış, her yönüyle belirlenmemiş bir hakikattir. Onun tamamlanmamış olması türeyimsel bir biçimde ortaya çıkmış olması demektir. Böylesi bir hakikat ise olası sonuçlarının kurgulanmasına imkân verir (2006a: 33). Düşünürün bu hakikat görüşü çerçevesinde toplum bir küme olarak ele alınırsa, siyasetin görevi de siyasal olanın düzenlenişini sarsıntıya uğratarak, olaya tutunarak yeni bir hakikatin türemesine izin vermektir (Kalaycı 2012: 13). Bu nedenle Badiou “insanı kurban veya ölümlü olarak gören, dolayısıyla bir hakikati oluşturmaktan ziyade türsel bir varlığı korumaya kendisini uyarlayan siyasal anlayışın terk edilmesi gerektiğini bildirir (Ergül 2011: 159). Ergül'ün de belirttiği üzere, Badiou “öteki ve insan hakları” merkezli veya ondan kaynaklanan siyaset anlayışına karşı çıkar. Ona göre, insan haklarına dayalı siyaset

etkinlikten ziyade edilginliği, durumun içinden düşünülen siyasetten çok, kurtaran ve kurtarılan arasında bir hiyerarşik düzene yol açar (Ergül 2011: 159).

Bütün bunların yanı sıra, Badiou tıpkı Platon’un kendi dönemindeki demokrasi eleştirisinin temelini oluşturan sanı-hakikat ayırımına benzer bir ayırım da yaparak, günümüz demokrasisinde sadece kanaatlerin tanımlı olduğunu düşünür. Platon’a göre kanaat ya da sanı sadece duyulara dayalı görünüşler alanına ait olanlara dair oluşturulan inançken; hakikat akılla ilgili olan nesnel doğrulardır, düzeni, değişmezliği ve tutarlılığı beraberinde getirir. Sanıların hâkim olduğu bir dünya kanaat ya da inançların kolaylıkla değişebilmesi nedeniyle, insanların içinde maddi istek ve arzularını tatmin etmek için yaşadıkları, tutarsızlık veya değişkenlik içinde gerçekleşen bir düzen olabilir. Buna göre Badiou bugünkü demokrasi toplumlarının tam olarak kanaat toplumları olduğunu düşünür. İletişim ile birtakım problemlerin çözüme ulaşacağı düşüncesi de tam da bu kanaatlerin tanımlı olması nedeniyle (Ergül 2011: 163). Ancak Badiou hiçbir biçimde kanaatlerin ortadan kalkmasını istememekte, kanaatlerle hakikatler arasına bir mesafe konması gerektiğini düşünmektedir. Keza Ergül’ün de belirttiği üzere bir kanaat, yenilik ya da arzu vaat etmez (2011: 163). Kanaatler ölçülemezlik zeminini oluşturur ve sadece iletişime yararlar, oysaki hakikat karşılaşmaya dayanır. Bu nedenle günümüz toplumlarının salt kanaatlerle iş görmesi, her türden yenilikten uzaklığı getirdiği gibi, hakikatle karşılaşmayı da olanaklı kılmaz. Badiou bugün akılsal hakikatin tahakkümünün mümkün olmadığını, görelilik ve kanaatlerin tahakkümünün yürürlükte olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. “Siyasetin özü kanaatlerin çokluğunda değil, mevcut durumdan kopuşun sağlanabileceği bir imkânın daha doğrusu mevcut durumun penceresinden bakıldığında imkânsız olanın yaratılmasında yatar” (Ergül 2011: 164). Politikada da bugün hâkim olan akılsal hakikatin değil, kanaatlerin tahakkümüdür. Hakikate dayalı politik ortamın yokluğu ise bugünün çıkmazlarının ana nedeni ve en önemli eksikliğidir.

\*\*\*

Bütün bu tartışmalar farklı yönelimlere sahip olsalar da tek bir tespite odaklanırlar: Demokrasinin krizde olduğu ve demokratik teamüllerin belirlediği

politikanın çıkmazda olduğu fikrine. Demokratik işleyişteki aksaklıklar, ortaya çıkan adaletsiz tutumlar bugün demokrasiyi yeniden ele almayı gerektirmektedir. Demokrasinin açmazlarına yönelik bu yeni okuma tekrar Platon’a dönmeyi zorunlu kılmaktadır. Platon’un demokrasiye yapmış olduğu eleştirilerin çağdaş filozoflar tarafından yeniden ele alınması ve bugün sanı/kanaatlerin alanı olarak görülen demokrasinin krizine ilişkin yapılan tespitler hakikatin nasıl tanımlanacağına dair yeni bir tartışmayı ortaya çıkarmaktadır. Bugün demokrasi her ne kadar kanaat veya sanıların ışığında iş görüyor olsa da, onu bu sanıların tahakkümünden kurtararak yeniden ele almak gerekmektedir. Buna göre özne ile akıl birlikteliğinin ve akılsal hakikatin bulunduğu politik bir ortamın sağlanması önemlidir. Böylece demokrasi rasyonel bir biçimde hakikat veya hakikatler ışığında temellendirilebilir. Keza demokrasi rasyonel temelinden yoksun kaldığında, sadece insanların sözde çıkarlarına bağımlı hâle gelmektedir. İşte demokrasiyi bu çıkar ve öznellikten kurtarmak da Platon’a geri dönüşü önemli kılmaktadır. Bugün aklın bu şekilde araçsal kullanımı adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramların düşünsel köklerinden kopmalarına neden olmuştur. Bu nedenle demokrasinin meşruluğunu kazanması ve temellendirilmesi ya da demokratik düzende doğru ilkeler eşliğinde hareket etmesi, özne-akıl birlikteliğinin yeniden kurulmasını, kavramların düşünsel ya da tarihsel köklerine kavuşturulmasını ve tıpkı Platon’un ideal *polis*inde yapmaya çalıştığı gibi bilgi-politika-etik ilişkisinin yeniden tesis edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu anlamda yapılması gereken ise değerleri ya da kavramları yeniden ele almak ve tarihsel akış içinde onların mutlaklıktan uzak bir şekilde insanlık onuruna ya da insanlığa yakışır bir biçimde temellerini yeniden kurmaktır.

## KAYNAKÇA

- BADIOU, Alain (2006a). *Etik*, İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, Alain (2006b). *Sonsuz Düşünce*, çev. Işık Ergüden & Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, Alain (2010). ”Demokrasi Bayrağı”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 15-23, İstanbul: Metis Yayınları.
- BENSAÏD, Daniel (2010). “Daimi Skandal”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 24-50, İstanbul: Metis Yayınları.
- BROWN, Wendy (2010). “Artık Hepimiz Demokratız ...”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 51-65, İstanbul: Metis Yayınları.
- CROSS, R. C. – A. D. WOZLEY (1964). *Plato’s Republic*, London: Macmillan & Co Ltd.
- DAHL, Robert A. (1998). *On Democracy*, London: Yale University Press.
- ERGÜL, Savaş (2011). Badiou’nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Kopuş ve Birleşme Anları Üzerine Bir Tartışma, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GÜLENC, Kurtul (2011). “Demokrasi, Meşruiyet Sorunun ve Siyaset Felsefesi”, *Felsefe Yazın*, 18/2011: 8-13.
- GUTMANN, Amy (1998). “Demokrasi, Felsefe ve Gerekçelendirme”, *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, ss. 481-491, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- HABERMAS, Jürgen (1998). “Demokrasini Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, ss. 37-50, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- KALAYCI, Nazile (2012). “Felsefenin Bugünü Yarını Konferansları I – Konuşma Metni,” Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, [Http://Web.Deu.Edu.Tr/Felsefe/Nazile.Kalayci\\_Felsefenin.Bugunu.Ve.Yarini.Pdf](http://Web.Deu.Edu.Tr/Felsefe/Nazile.Kalayci_Felsefenin.Bugunu.Ve.Yarini.Pdf).
- NANCY, Jean-Luc (2010a). “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 66-80, İstanbul: Metis Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2010b). *Demokrasi Hakikati*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- ÖZBANK, Murat (2009). *Rawls-Habermas Tartışması. Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- PLATO (1926). *Laws Books 1-6*, trans. R. G. Bury, England: Harvard University Press / Loeb Classical Library.

PLATO (1930). *Republic Book 1-5*, trans. Paul Shorey, England: Harvard University Press / Loeb Classical Library.

PLATO (1935). *Republic Book 6-10*, trans. Paul Shorey, England: Harvard University Press / Loeb Classical Library.

RANCIÈRE, Jacques (2007), *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

RANCIÈRE, Jacques (2010). “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, ed. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, ss. 81-86, İstanbul: Metis Yayınları.

RORTY, Richard (1998). “İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler”, *Demokrasi ve Farklılık*, ed. Seyla Benhabib, çev. Zeynep Gürata & Cem Gürsel, ss. 471-475, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

SCHOFIELD, Malcolm (2006). *Founders of Modern Political and Social Thought Plato*, UK: Oxford University Press.

STRAUSS, Leo (2000). *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

TILLY, Charles (2011). *Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Ankara: Phoenix Yayınevi.

WOLFF Jonathan (1996). *An Introduction to Political Philosophy*, UK: Oxford University Press.

Makale Geliş | Received: 17.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 12.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.405353

**Cengiz Mesut TOSUN**

Dr. Öğr. Üyesi  
Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin-Türkiye  
Mersin University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy, Mersin-Turkey  
ORCID: 0000-0003-2558-8560  
cengiztosun@hotmail.com

## **Frederic Bastiat: Hukukun Yozlaşması ve Liberal Yaklaşım**

### **Öz**

Frederic Bastiat'a göre, hukuk devlet eliyle yozlaşmış ve yasal bir soygun mekanizması haline gelmiştir. Bu anlayışı refah devleti diğer bir ifadeyle sosyal devlet kavramı üzerinedir. Sosyal ve ekonomik hakların genişletilmesinin yolu, iktidarın oluşturacağı yasalar çerçevesinde vergilendirme ile mümkündür. Bu süreç Bastiat için yasal soygun ve yolsuzluk anlamına gelirken aynı zamanda hukukun yozlaşmasıdır. Hukuk, adaleti tesis etmesi gerekirken, bazı gruplara çıkar sağlama aracı haline dönüşmekte ve bu yasalarla meşru hale gelmektedir. Liberal gelenek bu durumu özel mülkiyetin, emeğin hırsızlığı olarak görmektedir. Devletin faaliyet alanı güvenlik ve adaleti sağlamak ile sınırlanmalıdır. Hukukun yozlaşmasının, diğer bir ifadeyle yasal soygunun temel nedeni bilinç eksikliğidir. Siyasal gücü eline geçirenlerin iki seçeneği vardır: Ya bu soygunu durdurmak ya da bu süreci ortak olup sürdürmek. Tercih bu soygunu durdurmak yönünde bir bilinçlenmeyi gerektirmektedir. Yasa yapıcının etkinlik alanı güvenlik ve adaleti sağlama ise sınırlı olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Yolsuzluk, Hukuk, Devlet, Sınırlı Devlet.

## **Frederic Bastiat: Corruption of Law and Liberal Approach**

### **Abstract**

According to Frederic Bastiat, the state of law has become a corrupt and legitimate robbery mechanism with the help of the state. This approach is about the welfare state or in other words, social state. The way to expand social and economic rights is possible through taxation within the framework of legislative power. While this process means legal robbery and corruption for Bastiat, at the same time it is the corrupting the law. While law requires the establishment of justice, it becomes a means of providing benefits to some groups and this becomes legitimate under these laws. The liberal tradition regards this situation as the theft of private property and labor. The area of activity of the State should be limited to providing security and justice. The basic reason for the corruption of the law, in other words the legal robbery, is the lack of consciousness. Those who have the political power have two options: either stop this robbery or keep it going by being part of it. The preference requires a consciousness to stop this robbery. The legislator's area of activity should be limited to providing security and justice.

**Keywords:** Corruption, Law, State, Constrained State.



## Giriş

Frederic Bastiat (1801-1859) Türkiye’de çok az tanınan Fransız iktisatçı, devlet adamı ve gazetecidir. Ne kadar az tanındığı çağdaşı Karl Marx ile karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılabilir. Her iki yazar da, gelecekle ilgili tahminlerde bulunmuşlardır. Marx’ın tahminleri neredeyse tümüyle yanlış çıkarken, Bastiat’ınkilerin çoğu doğru çıkmıştır. Buna rağmen Marx herkes tarafından bilinirken, Bastiat’ın adını duyanlar yok denecek kadar azdır (Yayla 2010: 13). En karmaşık iktisat ve onunla bağlantılı hukuk, sosyal düzen, devlet vb. konuları oldukça açık, sade bir dille açıklamaktadır. Yasa yapıcıları, çıkar peşinde koşanları doğrudan eleştirmektedir. Devletin hukuk yoluyla yozlaştığını, meşru bir soygun örgütü olduğunu ileri sürmüştür. Bastiat liberal geleneğin temsilcisidir. Bu geleneğin temel savlarını geliştirdiği gibi çağdaş siyaset felsefecilerinden Robert Nozick’in liberter görüşlerinin öncüsü sayılabilir. Devletin etkinlik alanının daraltılması, birey hakları, özgürlük, mülkiyet dokunulmazlığı, serbest ticaret anlayışı gibi liberalizmin temel kavramlarını savunmuş ve temellendirmiştir. Devletin etkinlik alanının özellikle ekonomik alanın dışına çıkarılması düşüncesi hukukun yozlaşmasını engelleyecektir. Devletten çıkar sağlayan grupların beklentileri bu sayede engellenebilir. Çünkü yasa yapıcılar, yolsuzluğu yasalar ile meşru kılmaktadırlar. İnsan doğasına has olan çalışmadan, en az emek sarf ederek kazanç sağlama arzusu en başta emek vererek kazananlara karşı bir adaletsizliktir. Hukukun temeli hakların korunmasını sağlamak olmalıdır. Hukukun yozlaşması, yasal soygunun önlenmesi isteniyorsa bu ilk adımda bilinçli seçmen ile mümkün gözükmemektedir. İktidardan çıkar beklentisi olmayan kişi, adalet ve güvenlik beklentisini sağlayabilecek bir tercihte bulunursa hukukun yozlaşması ve yasal soygunun önüne geçilebilir.

## Hukukun Yozlaşması ve Adaletsizlik

Bastiat; toplumun, devlet mekanizmasındaki yasa yapıcılar tarafından, yönlendirilmesi, eğitilmesi, istenilen belli bir kalıba sokulması gerektiği fikrine şiddetle karşı çıkar. Toplumun bunlara ihtiyacı olmadığını her şeyi bildiğini iddia eden bu tür

yöneticilerin insanlığı medeniyete, mutluluğa götürmeyeceği gibi diktatörlüğün yolunu açtığını ileri sürer.

Hukukun yozlaşması ve buna bağlı olarak adaletsizliğin baş göstermesi Bastiat için doğrudan devletin, dolayısıyla yöneticilerin uyguladığı yasalardan kaynaklanır. Devletin insanların özel işlerine karışmaması halinde insanların ihtiyaçlarını karşılama anlamında akılcı çözümler bulabileceklerdir. Devlet karşılaşılan problemlere çözüm bulma çabaları hem yeni masraflara hem de sorumluluklara itmektedir. Örneğin eğitim, sağlık, ulaşım, kentleşme vs gibi unsurlar liberal devletin anlayışı gereği ilgi alanı dışında olması gerekir. Fakat genel devlet anlayışı bu alanlarda uygulamaya koyduğu yasalar ile ciddi anlamda nüfus, emek, sermaye hareketlerine yol açmaktadır.

Bastiat’a göre, ülkeyi yöneten insanlar, kendilerinin oluşturduğu yasalar ile ülke geleceğini yozlaşmış bir karanlığa sürüklerler. Yolsuzluk, hırsızlık, gereksiz adam kayırma (nepotizm) üzerine kurulu bir sistemin yaratıcısı olurlar. Menfaat ilişkilerine dayanan bu tür bir yapı uzun vadede ekonomik, sosyal ve kültürel bir çöküşün kaçınılmazlığıdır.

Hukukun yozlaşması devletin ekonomik, sosyal ve kültürel olarak toplumun düzenlemesi sorumluluğunu yüklenen yöneticilerin yasalarıyla ortaya çıkar. Çünkü Bastiat’a göre, hukuk, kolektif gücü hiçbir risk ve sorumluluk yüklenmeden başkalarının kişilik, özgürlük ve mülkiyet haklarını istismar edenlerin eline terk etmiştir. Hukuk, yağmacılığı önleme işlevini, yağmalamaya dönüştürürken, meşru savunma hakkını da savunma suçu haline getirir. Hukuk, kendi özel işlevinin çizdiği çerçevede tutulmak bir yana, temel amacından tamamen ters istikamete saptırılmış hatta kendisini yok etmek için kullanılmıştır. Bu yüzdendir ki hukuk, kendisinden korumasını beklediğimiz adaleti yok etmeye, saygılı olması gereken hakları sınırlamaya, hatta tahrip etmeye yönelmiştir. Hukukun yozlaşmasında iki neden olarak ahmakça bir açgözlülüğü ve sahte bir hayırseverliği gösteren Bastiat’a göre, insanlar başkaları aleyhine zenginleşme ve hayatta kalma eğilimindedir. Sürekli savaşlar, kitlesel göçler, dinsel baskı ve zulümler, köle ticareti, ticari ahlaksızlıklar ve tekeller bu konuda anlamlı örneklerdir. Bu vahim eğilimin kaynağı, insanın sahip olduğu, sürekli olarak

ihtiyaçlarını en az gayret ve zahmetle elde etmeye iten ilkel, evrensel ve bastırılması zor olan içgüdüdür (Bastiat 2010: 21).

Bastiat doğrudan emek hırsızlığına dikkat çekmektedir. Çünkü liberal geleneğe göre insan sahip olduğu yeteneklerine bağlı olarak ihtiyaçlarını gidermelidir. Mülkiyetin kaynağı ve kazanımı ancak bu yolla meşru olur. Ancak, başkalarının emeklerinin ürünü olan malları ele geçirip tüketmek yağma ve soygun sürecinin kaynağıdır.

Liberal geleneğin öncüsü Locke da mülkiyet kazanımı emek süreci olarak gösterir. Locke için emek en yüksek değerdir. Her şeye değer katan ve değer farklılaşması sağlayan o şeye katılan emektir. Şeylerin kendileri değerli değildir, onlara katılan emek onu değerli kılmaktadır. Mülkiyet Locke için geniş anlamıyla bir insanın yaşamı, özgürlüğü ve maddi olarak sahip olduklarıdır. Kişinin, kendi bedeni ve emeği tamamen kendisindedir. Locke için bir şeyin özel mülkiyet olabilmesinin iki koşulu vardır: Bunlardan ilkinde göre, bir insanın doğada verili olan şeye emeğini katarak, ikincisine göre ise, diğer insanlara yeterli ve aynı nitelikte iyi şeylerin kalmasını gözeterek özel mülkiyet elde edilir. Emek eklenmesi ortak mal üzerindeki diğer insanların hakkını dışlamaktadır. Çünkü emek, emekçinin sorgulanamaz mülkiyeti olduğu için, emekçinin emeğini katarak sahip olduğu şey üzerinde hiç kimse hak iddiasında bulunamaz (Locke 2004: 26-27). Locke da çalışmanın üretmenin emek vermenin önemine vurgu yapmakta ancak bu yollarla meşru olarak mülkiyet edileceğine vurgu yapmaktadır.

Bastiat, emek vermeden başka insanların mülkiyetlerinin ele geçirilip tüketilmesine yağmacılık ve soygun olarak nitelemiştir. Bunu önlemek en başta hukukun kullanımına dairdir. Yağmacılık, çalışmaktan, emek vermekten daha ıstırap verici ve tehlikeli kılındığı da durdurulabilir. Bastiat’a göre:

Hukukun temel amacı kolektif gücün soygunu çalışmaya tercih ettiren eğilimi durdurmak için işletilmelidir. Bütün hukuki tedbirler, mülkiyeti korumalı ve yağmayı, soygunu cezalandırmalıdır. Ne var ki kanunlar, bir insan veya insan grubunun eseridir. Hukuk, müeyyidesiz olarak ve güç kullanmaksızın hayata geçirilemeyeceğinden gerekli gücü temin etme görevi de kanunları yapan iradeye bırakılacaktır. İşte bu olgunun insanoğlunun kalbinde ezelden beri var

olan, ihtiyaçlarını en az çabayla karşılama eğilimiyle bir araya gelmesi, hukukun evrensel bozulma sürecinin temel nedenidir. Bu tespitin ışığı altında, adaletsizliği frenleme ve denetleme adına yola çıkan hukuku, kendisinin, sonunda nasıl adaletsizliğin yenilmez silahı haline dönüştüğü anlaşılabilir. Bu gerçekçi teşhis sayesinde, hukukun, kanun yapıcı tarafından nasıl halkın geri kalan kısmının bağımsızlığını farklı derecelerde köleliğe dönüştürdüğünü, özgürlüğü zulüm, mülkiyeti ise yağmayla yok ettiği anlaşılır. Sözü edilen tahribat, kanun yapıcının menfaatine olup, elinde bulundurduğu güçle orantılı olarak yapılmaktadır (Bastiat 2010: 22).

Hukuku toplum adına kullanacak ve herkesin hukuka tabi olmasını sağlayacak tek kurum devlettir. Pozitif hukuk, devlet yönetiminde gerçek kimliğine kavuşur. Hukukun yozlaşması, kötüye kullanımı devletin bazı gruplara çıkar sağlama aracı haline dönüşmesidir. Devletin bu uygulaması insanlar arasında gerginliklere yol açar. Halkın hukuka duyduğu güven ve sadakat ortadan kalkar ve bu durum toplumda kaosa neden olur. Özellikle ekonomik çıkarların zedelendiği uygulamalar temel nedendir. Devlet mevcut hukuki uygulamalarla bazı grupların gelirlerini azaltmakta başka gruplara aktarmaktadır. Belli bir meslek grubuna mali destek kararı almak, belli bir grubun vergi oranlarını arttırmak ya da azaltmak, ihalelerin belli kişi ya da gruplara vermek hukukun devlet eliyle yozlaşmasının örnekleri olarak sayılabilir. Yağmalama, hukuk ile gerçekleşmekte, soygun düzeni yasal bir hale dönüşmüştür. Bu aşamadan sonra hukuk aracılığıyla mağdur olduklarını düşünen gruplar devlet yönetimde yer edinmenin yollarını arayacaklardır. Bunlar bir şekilde yasal yağmanın kurbanlarıdır.

Yasal yağma ya da hukukun yozlaşması çerçevesinde, adalet, her insanın sivil hak uyarınca sahip olduğu şeyi, elinde tutmasına yönelik istikrarlı bir ruh halidir. Adaletsizlik, doğru dürüst bir yasa uyarınca herhangi birine ait olan şeyin, sözde bir hak görünümü altında, onun elinden alınmasıdır. Adalet ve adaletsizliğe aynı zamanda eşitlik ve eşitsizlik de denir (Spinoza 2012: 237).

Bastiat'a göre, insanların kendilerini mağdur eden adaletsizliklere karşı isyan etmesini anlamak güç değildir. Bu yüzden soygun düzeni, kanunla kanun yapan lehine organize edildiği için, soyulan sınıflar da, ister barışçı ister devrimci yöntemlerle olsun kanun yapanlar arasına katılmaya çalıştıkları görülür. Bilinçlenme derecelerine göre, soyulan sınıfların, siyasi gücü elde edebilmek için birbirlerinden tamamen farklı iki

amaca yönelebileceği düşünülür: Ya yasal soygunu durdurmak ya da ona ortak olmak. Yasal soygun kurbanı yığınların ikinciyi tercih etmeleri halinde artık yasal soygun, adaletsizlik ve yozlaşma döngüsel bir hal alır (Bastiat 2010: 23).

### **Hukuk ve Liberal Devlet Anlayışı**

Liberal düşünceye göre, her insan tanrı vergisi olduğu kabul edilen akıl sahibi olarak dünyaya gelir. Bu yeti insanlara eylemelerini belirleme (seçme) özgürlüğü verdiği gibi, ahlaki bir sorumluluk sahibi olma yükümlülüğünü de beraberinde getirir. Bastiat için de, hayat tanrının bir armağanıdır. Bu armağana duyulması gereken sorumluluk, onu korumak, geliştirmek ve mükemmelleştirmektir. Sahip olunan yeteneklerle doğal kaynakları işe yarar hale getirilmelidir. İnsanı insan yapan temel unsurlar, hayat, özgürlük ve mülkiyettir. Politik liderler, ne kadar zeki ve becerikli olurlarsa olsunlar, tanrının bu üç armağanı, insan yapısı yasalardan önce gelir ve yasalar üstündedir. Güç kullanarak da olsa, insanın kişiliğini, özgürlüğünü ve mülkiyet hakkını kullanma hakkına sahiptir. Bunlar herkes için geçerli olduğu için kolektif haklardır ve bu hakların meşruiyeti bireysel haklara dayanır (Bastiat 2010: 17-18). Bireysel hakların korunması için oluşturulan kolektif haklar en başta bireyin ve aynı zamanda kolektif hakların karşılıklı olarak aşılması ve güç kullanımı anlamına gelmemesi gerekir. Her iki durumda da hakların kötüye kullanılmasının önüne geçilmelidir. Bastiat için hukuk, bireyin meşru savunma hakkının kolektif organizasyonudur. Hukuk, ortak bir gücü, bireysel güçlerin yerine geçirme organizasyonudur. Söz konusu ortak gücün amacı, sadece bireysel güçlerle yapılması hak olan doğal ve meşru eylemlerle sınırlanmıştır. Bunlar; kişilik, özgürlük ve mülkiyet haklarını korumak ve adaletin herkesin üzerinde hükmedici olmasıdır (Bastiat 2010: 19).

Toplumsal yaşamda hakların hukuk yoluyla güvence altına alındığında, politik biçimi ne olursa olsun, kabul edilebilecek, en basit, sınırlı, zulmetmeyen, adil ve dayanıklı bir hükümet varlığı söz konusudur. Bu tanımlama liberal geleneğin minimal devlet anlayışına karşılık gelir. Bu devlet anlayışında olan Bastiat, hukuk sayesinde

kişiliğine saygı gösterilen bir kişinin başkalarına da saygı göstereceğini, emeğini istediği gibi kullanabileceğini, emeğinin ürünlerine karşı haksız bir saldırıya maruz kalmayacağını belirtir. Buna uygun hukuk düzenlemesi içindeki bir yönetime de kimsenin karşı çıkmayacağını vurgular (Bastiat 2010: 19). Yine liberal geleneğin sınırlı devlet anlayışı gereği, hukuk düzenini sağlayan bu devlet ancak güvenlik hizmeti sunarak kendini hissettirmelidir.

Devletin sınırlı olması anlayışı liberal düşüncenin en önemli isimlerinden Locke için de geçerlidir. Locke için doğa durumundaki birinci eksiklik; bir ölçü olacak, kurulmuş, tanınmış ve genel onaylamayla geçerlik kazanmış bir yasa eksikliği vardır. İkinci olarak, kurulu yasaya uygun olarak bütün uyumsuzluklar konusunda karar verme yetkisiyle donanmış tarafsız bir yargıcın eksikliği vardır. Üçüncüsü ise, haklı olduğunda, yaptırımı destekleme, yaptırımı doğru bir şekilde uygulama erkinin/ iktidarının olmayışıdır (Locke 2004: 124-125). Doğal durumdaki bu eksikliklerden çıkabilecek sıkıntılı ve güvensiz durumdan kaçınmak için kendi rızalarıyla insanlar toplum haline gelirler. Sivil topluma geçişte insanların devrettikleri doğal hak ve özgürlüklerin yasamayla kısıtlanması söz konusu olamaz. Bunların güvenceye alınması amacıyla sivil toplum haline gelirler. Devletin amacı bu hakları korumaktır. Doğal durumunda, başkasının yaşamı, özgürlüğü ya da serveti üzerinde keyfi iktidara sahip olunamadığından ve doğa yasası insana sadece kendisini ve diğer insanları koruyacak kadar iktidar verdiğiinden, yasama iktidarını verebileceği sadece devletin iktidarındır. Bu yüzden yasama bundan fazla iktidara sahip olamaz (Locke 2004: 135). Devletin neyi nereye kadar yapabileceği ona devredilen hakların korunması ile sınırlıdır. Çünkü kendi canını ve mülklerinin korunması ve aynı zamanda doğa durumunda sahip olduğu cezalandırma, karşı koyma haklarını devreder (Locke 2004: 129-130).

Çağdaş siyaset felsefecisi Robert Nozick de liberter anlayış gereği sınırlı devlet, birey hakları ve dağıtımcı adalet karşı olma üzerine yoğunlaşır. Nozick'e göre, bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin ya da hiçbir grubun onlara müdahale edemeyeceği haklar vardır. Bu haklar öylesine güçlü ve kapsamlıdır ki devletin veya memurlarının neyi yapabilecekleri sorusunu gündeme getirir (Nozick 2000:21).

Nozick’in liberter anlayışına göre, devlet sahip olduğu zorlama vasıtalarını bazı insanların diğerlerine yardım etmesini sağlamak ya da onların kendi iyiliği veya korunması için faaliyetlerini yasaklayarak kullanamaz. Devletin, güç kullanımını ve bölgesindeki herkesi koruma ile ilgili tekel olma özelliğini muhafaza etmek için bireysel hakları ihlal etmek zorunda olduğuna ve bu nedenle ötsel olarak ahlak dışı olduğuna dair anarşist sava karşı, herhangi birinin haklarını ihlal etmeyen bir süreçle anarşiden bir devlet çıkacağını ileri sürer. O’nun için bu minimal devlettir. Nozick’in minimal devlet anlayışında, meşru kabul edilecek görevler genel güvenliği sağlamak, adaleti tesisi etmek (mahkemeler) ve askeri hizmetlerdir.

Humboldt ise, devletin varlık sebebini insanın kendine ait sınırları aşma eğiliminden kaynaklanan kötülüğü ve başkalarının haklarına yapılan haksız tecavüzlerin ortaya çıkardığı ihtilafların bertaraf etmek olarak değerlendirir. Bu nedenle de bir üstün gücün varlığı zorunludur. İnsanları çatışmalardan uzak tutacak onları itaate mecbur edecek başka bir şey yoktur. O halde güvenlik olmaksızın özgürlükte yoktur. Güvenlik insanın kendisi için ve yardım almadan kendi çabalarıyla elde edemeyeceği tek şeydir. Humboldt için devletin görevi sınırlı olmalıdır. Devlet, bireylerin mutluluğu konusunda her türlü ilgiden kaçınmalı ve bireylerin karşılıklı güvenliği ile kendisinin dış düşmanlara karşı korunmasında gerekli olandan bir adım daha ileri gitmemelidir. Bu amaçların dışında başka hiçbir neden göstermeden özgürlük üzerine sınırlamalar koymamalıdır (Humboldt 2004: 117-119). Humboldt için devlet, savaş zamanı komutan, barış zamanı ise yargıç olup anlaşmazlıkları çözmekle yükümlüdür.

Liberterlerin temel düşüncesi Lockecu olarak tanımlanır. Onlarda Locke gibi hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarını dokunulmaz olarak kabul ederler. Bu özel alanında devlet karşısında korunmasını isterler. Çünkü liberter düşünceye göre, özgürlüğün en büyük ihlal edicisi tarih boyunca hep devlet olmuştur. Bu düşünce akımını anarşizmden ayıran nokta, mümkün olan en küçük ölçüğe indirgenmiş de olsa, devletin varlığını genellikle meşru ve gerekli görmesidir (Barry 1989: 217-219).

Liberal geleneğin devletin varlığına dair genel bir kabul içinde olduğu görülür. Fakat bu müdahale alanı oldukça sınırlandırılmış olan ve temel var olma dayanağı

olarak da güvenlik hizmetini sağlama olarak gösterilir. Çünkü insanın tek başına kendi güvenliğini sağlayamama gibi bir yetersizliği mevcuttur. Diğer yandan hukuki süreç çerçevesinde devredilen hakların koruyucusu ve ihtilaflar durumunda da adalet sağlayıcı devlettir. Liberal geleneğin devlete dair temel kabulü ise güvenlik ve adalet ihtiyacıdır. Ayrıca liberal gelenek, devletin ekonomik faaliyet alanına müdahil olmamasını ister.

### **Yasal Soygun ve Liberal bakış**

Bastiat, yasa yapıcıları, örgütçüleri, önderleri, halk liderlerinin kendilerini insanlığın üzerinde gördüklerini, onları organize etme, koruma ve yönetme konusunda meslek sahibi olarak gördüklerin söyler. Yasa yapıcıyı hükümet ya da devlet olarak değerlendirdiğimizde liberal geleneğin “sınırlı devlet” anlayışına göre yönetim sergileyen ve yasalar yapan bir yönetimin adil ve meşru, tersi durumda ise hukuksal yozlaşma dolayısıyla adaletsizlik olarak değerlendirir. Hukukun yozlaşmasını sağlayan yasa yapıcıların; devleti yönetme hırsları, toplumcu projeleri, merkezileştirici eğilimleri, gümrük tarifeleri, banka tekelleri, kısıtlayıcı müdahaleleri, vergi yoluyla eşitlik sağlama düşünceleri adaletsizliğin ve yozlaşmanın yolunu açar. Hukukun yozlaşması ile birlikte devletin güvenlik fonksiyonu da bozulma sürecine girer, hukuk, kendi asli amacının tam aksi bir istikamete yöneltilerek her türlü hırs ve açgözlülüğün silahı haline dönüştürülür. Sonunda, suçu denetim altına alarak azaltması beklenen hukukun kendisi, cezalandırılması gereken kötülüklerin kaynağı haline gelir (Bastiat 2010: 78). Kanun yapıcının, kişiler üzerinde ve mülkiyet üzerinde hakkı yoktur. Çünkü şahıs ve mülkiyet kanun yapıcıdan önce vardır. Kanun yapıcının görevi sadece onların güvenliğini sağlamaktır. Hukukun; bilincimize, fikirlerimize, ticaretimize, yeteneklerimize karışmak ve düzenlemek gibi bir fonksiyonu yoktur. Hukukun görevi, bu hakların özgürce kullanımını sağlamak ve herhangi bir kişinin, başka kişilerin bu hakları özgürce kullanımına müdahale etmesini engellemektir (Bastiat 2010: 71). Bunların dışına çıkıldığında hukuk yozlaşmıştır.



Kişilerin mülkiyetlerine dair yasa yapıcının yetkilerine Locke da sınırlama getirmektedir:

Hükümet hangi ellere verilmiş olursa olsun, insanların mülkiyete sahip olabilmesi ve mülkiyetlerini koruyabilmesi koşulu ve amacıyla verilmiştir. Prens ya da senato, özneler arasında birinin diğerine karşı mülkiyetlerini düzenlemek için yasalar yapabilme iktidarına rağmen, hiçbir zaman öznelerin mülkiyetinin tümünü ya da bir bölümünü, onların onayı olmaksızın kendilerine alma iktidarına sahip değildir. Çünkü, bu gerçekte, insanları mülkiyetsiz bırakmak anlamına gelir Kişinin rızası olmadan bir başkası bu mülkü isteyemez ve alamaz (Locke 2004: 118).

Locke’a göre, meşru bir iktidarın hüküm sürdüğü yerde insanların kendi kazançlarına sahip olabildiğini fakat despotik iktidarların, yönetimleri altındaki insanlara mülkiyet hakkı tanımamaktadır. Gerçek siyasal iktidar (yasama) kişilerin yaşamını, özgürlüğünü ve mülkiyetini yasalarla güvence altına almalıdır. Bu güvence iktidar tarafından sağlanamadığı zaman siyasal toplumun üyelerinin itaat yükümlülüğü de kalmamaktadır (Locke 2004: 147-148).

Rand, insanların çoğunlukla yaşam ve özgürlük hakkını savunduğunu mülkiyet hakkına önem vermediklerini söyler. Oysa mülkiyet hakkı da diğer iki hak gibi temel haktır. Mülkiyet hakkından yoksun olmak demek, yaşamak için gerekli olan aletlerden yoksun olmak demektir. İnsanoğlu hayatını kendi çabalarına dayalı olarak devam ettirebileceğinden, kendi emeğinin ürününe sahip olma hakkı olmayan insan, emeğinin ürünleri başkaları tarafından gasp edilen insandır. Bir anlamda köledir (Rand 1964: 110). Haklar teorisi, refahın vergilerle yeniden dağıtımı dahil bazılarının diğerine yardım etmesini talep eden herhangi bir yasayı onaylamaz. Zenginlerin daha az şanslılara sağlık, barınma ve eğitim konularında destek olması arzulansa bu tür bir yardım bireylerin sorumluluğuna bırakılmalı, devlet tarafından yasaların konusu yapılmamalıdır. Liberteryenlere göre yeniden dağıtımcı vergiler zorlayıcıdır hatta hırsızlıktır. Devletin zengin vergi mükelleflerini fakirler için sosyal programları desteklemeye mecbur etme hakkı, zenginden para çalıp fakire veren merhametli bir hırsızdan farklı değildir (Sandel 2013: 80). Bazı insanlar ekonomik eşitsizliğin adaletsizlik olduğuna inanırlar. Fakirlere yardım etmek için zenginlerin

vergilendirilmesi taraftarıdır. Bazı insanlar da bu düşünceye muhaliftir. Onlara göre ekonomik eşitsizlik, zor ve dolandırıcılıkla çıkmadığı sürece ve serbest piyasa da insanların yaptıkları tercihlerle oluştuğu müddetçe, adaletsiz bir durum olarak değerlendirilemez (Sandel 2013: 78).

Liberal düşünürlerinde vurguladığı gibi yasal soygun mekanizmasının önlenmesi için ilk başta yapılması gereken devletin müdahale alanının sınırlanması gerekmektedir. Çünkü bireylerin emek vererek kazandıklarını yasa gücüyle hak etmeyenlere veren devlettir. Bu nedenle “sınırlı devlet” anlayışını savunurlar. Devletin etkinlik alanı özellikle ekonomik alanın dışında tutulmalıdır. Çünkü insanlar adaletsizliği ve yozlaşmayı emeklerinin bir kısmının devlet eliyle (yasa gücüyle) çalışmayan, üretmeyen, kolay kazanmayı tercih eden kişilere verildiğinde fark ederler. Fakat çoğu zaman bu soyguna boyun eğmek zorunda bırakılırlar.

Bastiat’ın içinde bulunduğu liberal gelenek temelde refah devleti uygulamalarına karşıdır. Bastiat gibi Vural’da hukuk yoluyla bazı insanların gelirinin ya da haklarının yasa yoluyla başkalarına aktarımını hem politik hem de kavramsal açıdan açıklar: Vural’a göre, iktisatçılar, bu güne kadar refah devletinin görevlerinin ne olduğuna dair bir açıklık kazandırıp ortaya koyamamışlardır. Fakat günlük yaşamda, politikacılar ve devlet adamları refah devletinin işlevini belirleyip uygulamaya koymuşlardır. Gelecek seçimleri kazanmak, siyasi iktidarı ele geçirmek için giriştikleri rekabet, siyasi partileri her zaman seçim kampanyalarında seçmenlere yeni ekonomik haklar ve “vaad yarışı”, ekonomik hakların hem sayısını ve hem de kapsamını genişlettiği görülür. Ekonomik hakların varlığı ve artış eğilimi ise, devletin ekonomiye müdahalesini kaçınılmaz kıldığı gibi devamlı artmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda, kişilerin ekonomik özgürlüğü azalırken, birçok ekonomik sorunda ortaya çıkmaktadır. “Ekonomik özgürlük”, kişinin devletten veya diğer kişilerden gelecek bir zorlama olmaksızın tercih ettiği şekilde ekonomik yaşama katılabilmesini ifade eder. Bu anlamda ekonomik özgürlük, devlet müdahalesinin en aza indirilmiş serbest piyasa ekonomisinde geçerlidir. Buna karşılık, “ekonomik hak”, yasalarla veya kurumsal düzenlemelerle

yaratılır ve vatandaşları siyasi iktidardan bazı yasal beklentilere yöneltir. Ayrıca, devleti de bu yasal beklentileri gerçekleştirmekle görevli kılar (Vural 2001: 126-127).

Günümüz gelişmiş demokrasilerinde devletten ekonomik hakları genişletmek ve bunların derecesini arttırmak üzere çeşitli gruplar ortaya çıkmıştır.. Bunlarda “çıkar” ya da “rant” amaçlı gruplardır. Öte yandan devlet, ekonomik hakları gerçekleştirmek için, “vergileme gücü”nü kullanmakta ve bu güçle, geçimini sağlamayı başarmış kişilerden aldığı satın alma gücünü, az sayıda gerçekten yardıma muhtaç insana ve çok sayıda devlet yardımı ile geçinmeyi, lobicilik veya rüşvet gibi yöntemlerle başarabilen kimselere aktarmaktadır. Çok sayıdaki bu ikinci grup kişilerin davranışına “rant kollamak “ adı verilir. Rant kollamak, transfer geliri elde etmek için çaba göstermek diye tanımlanır. Bunu başarmanın en iyi yolu da yeni ekonomik haklar elde etmektir (akt. Vural 2001: 128).

## **Sonuç**

Frederic Bastiat liberal geleneğin kurucusu olarak kabul edilen Locke’un ardılı, liberter anlayışında temsilcisi Nozick’in önceleyicisi sayılır. Bastiat, liberal düşüncenin temel unsurlarından sayılan devletin etkinlik alanını daraltılması (sınırlı devlet) anlayışına dikkat çekmektedir. Bunun temel nedeni ise, bireyin temel hakları olan yaşam, özgürlük ve mülkiyetin korunması görevlendirilen devletin, bu haklara müdahale ediyor olmasıdır. Devlet yasa yapma gücü nedeniyle, bazı kişilerden vergi yoluyla kazançlarının bir kısmını alıp başkalarına sosyal yardım veya ekonomik hak olarak vermektedir. Bu hukuk üzerinden meşruluk kazanmasına rağmen, Bastiat tarafından hukukun yozlaşması aynı zamanda hırsızlığın meşru hale gelmesidir.

Hukukun yozlaşması, adaletsizliğin baş göstermesidir. Bastiat’a göre, ülkeyi yöneten insanlar özellikle refah devleti anlayışı doğrultusunda kendilerinin oluşturduğu yasalar ile ülke geleceğini karanlığa sürüklerler. Yolsuzluk, hırsızlık, rant kollama, adam kayırma (nepotizm) üzerine kurulu bir sistem yaratırlar. Menfaat ilişkilerine dayanan böyle bir sistem uzun vadede ekonomik, sosyal ve kültürel bir çöküşün yolunu

açar. Devletin görev alanı, genel güvenliğin ve adaletin sağlanması ile sınırlandırılmalı, özellikle ekonomik alanda faaliyet göstermemelidir. Çalışmayan, tembel kişilerin başkalarının emeğini sömürmesi devlet aracılığıyla meşru hale geliyorsa bu önlenmelidir. Çünkü bu hukukun yozlaşmasıdır. Hukuk hakların korunması için vardır. Hakların korunması, haklı ve haksızın belirlenmesidir. Bu devletin yasaları ile sağlanır. Fakat refah devleti (sosyal devlet) uygulamaları hukukun işletilmesi çerçevesinde yetersiz kalmaktadır. Yeniden dağıtım uygulamaları adaletsizliğe yol açmaktadır. Emek hırsızlığı bunun temel nedenidir. Çalışanın emeğini, ekonomik gücünü vergi yoluyla alarak çalışmaya vermek hukukun yozlaşması, yasal soygundan başka bir şey değildir. Bu nedenle, liberalizmin savunduğu devletin sınırlandırılması anlayışına bağlı olarak ekonomik alanın dışına çıkarılması gerekmektedir. Bu sayede, devletten çıkar sağlayan gruplar zamanla yok olacak ve adil bir toplum yaşamı tesis edilmiş olacaktır.

### KAYNAKÇA

- BARRY, Norman (1989). *An Introduction to Modern Political Theory*, London: McMillan.
- BASTIAT, Frederic (2010). *Hukuk*, çev. Y. Arsan ve A. Yayla, Ankara: Liberte Yayınları.
- HUMBOLDT, Wilhelm Von (2004). *Devlet Faaliyetinin Sınırları*, çev. B. Seçilmişoğlu, Ankara: Liberte Yayınları.
- LOCKE, John (2004). *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. F. Bakırcı, Ankara: Babil Yayınları.
- NOZICK, Robert (2000). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. A. Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- RAND, Ayn (1964). *The Virtue of Selfishness*, New York: New American Library.
- SANDEL, Micheal (2013). *Adalet*, çev. M. Kocaoğlu, Ankara: Bigbang Yayınları.
- SPINOZA, Barunch (2012). *Teolojik Politik İnceleme*, çev. C. B. Akal, Ankara: Dost Yayınları.
- VURAL, Savaş (2001). “Adalet Kavramı”, *Ekonomik Haklar, Refah Devleti ve Adalet Üstüne Bazı Düşünceler*, ed. A. Güriz, ss. 125-136, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- YAYLA, Atilla (2010). “Takdim”, *Frederic Bastiat – Hukuk*, çev. Y. Arsan ve A. Yayla, ss. 13-15, Ankara: Liberte Yayınları.

Makale Geliş | Received: 10.01.2018  
Makale Kabul | Accepted: 07.02.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418526

**Ozan AŞIK**

Dr. | Dr  
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bursa-Türkiye  
Uludağ University, Faculty of Arts & Science, Department of Sociology, Bursa-Turkey  
ORCID: 0000-0002-5588-2376  
m.ozan.asik@gmail.com

## **On Philip Abrams and a Multi-Faceted “Historical Event”: The Urabi Movement (1879-1882) in Egypt**

### **Abstract**

This article explores the Urabi Revolt (1879-1882) in Egypt as a unique historical event from Philip Abrams’ theoretical perspective. Abrams argues that the extent of the complexity and uniqueness of a historical event can be assessed based on the conjunction of various elements and aspects the event embodies. The Urabi movement represents a “puzzle of the complex factors”, to use Abrams’ terminology, which impacts a large-scale social transformation – the transition of Egypt from a Middle Eastern monarchy to a modern nation-state. Departing from this point of view, in the article, I argue that the Urabi movement was a convergence of a range of loosely related developments over the course of a historical event. Hence the question here is not about choosing a single development among a variety of them and focusing on it to explain the whole process, but about capturing how each development shaped the course and character of the event and to what degree.

**Keywords:** Egypt, Historical Sociology, Historical Event, Philip Abrams, Urabi Revolt.

## **Philip Abrams ve Çok Yönlü Bir “Tarihsel Olay” Üzerine: Mısır’daki Urabi Hareketi (1879-1882)**

### **Öz**

Bu makale, Philip Abrams’ın teorik perspektifinden Mısır’daki Urabi İsyanı’nı (1879-1882) özgün bir tarihsel olay olarak incelemektedir. Abrams tarihsel bir olayın özgünlüğünün ve karmaşıklığının boyutunun o olayın temsil ettiği çeşitli öge ve özelliklerinin bileşimi üzerinden değerlendirilebileceğini tartışmaktadır. Abrams’ın terminolojisini kullanacak olursak, Urabi Hareketi büyük çaplı bir toplumsal dönüşümü – Mısır’ın bir Orta Doğu monarşisinden modern ulus-devlete geçişi – etkileyen karmaşık faktörlerden oluşan bir bulmaca şeklinde ortaya çıkar. Bu bakış açısından hareketle, bu makalede Urabi Hareketi’nin tarihsel bir olay sürecinde bir araya gelen birbiriyle ilintili farklı gelişmelerin bir bütünü olduğunu tartışmaktayım. Dolayısıyla buradaki mevzu, bütün bir süreci açıklamada bir çok gelişme arasından tek bir tarihsel gelişmeyi seçip ona odaklanmak değil, her bir gelişmenin olayın karakteri ve sürecini nasıl ve ne derece şekillendirdiğini kavramaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Mısır, Tarihsel Sosyoloji, Tarihsel Olay, Philip Abrams, Urabi İsyanı.

## **Introduction**

The Urabi revolt is a unique and complex historical event in the modern history of Egypt. Philip Abrams argues that the extent of the complexity and uniqueness of an event can be assessed based on the conjunction of various elements and aspects the historical event embodies (Abrams 1982: 197). This embodiment refers to a general social process (Abrams 1982: 210). This article explores the Urabi revolt (1879-1882) as such a unique, historical event that embodies multiple political, economic and cultural aspects of the Egyptian modernization in the late nineteenth century. By discussing this event, the main aim of the article is to investigate the re-construction of a social event by different and competing historical approaches.

The Urabi revolt was a popular protest movement led by Colonel Ahmed Urabi against the European intervention, as well as the Turco-Circassian elite in the Egyptian army. Its slogan was "Egypt for the Egyptians". The uprising triggered a series of political and military events, which ended with the death or exile of many of its leaders, and resulted in the colonial occupation of Egypt by British forces in 1882. The origin of the revolt lays years earlier in the policies of the Khedive Ismail (1863–79), the ruler of Egypt at the time. By 1877, the Khedive Ismail was bankrupt due to bad investments, military expeditions to the Sudan, and lavish spending on a number of projects. He met the financial crisis by allowing France and Great Britain to set up a dual financial control over Egypt's state revenues. Moreover, the Khedive Ismail at the expense of local, Egyptian officers favored the officers of Turkish origin. That is why Ahmed Urabi whose promotion was stalled due to his local background led a protest against the Khedive within the army rank and file. His movement was backed by Egyptians in the army, civil service and business world, so the Khedive Tawfiq (the successor of the Khedive Ismail) had to accept their request of the purge of Turkish elements from the officers' corps and the formation of a new government including the Urabi's supporters; and he nominated Urabi to the position of the Ministry of War.

In the meantime, the new political situation stirred the public opinion in the Egyptian society against Europeans. In June 1882 riots broke out in Alexandria and

many foreign nationals and businesses were attacked. These events prompted the British and French to intervene militarily. The British bombarded Alexandria and sent a military ground force to eliminate the Urabists. In September 1882, Urabi and his forces were defeated in the battle of al-Tal al-Kabir. Urabi was exiled to Ceylon (today's Sri Lanka). The British then set out to conquer the entire country, thus beginning the formal era of the British occupation, which lasted in various shapes and forms until 1956.

In his book *Historical Sociology* (1982), Philip Abrams theorizes the ways in which both historians and sociologists can unravel the puzzle of the complex factors that impact large-scale social transformation, and grasp the role of the individual in it. In these efforts, it is important to assume a convergence of a range of loosely related developments over the course of a historical event rather than choosing one development or dynamic to explain the whole process (Abrams 1980: 3). Furthermore, for Abrams, a historian, as well as a sociologist, should be concerned with the issue of meaning, grasp the mentalities of the past, and explore the cultural world of ordinary people in order to explain a historical event rather than the detailed narratives and biographies of statesmen (Abrams 1980). In this exploration, the recognition and theoretical formulation of human agency is crucial to understand a historical event.

By the measure of detail and specificity, the Urabi revolt is "a historical event" in Abrams' terms, but we also need to be able to explain its significance as a marker of transition (Abrams 1982: 195). "The idea of a course is arrived at only by way of the idea of events", Abrams wrote (Abrams 1982: 190). In Egypt, was there anarchy or an organized political mass movement between 1879-1881? To what extent did Urabi shape the direction and course of the event? Was the Urabi movement the result of a class struggle, or was it a movement of national independence? Was it anti-European or anti-colonial? If so, to what extent can we consider it a nationalist uprising?

To answer those questions, various historical approaches interpreted the Urabi revolt in different ways. In the remainder of the article, I will talk about the cultural, political, ideological and economic determinants of the Urabi revolt. And I will discuss different historical schools and approaches that interpreted the event by prioritizing one



determinant over the others, and offered contradictory answers to the following question: how did each determinant shape the course of the event?

### **Official Historiographies**

After the liberation of Egypt from the British colonial rule and its foundation as an independent country in 1956, the Urabi movement came to be regarded as an anti-colonialist and nationalist "glorious" struggle in the official history of Egypt. Today, the official and nationalist historiography of Egypt exalts Ahmad Urabi as the hero of the Egyptian nation.

Among Western historians, especially the British, however, there was a traditional view that the 'Urabi revolution was nothing more than a "revolt" or "insurrection" and definitely not a social revolution. They believed there was anarchy, in the Egyptian society, led by Ahmad Urabi, which later turned out to be a military coup. Cole argues about the distortion of the historical narration of the Urabi movement by the British. Considering the movement as a far-reaching social change, he claims that British statesmen and historians were incorrect "not only in terms of factual detail but also in the very conception of the nature of social change in Egypt" (1999: 16). Hopkins writes that "the riots were less serious than has long been supposed, and they were probably spontaneous" (1986: 375). However, the British informants living in Egypt denounced the new government founded after the revolt as military despotism and the riot in Alexandria as a massacre and expulsion of all the Christians and Europeans, and exaggerated the situation as "the *reign of blank Barbarism* [emphasis original]" (Schölch 1976: 781; Galbraith & al-Sayyid Marsot 1978: 488).

On the one hand, there is a strong argument that the dispatch of the British warships to Alexandria's harbor, not the newly established government led by Urabi, provoked the riots (Cole 1989: 128; Galbraith & al-Sayyid Marsot 1978: 484). On the other hand, Egyptian demands in running their own country does not mean that there was anarchy or disorder at that time (Hopkins 1986: 376). The negative ideas coming

from the British officials or scholars were hasty and biased assumptions which reflect Euro-centrism, British colonial interests and inability to understand the Middle Eastern societies (Cole 1999: 16-17; Galbraith & al-Sayyid Marsot 1978: 482; Farnie 1969: 288).

All regimes carry out a systematic distortion of history for their nationalist ideologies, political goals and economic interests. As Hobsbawm argues, official historiographies turn history into a raw material for such purposes, but historians must have a responsibility to historical facts, and for criticizing the politico-ideological abuse of history (Hobsbawm 1997: 5-6).

### **To What Extent Did Ahmad Urabi Has a Personal Leadership Effect on the Outbreak of the Revolution?**

Alan Moorehead views Urabi as the leader of the Egyptian nation against the Western invasion (Moorehead 1969: 199-200). Hopkins depicts Urabi as a moderate and honorable reformer, but more reluctant and less charismatic than he has usually been depicted (Hopkins 1986: 375). Vatikiotis defines Urabi as a simple soldier who was ambitious beyond his capabilities, found himself at the head of a military conspiracy against a weak Khedive, misjudged the forces at play... confronted superior powers and lost"; and his failure brought the British occupation to Egypt (Vatikiotis 1992: 155). Jean and Simonne Lacouture write that Colonel Urabi was eloquent, had a certain gift for swaying the mob, a patriotic and democratic fervor, and was serving for a just cause, but the movement for independence desired another, more competent leader (Lacouture & Lacouture 1958: 70). For the representatives of the British government, Colvin and Milner, Urabi was neither a nationalist representative of popular feeling, nor a successful reformist (Hopkins 1986: 368). He was an unrepresentative mutineer (Hopkins 1986: 368). Furthermore, the British, at that time, depicted him as a tyrant who oppressed the native Egyptians and massacred the Christians (Hopkins 1986: 384).

In the 1890s, orthodox history dealt primarily with politics and the foreign policies of nation-states. It concentrated on great men. The history of culture or economic history was left obscure so this selection was both narrow and politically biased. Barnes criticizes this methodology as a political fetish in historical writings during the late nineteenth and the early twentieth century (Barnes 1972). He argues that the political fetish in historical writing limits history to a study of past politics by focusing on wars, state apparatus and statesmen (Barnes 1972). John Galbraith and Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot criticize the historical approaches that suggest rational explanation for the behaviors of statesmen (Galbraith & Al-Sayyid Marsot 1978: 471). They argue that great decisions might be made on the basis of inadequate or false information, or miscalculations with the consequences, which the decision-makers cannot foresee.

The approach that interprets historical events based on the narrative of political events and statesmen of nation-states reflects Ranke's historical methodology. In Ranke school in the 19<sup>th</sup> century, historical methodology rested on the simplified collection of raw data. Retreating from the social and cultural, history became the narrative of political events and statesmen of nation-states. Political history was regarded more real and serious than social history, which was assumed to study society and culture after politics left out (Burke 1993: 6).

Burke suggests two reasons for the development of such a methodological school in history. First, the method shifted away from the use of earlier histories and chronicles to the use of the official records of governments in archives. British historians, who adopted Ranke's approach, used governmental documents and correspondence between the British government and British officials in Egypt, and they focused on the thoughts, intentions and actions of statesmen, such as Urabi, the Khedive, Gladstone (president of England at the time), Colvin, Seymour and other representatives of the British government. Following a similar model of historiography, historians, such as Alexander Schölch (1976: 778-782) and Vatikiotis (1992: 151), consider the reason of the occupation of Egypt to be the British consular, journalistic and financial representatives

who lived in Egypt, exaggerated the Urabi movement as a threat of the massacre of the Europeans, and conspired to attract the British government in London to intervene into Egypt.

Cole criticizes the focus on elites as primary actors in the study of historical movements (Cole 1989: 109). He argues that the Urabi movement eventuated in a social revolution, which was primarily triggered not by Urabi who played not dominant but a leading role, but by inequality, exploitation and public resentment as a result of European political and economic interference (Cole 1999: 108, 115).

### **Was the Urabi Revolt a Nationalist Movement or the Manifestation of a Shared Desire for Upward Social Mobility?**

The 19<sup>th</sup> century was characterized by the rise of nation-states and nationalistic enthusiasm. The Urabi revolt, certainly, might be buttressed by some nationalist thoughts, or might pave the way for the growth of Egyptian nationalism. Vatikiotis, however, argues that Urabi Revolt broke out not because of the existence of a strong and massive nationalist movement, but because of the dissatisfaction of some high-ranked officers with the army rule in Egypt (Vatikiotis 1992).

Before the Urabi movement, in the second half of the nineteenth century, there had already been a process of Egyptianization (or Arabization) in all the social spheres of the society. Arabic had replaced Turkish as the official language; native Egyptians had become the new class of bureaucrats, educators, technicians, professionals and politicians (Vatikiotis 1992: 125). Political awareness and interests of the educated Egyptians had already emerged. In 1881, there were Egyptian state officials, army officers, landowners and journalists who sought for greater participation in power and opposition to the European financial control. They were, however, neither nationalist (organized or not) nor interested in overthrowing the Khedive.

According to Naguib Mahfouz's *Cairo Trilogy* (2001), however, nationalist enthusiasm seems to have been a powerful common feeling in the turn of the twentieth

century in Egypt. This enthusiasm in the book is likely to be related to a nationalist reconstruction of the Egyptian history. That is, Urabi Revolt, which had not mean anything nationalistic to Egyptians, might turn into a remarkable nationalist event in the imagination of the members of Abdul Jawad's family in *Cairo Trilogy*.

For Mary Rowlatt, Urabi movement was the birth of Egyptian nationalism in the last quarter of the nineteenth century (Rowlatt 1962). For Jean and Simonne Lacouture, it was an attempt to retrieve the nation, so it marks the awakening of national consciousness (Lacouture & Lacouture 1958: 69-72). Most of the works written by Western scholars in the 1960s and the 1970s also views Urabi revolution as a nationalist movement. This is partly because the rise of Arab nationalism and the charismatic leading figure of Gamal Abdul Nasser<sup>1</sup> at the time had impact on these works. They tend to consider the Urabi revolt and the 1952 revolution as identical events aiming to establish an independent Egyptian nation at the expense of the economic and political interests of Europeans.

For John Halstead, the Urabi revolt had a xenophobic character, which was driven by a rising native elite's desire for power (Halstead 1969: 86). Hence, it was neither a nationalist nor a mass movement. The Urabi revolt was rather triggered by the xenophobia of the native elites for the conflict of interests and their defense of interests "against the invasion of an alien (European) elite privileged by the capitulations" (Halstead 1969: 87). This approach contrasts with the idea that the Urabi movement was a mass-driven social revolution.

Cole, however, argues differently. To him, the revolt was led by the urban crowd (merchants, workers, students, the head of porters and quarters, skilled craftsmen, civil servants and professionals) rather than native notables (*ulama*, the heads of local garrisons and the landed notables) (Cole 1989: 108). The riot was, so, the work of an urban crowd that consisted of mainly this new middle class, acting somewhat

---

<sup>1</sup> The second president of Egypt who served in the office from 1956 to 1970. He was the leading figure of the group of high-ranking army officers who overthrew the monarchy in 1952 after a military coup, and established the republican state in Egypt.

spontaneously (Cole 1989: 127). Not the politics of notables, but the politics of crowd, as Cole argues, historians should deal with.

Moorehead also writes that there was a general resentment at the all strata of the Egyptian society:

No one was really content with the situation. The Cairo pashas [native landlords] resented Tewfik's subservience to his European advisers; the *Ulema*, the religious leaders in the mosques, resented the influence of the Christian religion; the Egyptian soldiers resented their Turkish officers their Turkish officers, the slavers [also merchants and workers] resented the Western interference with their business, and the fellaheen were simply miserable (1969: 201).

In a similar vein, Galbraith and al-Sayyid Marsot define the Urabi movement as a revolution in which military and civilians came together and united in their anger as natives of the country in order to fight for "self-government under a constitution" (Galbraith & al-Sayyid Marsot 1978: 544).

To capture the historical course of the event with its causes and leading actors, historians may need a sociological perspective to be able to see the broader picture. Abrams argues:

[t]he historian uses a rhetoric of close presentation (seeking to persuade in terms of a dense texture of detail) while the sociologist uses a rhetoric of perspective (seeking to persuade in terms of the elegant patterning of connections seen from a distance) (Abrams 1982: 194).

Only from a broader sociological perspective, he argues that we can understand the historical and cultural context, which structures social action by organizing and signifying it (Abrams 1982:191). Many other contemporary historians, such as James Gelvin (2011) and William Cleveland (2009), also suggest that the idea of the heavy influence of nationalism over masses does not fit the historical and cultural context of the Egyptian society in the late nineteenth century. In addition, not only indigenous elites, but also middle and lower class people participated in the revolution.

Behind the general resentment in Egyptian society, there were different reasons for people belonging to the different social strata of the society to join the revolt. The

revolution manifested itself in a multitude of various movements driven by landlords (they resented the Khedive's tax policies biased for Turco-Circassian elite), peasants (impoverished and oppressed by high taxes and heavy conscription), the intelligentsia (anti-Europeanist secular intellectuals, journalists and *ulama*), army (opposing the Turkish military elite), merchants and craftsmen (impoverished because of the capitalist transformation and privileged European competitors in the country) (Cole 1999: 20).

Intermediate strata (native landowners, army and *ulama*) were searching for the means of political self-expression, and they not only encountered Turco-Circassian elite, "but also found the Europeans blocking them at every turn" (Cole 1989: 118). So, the intermediate strata of native Egyptians, especially the army, allied with the urban crowd in anti-European Urabi revolt. Native Egyptian elites took these protests as an opportunity to put pressure on the Khedive Ismail in order to move him towards constitutionalism and parliamentary rule, and also supported him to encounter the direct European representation in the state administration. Although the Khedive succeeded in that to some degree, he was deposed by European powers, and his son Tewfik was installed as the Khedive in 1879.

Peter Gran argues that during the 1970s, Muhammad Anis and Abd al-Khaliq Lashin developed a materialist historical approach that interprets the Urabi movement as an expression of class interests of Egyptian notables, claiming that Ahmad Urabi was motivated by class interest (Gran 1978: 371). At the time, there were over 1,300 foreign officials who had exorbitant salaries, and the masses supporting Urabi demanded "the dismissal of European employees in the Egyptian government who were earning high salaries" (Galbraith & al-Sayyid Marsot 1978: 474). In the Urabi movement, xenophobia, class conflict and Christian-Muslim conflict intertwined with each other (Cole 1989: 132).

### **Was the Urabi Revolt an Anti-Christian Islamic uprising?**

Anti-European agitation among intellectuals, journalists and the military polarized the urban crowd. And this polarization turned into a Euro-Muslim conflict in the 1870s in Egypt. In this conflict, the urban crowd "adopted a rhetoric of defending Muslim honor against Christian encroachments" (Cole 1989: 112-114; 127-128). During the riots in Alexandria where a large European population was living, agitators ran through the streets calling out, "Muslims, kill the Christians". It was reported that thousands of Egyptian partook in the riot with firearms and sticks. By the end of the day, about fifty Europeans (and European protégés) and Egyptians in similar numbers died, and about thirty-six Europeans, thirty-five Egyptians and two Turks wounded. Shops owned by Europeans were looted and European houses were set on fire (Moorehead 1969: 203; Cole 1989: 122). While politicians in Paris and London began to talk of a dangerous Pan-Islamic conspiracy, it seemed that, in Cairo, Egyptians felt "encircled by a Pan-Christian movement that was becoming more menacing every day" (Moorehead 1969: 201).

Nikki Keddie describes the Urabi movement as an Islamic revolt under urban leaders against Western imperialist conquest (Keddie 1994: 482). Farnie claimed that Egyptians "found their inspiration in religious reformers more than in political reformers," and that Urabi Pasha was more a religious *alim* than a soldier whose leadership provided ultimate security during the Urabi movement (Farnie 1969: 283). Farnie went on that the resentment of Egyptians stemmed from the erosion of *shari'ah* and Islamic way of life due to the intervention of the European rule (Farnie 1969). The effect of the Russo-Turkish war and Islamic Ottomanist sentiments also flared up the Christian-Muslim conflict in Egypt. The Russo-Turkish war (to which the Khedive Ismail contributed troops as a vassal of the sultan) paved the way for the rise of the religious communal tension in Egypt (Cole 1989: 116).



## Conclusion

Two different historical approaches appear to be adopted in the interpretation of the Urabi revolt as a historical event. The first one focuses on material interests, and the second on an anti-colonial Euro-Muslim conflict. Juan Cole criticizes the British historians who narrowly defined this revolutionary movement as "Urabi Revolt" or "Suez Crisis", and reduced a set of reasons for the event to a single factor (Cole 1989; 1999). By contrast, Vatikiotis argues that Urabi revolution constitutes a good illustration of historical studies of complex forces at play (Vatikiotis 1992). As a historical sociologist, Cole claims that revolution has many reasons and triggering factors, and as an event, it includes complex and multiple developments. While evaluating the Urabi revolution, Cole appeals to different variables (which conjunctures in the emergence of historical event) such as: "[s]hifting class interests under the impact of economic and demographic change, the organizations of major political actors, their resources, tactics, and recruitment, their repertoires of collective action, their ideologies, the varying repressive capacity of the state, and specific conjunctures of social and political action." (1999: 17).

According to him, all the developments in Urabi revolution provoked the resistance of native Egyptians against the European penetration. After his defeat, Urabi was exiled to Ceylon, from where he returned to Cairo in 1904 to find himself completely forgotten (Lacouture & Lacouture 1958: 70). Vatikiotis argues that Urabi's efforts were in vain because of three reasons: 1) the Ottoman sultan's desire to interfere with the affairs of Egypt, 2) the European's negative stance against the Urabi movement, 3) the absence of overt and strong opposition of the Urabists against the Khedive (Vatikiotis 1992: 147).

In Abrams' terms, Urabi revolution is a unique historical event which embodies various social elements and processes, such as: capitalist transformation, the European political and economic penetration (the opening of Suez Canal and the cotton boom in the 1860s and 1870s brought tens of thousands of Europeans into the country, which generated unequal and exploitative relations between Europeans and native Egyptians),

the declaration of the bankruptcy by the Khedive Ismail because of his inability to pay the debt-servicing, the establishment of the Franco-British Dual Control to supervise the Egypt's national budget, a growing Egyptian middle class (civil servants, merchants, professionals, journalists, intelligentsia) who resented the European intervention and desired to participate in politics and share the power, and the establishment of modern national army. All these developments are significant in and of themselves, but also they conjuncture and trigger a historical event – the Urabi revolt.

The Urabi revolution is a very detailed and complex historical event, which includes various personalities, processes and situations. All those generated a complex but concrete and unique event in the transition of Egypt from a Middle Eastern monarchical society to a nation-state. And, if Abrams interpreted this transition, he would probably recognize the human experience and the social agency of ordinary people rather than the conflict of states and statesmen involved in the event as a major factor. The historical course of the Urabi revolt was shaped by Egyptians from different social strata (landlords, army, *ulama*, intellectuals, middle class and urban crowd), as well as the consequences of the revolt deeply affected and changed them. This is why there is a diversity of historiographies that have developed around the Urabi revolt.

## BIBLIOGRAPHY

ABRAMS, Philip (1980). "History, Sociology, Historical Sociology", *The Past and Present*, 87: 3-16.

ABRAMS, Philip (1982). *Historical Sociology*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

BARNES, Harry Elmer (1972). *The New History and the Social Studies* (first published in 1925), New York: The Century Co.

BURKE, Peter (1993). *History and Social Theory*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

CLEVELAND, W. & M. BUNTON (2009). *A History of the Modern Middle East*, Boulder, Philadelphia: Westview Press.

COLE, Juan R. (1999). *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*, Cairo: American University in Cairo Press.

COLE, Juan R.I. (1989). "Of Crowds and Empires: Afro-Asian Riots and European Expansion, 1857-1882", *Comparative Studies in Society and History*, 31(1): 106-133.

FARNIE, Anthony D. (1969). *East and West of Suez: the Suez Canal in History, 1854-1956*, Oxford: Clarendon Press.

GALBRAITH, John S. & A. L. AL-SAYYID-MARSOT (1978). "The British Occupation of Egypt: Another View", *International Journal of Middle East Studies*, 9(4): 471-488.

GELVIN, James (2011). *The Modern Middle East: A History*, New York; Oxford: Oxford University Press.

GRAN, Peter (1978). "Modern Trends in Egyptian Historiography: A Review Article", *International Journal of Middle East Studies*, 9 (3): 367-371.

HALSTEAD, John P. (1969). "A Comparative Historical Study of Colonial Nationalism in Egypt and Morocco", *African Historical Studies*, 2(1): 85-100.

HOBBSBAWM, Eric (1997). *On History*, New York: The New Press.

HOPKINS, A.G. (1986). "The Victorians and Africa: A Reconsideration of the Occupation of Egypt, 1882", *The Journal of African History*, 27(2): 363-391.

KEDDIE, Nikki R. (1994). "The Revolt of Islam, 1700-1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism", *Comparative Studies in Society and History*, 36(3): 34-59.

LACOUTURE, Jean & S. Lacouture (1958). *Egypt in Transition*, New York: Criterion Books.

MAHFOUZ, Naguib (2001). *The Cairo Trilogy: Palace Walk; Palace of Desire; Sugar Street*, New York, London: Everyman.

MOOREHEAD, Alan (1962). *The Blue Nile*, New York: Harper & Row.

ROWLATT, Mary (1962). *Founders of Modern Egypt*, New York: Asia Publication House.

SCHÖLCH, Alexander (1976). “The ‘Men on the Spot’ and the English Occupation of Egypt in 1882”, *The Historical Journal*, 19(3): 773-785.

VATIKIOTIS, Panayiotis (1992). *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, Baltimore, Md.: The John Hopkins University Press.

Makale Geliş | Received: 20.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 09.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.413245

**Sedef BULUT**

Dr. Öğr. Üyesi  
Ankara Üniversitesi, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara-Türkiye  
Ankara University, Institute of Turkish Revolution History, Ankara-Turkey  
ORCID: 0000-0002-5525-584X  
sbulut@ankara.edu.tr

## 38. Enlemde Güç Mücadelesi: Kore Savaşı ve Türkiye'deki Tezahürleri

### Öz

II. Dünya Savaşı'nın akabinde dünya Soğuk Savaş diye nitelendirilen yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemde dünya, başını Amerika Birleşik Devletleri'nin çektiği Batı Blok'u ile Sovyet Rusya'nın önderliğinde teşekkül eden Doğu Blok'u arasında hemen her alanda yaşanan rekabete sahne olacaktır. Bu iki kutuplu dünyada ve Sovyet tehdidi karşısında tercihini Batı Blok'undan yana kullanan Türkiye'nin dış politikasında Kore Savaşı oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira Türkiye'nin dış politikasında belirleyici bir role sahip olan NATO üyeliği ve ABD müttefikliği büyük ölçüde bu savaşla teşekkül etmiştir. Bu makalede, Kore Savaşı'na giden süreçte Türk hükümetlerinin dış politikası ana hatlarıyla betimlendikten sonra, savaşın Türk dış politikasındaki yerine değinilecektir. Makalenin asıl ağırlık noktasını ise Demokrat Parti'nin Kore Savaşı'na asker gönderme kararının muhalefet ve kamuoyu tarafından nasıl karşılandığının tespiti oluşturmaktadır. Bu minvalde dönemin basını, sivil toplum kuruluşları ile iktidar ve muhalefetin meseleye yaklaşımları tahlil edilecektir. Arşiv vesikaları, süreli yayınlar ve telif-tetkik eserlerden istifade edilerek oluşturulan bu çalışmanın Türk dış politikası tarihi literatürüne katkı yapması beklenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kore Savaşı, Demokrat Parti, Cumhuriyet Halk Partisi, Kamuoyu.

## Power Struggle in 38<sup>th</sup> Latitude: Korean War and Reflections in Turkey

### Abstract

After Second World War, the world has entered a new phase of what is referred to Cold War. In this period, the world will be the scene of competition between the West Block, headed by the United States, and the East Block, led by Soviet Russia. In this bipolar world, the West Block and the Korean War has a very important role in Turkey's foreign policy against the threat of Soviet Union Because NATO membership, which have a decisive role in Turkey's foreign policy and being an ally of US have largely depended on this war. In this article, the foreign policy of the Turkish governments will be outlined in the process leading up to the Korean War, and then the importance of this war for the Turkish foreign policy will be mentioned. The main focus of the article is the reflections on Democratic Party's decision to send troops to the Korean War by the opposition and the public. In this way, the reactions of the press, non-governmental organizations, power and opposition will be analyzed. It is expected that this work, which is made up of archive documents, periodicals and copyrighted works, will contribute to the history of Turkish foreign policy.

**Keywords:** Korean War, Democratic Party, Republican People's Party, Public Opinion.

## Giriş

II. Dünya Savaşı, 20. Yüzyılın en yıkıcı savaşı olarak tarihe geçmiştir. Çoğunluğu sivil olmak üzere milyonlarca insanın hayatını yitirdiği bu savaşın tesirlerini, savaşa dâhil olsun ya da olmasın, neredeyse bütün ülkeler hissetmiştir. Savaş bitse de barışa kavuşmak çok kolay olmamış, milletlerarası gerginlikler devam etmiş ve bu dönem “soğuk savaş” dönemi olarak ifade edilmiştir. II. Dünya Savaşı sonrasında milletlerarası politikanın yapısı değişmiş, dünya siyasetine Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Sovyet Rusya arasındaki rekabet damga vurmuştur. Milletlerarası ilişkilere doktrin ve ideoloji unsuru dâhil olmuş, Komünist düzenin karşı cephesinde yer alan ülkeler, Sovyet yayılmacılığına karşı mücadele etmeye başlamıştır. Dünya siyasetinin eksenini genişletmiş, Çin Halk Cumhuriyeti ve Hindistan gibi kalabalık nüfuslu ülkelerin ortaya çıkışı ve Japonya’nın Asya’da ekonomik gücü ile tekrar sivrilmesi Asya kıtasını cazibe noktası haline getirmiştir (Armaoğlu 1993: 419-421).

II. Dünya Savaşı’ndan sonra Türkiye’de açık bir şekilde Boğazlar yüzünden Sovyet tehdidinde maruz kalmıştı. 1946 yılında Sovyetler üç ana doğrultuda yayılma çabası içerisindeydi. İran üzerinden Ortadoğu petrolü ve Basra Körfezi ile Hint Okyanusu, Türkiye üzerinden Boğazlar, Ege Denizi ve Doğu Akdeniz ve Yunanistan üzerinden ise Doğu Akdeniz (Armaoğlu 1993: 441). Bu anlamda ABD’nin Missouri adlı zırhlı gemisinin, 5 Nisan’da 1946’da İstanbul’a gelmesi ve ABD’li kumandanların dönemin Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı İsmet İnönü’yü ziyaret etmeleri, Türk-Amerikan ilişkileri açısından oldukça önemlidir. Amerikan filosunun ziyareti, Türk basınında geniş yer bulmuş ve bu ziyarete Türkiye-ABD dostluğunun gelişmesi açısından büyük önem atfedilmiştir (Cumhuriyet, 6 Nisan 1946).

1947 yılında İngiltere’nin ABD’ye verdiği Yunanistan ve Türkiye hakkındaki iki memorandum ise önemli bir kırılma noktasıdır. Bu memorandumda, Türkiye’nin Batı savunması için önemine dikkat çekilmiş, ekonomik ve askerî yardım yapılması gerektiği vurgulanmıştır. ABD Başkanı Harry Truman da, Amerikan Kongresinden, Türkiye ve Yunanistan’a yardım yapılması hususunda kendisine yetki verilmesini istemiştir. Kongre tartışmaları sırasında Amerikan dışişleri yetkilileri, Türkiye’nin Sovyet

baskısında kalmasının, Boğazlardan Çin’e kadar bütün Ortadoğu ve Asya’yı tehlikeye düşürdüğünü vurgulamıştı. Neticede Yunanistan’a 300 milyon, Türkiye’ye ise 100 milyon dolarlık askeri yardım yapılması kararlaştırılmıştı (Armaoğlu 1993: 442).

Sovyet yayılcılığına karşı çeşitli stratejiler geliştiren ABD, öncelikli olarak Sovyet tehlikesine maruz kalan devletlere askerî destek vermeği hedeflemişti. Ancak daha önemlisi ABD, savaşın yarattığı yıkımın, yokluğun ve manevi çöküntünün, ülkeleri Sovyetler karşısında zayıf bıraktığını görmüştü. Dolayısıyla, Avrupa’da ve Japonya’da harap olmuş sanayi kuruluşlarının, çiftliklerin ve kentlerin yeniden kurulmasına imkân verecek geniş kapsamlı bir ABD ekonomik yardım planı Sovyetleri uzun bir süre buldukları yerde “tutma” hususunda daha etkili olacaktı (Kennedy 1998: 439-440).

Bu doğrultuda, ABD Dışişleri Bakanı George Marshall, 5 Haziran 1947’de verdiği nutukta, Avrupa ülkelerinin kendi aralarında bir işbirliğine girmelerini, birbirlerinin eksikliklerini kapatmalarını istemişti. Eğer bu işbirliği neticesinde açık ortaya çıkarsa bunu da ABD kapatmayı taahhüt ediyordu (Armaoğlu 1993: 444).

12 Temmuz 1947’de Paris’te Fransa Dışişleri Bakanlığı binası “Quai d’Orsay”de bir araya gelen 16 Avrupa ülkesi<sup>1</sup> temsilcileri, Avrupa’nın acil ihtiyaçlarını belirlemek ve karşılamak için, ABD’nin istediği biçimde Avrupa Ekonomik İşbirliği Teşkilatını kurdu. Bu ülke temsilcileri, ihtiyaçlarını gösteren ortak bir rapor hazırlayarak aynı yılın Eylül ayında ABD’ye sundu (Ertem, 2009: 391). ABD, bu program üzerine 3 Nisan 1948’de Dış Yardım Kanunu çıkararak, ilk yılda 6 milyar dolarlık bir ekonomik destekte bulundu.

Truman Doktrini ve Marshall Planı, ABD’nin almış olduğu ilk tedbirlerdi. Ancak ABD, 1948 ‘den itibaren Sovyetlerin saldırgan tutumunun artması üzerine, daha etkili bir mücadele ve “Sovyet yayılmasını durdurmak” amacı ile 4 Nisan 1949’da, 12 Batı ülkesi ile Kuzey Atlantik Paketi, NATO’yu kurdu. Bu pakta göre ise içlerinden birisine yapılmış saldırı hepsine yapılmış sayılacaktı (Armaoğlu 1993: 449).

---

<sup>1</sup> Bu ülkeler şunlardır: Avusturya, Danimarka, Belçika, Yunanistan, İzlanda, İrlanda, İtalya, Lüksemburg, Hollanda, Norveç, Portekiz, İsveç, İsviçre, Türkiye, İngiltere ve Fransa.

Truman Doktrini ve Marshall Planı çerçevesinde gelen yardımlarla birlikte Türkiye daha Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) döneminde, ABD ile yakınlaşmaya başlamıştı. 1950’lerde Demokrat Parti (DP) döneminde ise Türkiye’nin Kore’ye asker göndermesi, ABD ile olan dostluğu adeta zirveye taşıyacaktı (Çavdar 2000: 34).

### **Soğuk Savaş’ın İlk Sıcak Çatışması: Kore Savaşı (1950)**

II. Dünya Savaşı sonrasında ABD ile Sovyet Rusya arasında yapılan anlaşmaya göre Kore; ABD, Sovyet Rusya, İngiltere ve Çin’in ortak vesayetinde bir statüde bulunacaktı. Ancak 1945 yılında Potsdam Konferansı’nda, Sovyet Rusya, Uzak Doğu savaşına katılmaya karar verince, askerî harekât açısından Kore toprakları 38. enlem çizgisinde ikiye ayrıldı. Toprakların kuzeyi Sovyet, güneyi ise ABD askerî sahası olarak kararlaştırıldı. Hemen harekete geçmeyen Sovyetler, ABD’nin Hiroshima ve Nagasaki’ye atom bombası atmasının ardından Japonya’ya savaş ilan ederek askerlerini Kuzey Kore’ye, 38. enleme doğru ilerletti ve böylece Kore fiilen ikiye bölündü. Bütün müzakerelere rağmen birleşme sağlanamayınca, 10 Mayıs 1948’de ABD güney Kore’de seçim düzenledi ve Syngman Rhee’nin başkanlığında Güney Kore Cumhuriyeti kuruldu. Sovyetler de bir seçim yaptı ve 9 Eylül 1948’de Kuzey Kore Halk Cumhuriyeti kuruldu (Armaoğlu 1993: 454).

Kore’de bu gelişmeler yaşandığı esnada Çin’de de Mao’nun önderliğinde Çin Halk Cumhuriyeti kurulmuştu (Çavdar 2000: 35). Çin’in, Komünist rejimi idaresine girmesi, Sovyetlerin Asya kıtasındaki durumunu güçlendirmişti. ABD’yi Asya’dan uzaklaştırma zamanının geldiğini düşünen Sovyetlerin talimatıyla, 25 Haziran 1950 sabahından itibaren Kuzey Kore güçleri, 38. enlemi geçerek Güney Kore’ye saldırdı. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, bu olayı barışın çiğnenmesi olarak niteleyerek silahla karşı konulmasını kararlaştırdı. Bu karar üzerine Komutanlığına, General MacArthur’un getirildiği, çeşitli devletlerden askerlerin oluşturduğu bir Birleşmiş Milletler Gücü meydana getirildi (Armaoğlu 1993: 455).



## Demokrat Parti İktidarı ve Türkiye’nin Kore’ye Asker Göndermesi

II. Dünya Savaşı sonrasında, Boğazlar konusunda Sovyet baskısı ve tehditlerine maruz kalan Türkiye, bu tehlikeye karşı denge arayışına girmişti. Henüz, CHP’nin iktidar olduğu bu dönemde NATO üyeliği önemli bir çıkış yolu olarak görülmekteydi. 1950 Mayısında iktidara gelen DP ise NATO üyeliğini ve Amerika’nın yanında olmayı bir hedef haline getirmişti. Bu tutumda şüphesiz Türkiye’nin maruz kaldığı Sovyet baskısı ve duyulan güvenlik endişesi kadar, bu konunun DP için önemli bir iç politika malzemesi olması da etkili olmuştu. DP liderleri, 1950 seçim kampanyası sırasında yaptıkları konuşmalarda Türkiye’nin NATO’ya katılmasının aynı zamanda demokratik düzenin geleceğini güvence altına almak açısından önemli olduğuna vurgu yapmışlardı<sup>2</sup>.

DP’nin Başvekili olarak Adnan Menderes, 29 Mayıs’ta Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde (TBMM) hükümet programını açıklamıştı. Birleşmiş Milletler idealine olan bağlılığını dile getiren Menderes, İngiliz - Fransız ittifakına ve Amerika ile sıkı dostluk bağına sık sık vurgu yapmıştı (Öztürk 1968: 363). DP, parti programında da dış politika konusunda: *milletler birliği amacını hedef tutan barışçı ve açık bir dış siyaset* üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Parti programınının 18. Maddesinde dış politika ideali olarak, milletlerin hukuk eşitliği, milletlerarası siyasi, iktisadî ve kültürel işbirliği, kolektif güven ve iyi komşuluk ilişkileri üzerinde durulurken, barışçı ve açık dış siyasetin millet menfaatlerine en uygun ve gerçekçi yol olduğuna da dikkat çekilmişti (DP Tüzük ve Program, 1949). Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü’nün Mayıs sonunda Brüksel’deki *İkinci Dünya Harbi’nden beri Batı’ya yönelmiş olan dış siyasetimiz son seçimler neticesinde, bu istikamette daha faal bir şekil alacaktır şeklindeki açıklaması* DP’nin dış politikası hakkında önemli ipucu vermişti (Bulut 2008: 40).

DP Hükümetinin iktidara gelir gelmez dış politikada karşılaştığı ilk önemli sorun, 25 Haziranda patlak veren Kore Savaşı<sup>3</sup> olmuştu. Kuzey Kore’nin ani saldırısı ve Seul’u

---

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz., (Bulut 2008: 40).

<sup>3</sup> Kuzey Kore silahlı kuvvetleri, 25 Haziran 1950’de sabah saat 4:00 ‘de Ongjin Yarımadasını bombalayarak Güney Kore’ye taarruza başlamıştır. Saat 8:00 sularında da 38. paraleli geçerek Güney

işgali ile ortaya çıkan gelişmeler, Türk Hükümeti ve basınında *Komünist güçlerin Uzak Doğu’da yayılması* olarak değerlendirilmişti. Dolayısıyla hükümet programında dış politika konusunda inandıkları ilkeleri açık bir şekilde ortaya koyan DP yöneticileri, Kore’deki gelişmelere kayıtsız kalmamışlardı (Albayrak 2004: 411).

Kore Savaşı patlak verdiği andan itibaren Türk kamuoyu bu meseleye büyük bir ilgi göstermişti. Ortaya çıkan gelişmeler endişe ile takip edilmiş, özellikle de Kore Savaşı’nın, III. Dünya Savaşı’na neden olup olmayacağı konusu büyük heyecan yaratmıştı (Cumhuriyet, 26 Haziran 1950). Bu dönemde Amerika’nın İstanbul Konsolosunun bir saldırı halinde Amerikan vatandaşlarının İstanbul’u nasıl terk edeceklerine dair bir tebliğ yayınlaması ve buna basında yer verilmesi (Cumhuriyet, 14 Temmuz 1950) kaygı düzeyini daha da arttırmıştı.

Kamuoyuna hâkim olan endişe ile birlikte basında yoğun bir şekilde Kore’ye yapılacak yardımın şeklinin ne olacağı konusunda tartışmaların sürdüğü bir sırada, 18 Temmuz 1950’de Yalova’da, Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın başkanlığında, Başbakan Adnan Menderes, Bakanlar ve Kuvvet Komutanlarının katıldığı kamuoyunun ilgisini çeken bir toplantı yapılmıştı (Cumhuriyet, 19 Temmuz 1950). Her ne kadar Yalova toplantısı sonrasında Başbakan, gazetecilerin sorularına Türk Silahlı Kuvvetlerinin güçlendirilmesi hususunda alınacak yeni tedbirlerin konuşulduğu şeklinde bir cevap vermişse de, kamuoyundaki yaygın kanaat aslında asker gönderme konusunun görüşüldüğü yolundaydı. Dönemin basını bu konuya geniş yer verirken, bu toplantı DP’nin bu konuda yakın gelecekte gerçekleştireceği icraatlara dair de ilk ipucu olmuştu (Ulus, Milliyet, Cumhuriyet, 19 Temmuz 1950).

Güney Kore’nin içinde bulunduğu zor durum karşısında Birleşmiş Milletler de harekete geçmişti. BM Genel Sekreteri Trygve Lie’nin Güvenlik Konseyinin, Güney Kore’ye yardım edilmesini isteyen 27 Haziran 1950 tarihli ve 473 sayılı kararını Türk Hükümetine ulaştırması ile birlikte ise DP iktidarının bu yöndeki faaliyetleri hız

---

Kore’ye taarruz edince, Güney Kore Cumhuriyeti aynı gün saat 11:00 de Kuzey Kore’ye savaş ilan etmiştir. 27 Haziran 1950 de ise BM Güvenlik Konseyi, Güney Kore’ye yardım etmeleri için üye ülkelere çağrıda bulunmuştur (Kore’de Türk Muharebeleri 2012: 23).

kazanmıştı. Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü 30 Haziran 1950 tarihinde bu konuyu TBMM’nin gündemine taşımış ve özetle söz konusu karara olumlu yanıt verdiklerini söylemişti (Albayrak 2004: 411).

Hükümet bu konuda çalışmalarını sürdürürken bir yandan da Kore meselesine karşı Amerikan kamuoyunun durumu tetkik edilmişti. Türkiye’nin Washington Basın Ataşeliği tarafından bir rapor hazırlanmış, Başbakan ve Başbakan yardımcılarına iletilmişti. Söz konusu raporda, Kore meselesi karşısında; Amerika’da, Başkan Truman’ın, muhalefetin, halkın, basının, ordunun, New York Borsasının vb. hususların tavırları analiz edilmişti<sup>4</sup>.

25 Temmuz akşamı, Bakanlar Kurulu, Ankara’da Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ın başkanlığında toplanmıştı. TBMM Başkanı Refik Koraltan ve Genelkurmay Başkanı Orgeneral Nuri Yamut’un da katıldığı toplantıda, BM Genel Sekreteri Trygve Lie’nin yardım talebi karşısında alınan karar gereğince Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü tarafından BM Genel Sekreteri Trygve Lie’ye bir telgraf çekilmişti. Bu telgrafa göre; *Cumhuriyet Hükümeti barışı korumak ve Kore’de hizmet etmek üzere 4.500 mevcutlu silahlı bir savaş birliğini Birleşmiş Milletler emrine vermeye karar vermiştir.* (BCA, 30.1.0.0-102.630.9).

Başbakan Menderes’in Kore’ye asker gönderilmesi ile ilgili yapmış olduğu basın açıklaması Amerikan Senatosunda da yankı bulmuştu. Senatör Fulbright, Kongrede yaptığı konuşmada Menderes’in verdiği demeci, Türkiye’de gerçekleşen aydın ilerlemenin bir delili olarak görmüş ve bu demecin tutanağa geçmesini talep etmişti. Aynı şekilde, Senatör Mundt bu demeci cesaret verici ve takdire şayan olarak değerlendirmiş ve tutanağa geçirilmesini istemişti. Neticede Başbakan Menderes’in demeci bu iki senatörün gayretleri ile Amerikan Kongresinin 9 Ağustos 1950 tarihli tutanağına geçirilmişti (BCA, 30.1.0.0-102.630.9). Menderes Hükümetinin aldığı bu tarihi kararın ardından İngiltere, Yeni Zelanda ve Avustralya da Kore’ye asker göndermişlerdir (Bağcı 1990: 27).

---

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 30.1.0.0-102.630.6.

## Kore’ye Asker Gönderme Kararına Tepkiler

### Muhalefetin Tutumu

Hükümetin, 25 Temmuz 1950’de aldığı asker gönderme kararı Türk kamuoyundaki mevcut heyecanı zirveye taşımıştı. Başta DP il ve ilçe başkanlıkları olmak üzere yurdun her köşesinden, çeşitli meslek gruplarından ve şahıslardan, Hükümetin kararını onaylayan telgraflar Başbakanlığa gönderilmişti. Bu telgraflarda Hükümetin kararının büyük coşku ile karşılandığı görülmektedir. Söz konusu telgraflarda *dünya sulhunun korunması* öncelikli olarak vurgulanmıştı. DP teşkilatlarından gelen telgraflarda ise Kore’ye asker gönderilmesi kararına karşı yapılan olumsuz propagandaların da eleştirildiği görülmektedir (BCA, 030.01.00-0017.98.94-1-29).

Kore’ye asker gönderilmesi kararının ardından CHP Genel İdare Kurulu, İnönü başkanlığında toplanarak meseleyi görüşmüştü. Başta CHP olmak üzere TBMM’nin onayına sunulmadan yurtdışına asker gönderilmesi muhalefet tarafından bir Anayasa ihlali olarak görülmüştü. Bu yönü ile iktidar ve muhalefet arasında sert tartışmalara neden olan mesele defalarca meclis gündemine gelmişti.

Muhalefetin bu eleştirisi karşısında DP Hükümetinin temel argümanı, anayasanın savaş ilanı yetkisini TBMM’ye verdiğini ancak hangi hususların savaş ilanı kapsamında olduğunu belirtmediği yönündeydi. Ayrıca Hükümet, asker gönderme kararı almış olmakla birlikte savaş ilan etmemişti. DP Hükümeti, Birleşmiş Milletler Adlaşması’nın 39, 41 ve 42’nci maddelerine göre Birleşmiş Milletler emrine askeri birlik vermenin bir savaş kararı sayılamayacağını iddia etmiş ve Kore’ye asker gönderme kararını savunmuştu. CHP ise savaş ve barış gibi önemli kararların anayasanın 26. maddesi uyarınca ancak TBMM’de alınması gerektiğini öne sürerek durumu Anayasa ihlali olarak değerlendirmişti (Kuşoğlu 2011: 11).

Hukukçu Profesör Nihat Erim’in, *Ulus* gazetesinde neşredilen değerlendirmesine göre *Kore’ye asker göndermek harp ilanı değildir* diyerek işin içinden sıyrılmak mümkün değildi. Birleşmiş Milletler Anayasası’na göre; TBMM’den peşin alınmış bir

onay yoktu. Türk Anayasası, Bakanlar Kuruluna, fiili harp hareketlerine Meclisten karar almaksızın katılma yetkisi vermemişti (Ulus, 9 Aralık 1950). Erim’e göre dava, TBMM’nin Anayasaya dayanan haklarını koruma davasıydı. Milletlin istikbalini olumlu ya da olumsuz etkileyecek kararları Hükümet kendi başına almaya alışmamalıydı (Ulus, 8 Aralık 1950).

1950’li yıllar dış politika açısından genel olarak değerlendirildiğinde, esasında önceki iktidar partisi CHP ile iktidarın yeni sahibi DP’nin bu konuda genellikle uyum içerisinde olduğu göze çarpmaktadır. Bu politikanın ortak noktalarını *Her türlü sol faaliyete karşı olmak, Sovyet karşıtı tutum izlemek ve ABD’nin politik çizgisini takip etmek* şeklinde sıralamak mümkündür (Çavdar 2000: 31).

Zaten, DP’ye yönelik eleştiriler ana hatlarıyla değerlendirilecek olursa; Kore’ye asker gönderme kararının aslında daha çok içerik açısından tartışıldığı görülmektedir. CHP’nin en çok üzerinde durduğu konulardan birisi de durumun TBMM’de tartışılmaması kadar, CHP Genel Başkanı İnönü’nün fikrinin sorulmamasıdır. DP adına muhalefetin eleştirilerine cevap veren Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü ise *Böylesine milli bir davayı iç siyaset meselesi haline getirmeyi* üzüntü ile karşıladığını söylerken, bu kararın yalnızca Komünist basın tarafından eleştirildiğini vurgulamıştır. DP yöneticileri, başta CHP olmak üzere bu kararı eleştiren muhalefeti, solcu aydınlar tarafından 12 Mayıs 1950’de kurulan ve Türkiye’nin Kore’ye asker göndermesine karşı çıkan Barışseverler Cemiyeti<sup>5</sup> ile aynı safta durmakla suçlamışlardı (Milliyet, 31 Temmuz 1950).

Kore’ye asker gönderme kararı TBMM’nin yaz tatiline girdiği bir sırada alındığı için bu karara karşı yapılacak ilk hukukî girişim Meclisi olağanüstü toplantıya çağırma teşebbüsü olmuştu. Bu teşebbüs özellikle Hükümet yanlısı gazeteler tarafından şiddetle eleştirilmişti. DP’nin adeta yayın organı olan *Zafer* gazetesi, hiçbir DP’linin bu çağrıya uymayacağını söylerken<sup>6</sup> *Cumhuriyet* Gazetesi başyazarı Nadir Nadi de çok önemli bu

---

<sup>5</sup> Türk Barışseverler Cemiyeti’nin Kore’ye asker gönderilmesine muhalefet etmeleri hususunda ayrıntılı bilgi için bkz: (Özdemir ve Şendil 2016: 337-367).

<sup>6</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. (*Zafer*, 1 Ağustos 1950).

dış politika konusunun partiler arası bir mücadeleye dönüşmesini eleştirmiş, durumu idare etme açısından acemilik gösteren hükümete karşı anlayışlı olunmasını istemişti (Cumhuriyet, 29 Temmuz 1950).

*Akşam* gazetesi yazarı Necmettin Sadak ise söz konusu tartışmayla ilgili olarak, Cumhuriyet tarihinde ilk defa görülen bu olay karşısında Meclise danışılmasının daha iyi olacağını ifade ederek, konu ile ilgili İngiliz Avam Kamarasındaki tartışmaları örnek göstermişti. Ancak yazar diğer yandan da Hükümet bir şekilde karar verdikten sonra münakaşaların devam etmesinin memleketin aleyhine olacağını savunmuştu (Akşam, 9 Ağustos 1950).

TBMM’yi olağanüstü toplantıya çağırma girişimleri yeterli sayı sağlanamadığı için sonuçsuz kalmıştı (Cumhuriyet, 10 Ağustos 1950). Millet Partisinin parlamentodaki tek üyesi, Kırşehir Milletvekili Osman Bölükbaşı ise konuyu TBMM’ye taşımayı başarmıştı. Bölükbaşı ve Mardin Bağımsız Milletvekili Kemal Türkoğlu, Kore’ye gönderilen savaş birliği hakkında 20 Kasım 1950 de Başbakan hakkında bir gensoru önergesi vermişlerdi. *Meclis açıldığından beri Hükümetin Mecliste bu konuda herhangi bir açıklamada bulunmaması, hissettiğimiz zarureti bir kat daha arttırmış ve bizi Kore’deki şanlı birliğimizin tarihimize yeni destanlar katmakta olduğu günlerde bir gensoru açılması teklifinde bulunmaya sevk eylemiştir* sözleriyle (Bölükbaşı 2005: 131) amaçlarını ifade eden Türkoğlu ve Bölükbaşı’nın bu eylemi yeni bir gündem yaratmış ve kamuoyunu bir süre meşgul etmişti.

*Vakit* gazetesi yazarı Asım Us gensoru ile ilgili görüşlerini ifade ettiği makalesinde, CHP’nin de Kore’ye asker göndermek mecburiyetinde olmadığını ispata hakkı vardır derken Atlantik Birliğine dâhil olan ülkelerden dahi birlik göndermeyenler olduğuna dikkat çekmişti. Dolayısıyla bu meselenin de açık bir şekilde Meclis kürsüsünden tartışılması gerekmektedir (Vakit, 24 Kasım 1950).

Söz konusu önergede adı geçen iki milletvekili, bir emrivaki ile tatbik edilen bu kararın geri alınabileceğini asla düşünmediklerini ifade etmekle birlikte, Anayasa’ya aykırı bir karar alan mevcut hükümetin işbaşında kalamayacağını ifade etmişlerdi.

Milletin gerçek temsilcilerinin milli hâkimiyet haklarını çiğnetmek gibi ağır ve tarihi bir mesuliyeti omuzlarına alamayacağı ifade edilen önerge karşısında hükümet adına çoğunlukla Adnan Menderes cevap vermişti (Bulut 2008: 41).<sup>7</sup> Bu önergeye karşılık, İstanbul Milletvekili Mükerrerem Sarol ve yedi arkadaşının Birleşmiş Milletler emrine Kore'ye silahlı kuvvetler gönderilmesi hususunda Hükümet tarafından verilen hukukî ve siyasî izahatın tasvip edilmesi yönünde verdikleri önerge ise, 11 Aralık günü oylanmış ve oyçokluğu ile kabul edilmişti (*Ulus*, 12 Aralık 1950).

Yaklaşık dokuz saat süren ve sert tartışmaların yaşandığı toplantıda *4500 kişinin hayatı üzerinde karar vermek hakkı yalnızca TBMM'ne aittir* diyen Bölükbaşı'nın konuşması defalarca kesilmişti. İkinci defa kürsüye gelen Bölükbaşı bu konuşmasında ise Türkiye'nin emniyeti sağlanmadan asker gönderilmesine taraftar olmadığını bir kez daha vurgulamıştı (Kudret, 12 Aralık 1950). Gensoru önergesinde imzası olan Kemal Türkoğlu da Hükümete bu konu ile ilgili pek çok soru yönelmişti. Bunların içinde kararın neden Resmi Gazete'de yayınlanmadığı ve Kore'ye gönderilen birliğin standart birlik olup olmadığı soruları dikkat çekicidir. Bu sorulara cevap veren Başbakan, bu sorunun Hükümeti zor duruma sokmak için sorulduğunu öne sürerken *Memleket menfaatleri bu soruya cevap vermemeyi icap ettirmektedir* şeklinde açıklama yapmıştı (Yeni İstanbul, 12 Aralık 1950; Her gün, 12 Aralık 1950).

Hükümete verilen itimat oyu neticesinde ise Mecliste teşekkür konuşması yapan Adnan Menderes, alınan bu kararın gayri meşru olmadığından emin olduğunu ifade ederek bundan sonra memleket zararına olan bu çeşit "zehirli propagandaların" durmasını temenni etmişti (TBMM Tutanak Dergisi 11.12.1950: 136-199).

CHP ve MP'nin aleyhte eleştirilerine rağmen, Milli Kalkınma Partisi (MP) Hükümete her konuda tam destek vermişti. MKP'nin Bergama Kurulu tarafından Adnan Menderes'e gönderilen bir mektup bu partinin görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymaktaydı. Bu mektupta, gerek sözlü gerekse de yazılı olarak Hükümetin Kore politikası aleyhindeki her türlü faaliyetin, MKP tarafından şiddetle eleştirildiği

---

<sup>7</sup> Ayrıntılı bilgi için ayrıca Bkz. (TBMM Tutanak Dergisi, Dönem IX, c.3, 11.12.1950: 136-199.)

görülmektedir. Bu mektup DP tarafından takdir ve memnuniyet ile karşılanmıştı (BCA 30.1.0.0-17.98.49).

Kore Savaşı'na katılma kararına en şiddetli tepki ise Behice Boran'ın başkanlığını yaptığı Türk Barışseverler Derneği'nden gelmişti. Adnan Cemgil'in de genel sekreter olduğu yaptığı Cemiyet, Hükümetin kararını bir bildiri ile protesto etmişti. Cemiyetin dağıttığı bildirimler toplatılırken, Behice Boran ve Adnan Cemgil hakkında soruşturma açılmıştı (Cumhuriyet, 30.07.1950).

Komünizme karşı mücadele başlatan Hükümet ise bu mücadelede en büyük desteği, yine basından ve Türk gençliğinden görmüştü. İstanbul, Ankara ve İzmir'de Hükümetin Kore ile ilgili kararını eleştiren yazı ve karikatürler yayınlayan on yedi mizah dergisi de komünizm propagandası yapmak, vatandaşları kışkırtacak nitelikte neşriyatta bulunmak gibi gerekçelerle kapatılmıştı<sup>8</sup>. Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki de komünizm aleyhine bir açıklama yaparak hakiki bir müminin komünistlik fikriyle ve icraatıyla bağdaşabilmesinin mümkün olmadığını söylemiştir (Cumhuriyet, 26.08.1950).

Kore Savaşı ekseninde gelişen ve Barışseverler Cemiyetinin faaliyetleri ile ivme kazanan tüm muhalif hareketler, Hükümet tarafından Komünizm ile ilişkilendirilmişti. Bu süreçte de ciddi bir şekilde Komünizmle mücadele başlamıştı. Adalet Bakanı Halil Özyörük'ün başkanlığında toplanan komisyon, Komünizm ile ilgili yeni bir ceza kanunu hazırlamaya girişmişti. Yapılan toplantıda Komünizmin vatana ihanet ile cezalandırılmasında ısrar edilmiş, fiil ve hareketleriyle komünistliği ispatlanmış olanların, vatandaşlıktan çıkarılması ve yurt dışına sürülmesi konularında ısrarla durulmuştu (Basın, 12 Ağustos 1950).

Bütün bu faaliyetlerle birlikte ülkeye dışarıdan gelen yayınlar konusunda da hassas davranıldığı görülmektedir. Fransa'da Federation Syndicale Mondiale isimli kurum tarafından bastırılan *Güney Kore İşçilerinin Durumu ve Birleşmiş Milletler Kore Komisyonunun Faaliyetleri* isimli bültenlerin de yurda sokulması yasaklanmıştı. Söz

---

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. (Milliyet, 5 Ağustos 1950; Türk Dış Politikası 2003: 546).



konusu yayınların mevcutlarının da toplatılmasına Bakanlar Kurulunca karar verilmişti (BCA 30.1.0.0-123.782.9-16.09.1950).

Bu süreçte, Barışseverler Cemiyeti askeri mahkeme tarafından kapatılmış, yöneticileri on ile on beş ay arasında değişen cezalara çarptırılmıştı (Çavdar 2000: 33). Barışseverler Cemiyeti üyelerinin hapis cezasına çarptırıldığı kararda ise şöyle denilmektedir: *Cemiyet gayesinin siyasi olmadığı hakkında beyanname verildiği halde, tamamen siyasi maksatlar güdüldüğü, Amerikalılarla dostluğumuzun bozulması gayesini taşıdıkları, Kore'ye hükümetin asker gönderme kararı karşısında yayınladıkları beyannamelerle halkın hükümete itimadını kırdıkları ve milli mukavemeti zaafa uğrattıkları zikredilmektedir* (Milliyet, 31.12.1950).

### **Kamuoyunun Tepkisi**

Muhalefetin tüm eleştirilerine rağmen asker gönderme kararı, ülke içinde genel olarak olumlu bir hava yaratmıştı. Türk Hükümetine Kore’ye asker göndermek ile ilgili teklif geldiği zaman, eski bir taksi şoförü olan Semih Yürüten Kore’ye gitmek amacıyla gönüllü asker toplama kampanyası başlatmış, bir hafta içinde 10 bin kişi gönüllü olmuştu (Cengiz 2014: 430-431).

Türkiye’deki en büyük öğrenci örgütlerinden birisi olan Türk Milli Talebe Federasyonu, kararı büyük bir memnuniyetle karşıladığını belirtirken, Türk Gençlik Teşkilatı da bu karara destek vermişti. İstanbul Üniversitesi Talebe Birliği, Komünizme karşı İstanbul’da bir toplantı düzenlemiş (Cumhuriyet, 05.08.1950), bu toplantıya muhalefet partilerinin yetkilileri de katılmıştı. Türkiye Milli Talebe Federasyonu ise Can Kırış imzası ile yayınladıkları bildiride *Hak ve hürriyet uğrunda girişilmiş olan bütün taahhütleri yerine getirmeyi kendine görev sayan bir milletin evlatları olmaktan duyduğumuz gurur sonsuzdur* diyerek bu konudaki görüşlerini ifade etmişlerdi (Akkaya 2012: 8).

Türk basınında ise Hükümetin Kore ile ilgili kararıyla ilgili hem lehte hem de aleyhte yazılar çıkmıştı. Eleştiren yazarların görüşleri, muhalefetin eleştirileri ile aynı

doğrultuda olmuştu. Bu anlamda en çok CHP’nin görüşlerini dile getiren *Ulus* ve DP’nin fikirlerini neşreden *Zafer* gazeteleri karşılıklı polemiğe girmişti<sup>9</sup>. *Cumhuriyet*, *Milliyet*, *Son Posta*, *Yeni İstanbul* ve *Vatan* gazeteleri bu kararı sonuna kadar desteklemiş ve bu yönde yayınlar yapmıştı (Bağcı 1990: 28).

Bu tarihe kadar Türkiye, ülke sınırları dışında bir askeri harekâta ya da müdahaleye katılmaktan kaçınmıştı (Bağcı 1990: 24). Türkiye, Kurtuluş Savaşı’ndan sonra ilk kez bir silahlı mücadeleye Kore Savaşı ile dâhil olurken, Amerika’dan sonra Kore’ye asker gönderen ilk devlet olmuştu. Basında Kore Savaşı ile ilgili haberlerin ve yazıların yer alması kamuoyunun ilgisini arttırmış, Kore’ye gönüllü olarak gitmek için Milli Savunma Bakanlığına binlerce dilekçe yazılmıştı (*Ulus*, 4 Eylül,1950). Kore Türk Tugayı’nın kadrosu 259 subay, 18 askerî memur, 4 sivil memur, 395 astsubay ve 4.414 erden oluşmuştu. Kadroya göre astsubay noksanı 1928 doğumlu kıta çavuşlarından karşılanmaya çalışılmıştı. Erler arasında Ermeni, Rum, Musevi ve Süryani asıllı 17 gayrimüslim vatandaş da bulunmaktaydı (Kore’de Türk Muharebeleri 2012: 32).

25 Eylül 1950’de İskenderun’dan yola çıkarak 17 Ekim’de Kore’ye giden askerler ile ilgili haberler savaş muhabirleri tarafından günü gününe basına duyurulmuştu. Özellikle Türk askerinin Kunuri başarısı toplumdaki heyecanı daha da arttırmıştı. Türkiye’nin birçok il ve ilçesinde coşkulu miting ve toplantılar düzenlenirken tebrik telgrafları çekilmişti. Bitlis, Çaycuma, Denizli, Mardin, Muğla, Eskişehir, Kars, Zonguldak gibi şehirlerde *Hür insanlık ideali için savaşılan* askerleri anmak için toplantılar düzenlenmiş, şiirler ver marşlar okunmuştu (*Milliyet*, 4 Aralık 1950).

Ülkenin her yerinde Kore’deki askerler için dualar edilmiş, şehitler için mevlitler okutulmuştu. Kore şehitlerinin ruhuna ithaf edilmek üzere Türkiye Anıtlar Derneği İstanbul Şubesi tarafından 10 Aralıkta Süleymaniye Camiinde hatmi şerif ve mevlit okutulmasına karar verilmiş ve Hükümetin ileri gelenleri ile milletvekilleri de bu dini merasime davet edilmişti (BCA 030.1.0.0-123.782.9). Muazzam bir kalabalığın toplandığı camide 30 bine yakın kişi olduğu ileri sürülmüştür. Bu törene Diyanet İşleri

---

<sup>9</sup> *Ulus* ve *Zafer* Gazetelerinin karşılıklı polemiklerine örnek olarak Bkz. (*Ulus*, 8 Aralık 1950)

Başkanı Ahmet Hamdi Akseki’nin yanı sıra Suudi Arabistan, Suriye, Lübnan, Afganistan, Pakistan ve Irak’ın Türkiye elçileri ile Mısır Başkonsolosu da katılmıştı (Milliyet, 11 Aralık 1950).

Ülkenin her köşesinde Türk askerinin kahramanlıkları anlatılırken bu ortam, Kore’ye asker gönderilmesini eleştiren muhalefete de yüklenilmesine neden olmuştu. Ankara ve İstanbul’da yapılan mitinglerde, Kore’de şehit düşen askerler için saygı duruşunda bulunulup, komünizme karşı mücadelede savaşa hazır olduğu sık sık vurgulanmıştı (Yaman 2005: 242). Diyanet İşleri Başkanı da, Kore’deki savaşın inananlarla inanmayanlar arasında geçtiğini, iyilik ve kötülüğün birbiriyle mücadele ettiğini söyleyerek bunun yalnızca bir toprak harbi olmadığına dikkat çekmişti (Milliyet, 11 Aralık 1950).

Türk askerinin başarıları ile ilgili haberler yurda ulaşmaya başladığı andan itibaren Kore’deki tugaya çeşitli hediyeler de gönderilmeye başlamıştı. Özellikle lise öğrencilerinin gönderdikleri hediyeler arasında bayrak gönderme ön plana çıkmaktaydı. Galatasaray Lisesi öğrencilerinin kendi kanları ile boyayarak gönderdikleri bayrak büyük ilgi görmüş<sup>10</sup>, yurdun dört bir yanındaki eğitim kurumlarından öğrencilerin kendi emekleri ile oluşturdukları tablo, bayrak, harita vb. eserler Türk tugayına moral vermişti. Milli Savunma Bakanlığı da yılbaşı hediyelerinin Kore’ye nasıl ulaştırılacağına dair bir genelge yayınlamıştı (Milliyet, 21 Aralık 1950).

Radyoda da düzenli olarak Kore ile ilgili yayınlar yapılmıştı. Bu doğrultuda Türkiye’nin dört bir yanından insanın Kore’deki yakınlarına ve hemşerilerine ulaşmasında radyo aracı olmuştu. Başbakanlığa çekilen onlarca telgrafta halkın bu yöndeki istekleri, zaman zaman da şikâyetleri yer almıştı. Gerek CHP gerekse de DP, bu konudaki görüşlerini radyo aracılığı ile de geniş kitlelere ulaştırma fırsatını bulmuştu<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz., (Cumhuriyet, 18 Şubat 1950).

<sup>11</sup> Kore şehitlerinin radyo vasıtası ile anılması hususunda ayrıntılı bilgi için Bkz., (BCA 490.1.0.0-610.118,.1).

Türkiye’nin ilk kadın savaş pilotu Sabiha Gökçen’in, Milli Savunma Bakanlığı’nın Kore Bürosuna müracaatta bulunması da dönemin ilgi çekici olaylarındandı. Cumhurbaşkanı Celal Bayar’ı ziyaret ederek, bu konuda kendisine yardımcı olunmasını isteyen Gökçen’in bu kararı, Cumhurbaşkanı tarafından takdir ve tebrik ile karşılanmıştı (Milliyet, 11 Şubat 1951). Dünya basınının da dikkatini çeken bu olay Amerikan kamuoyunda da övgü ile karşılanmıştı. ABD’de yayınlanan New York kaynaklı bir habere göre, Türklerin Kore’de ortaya çıkan cesaret ve azimlerinin esasında yeni olmadığı vurgulanmıştı. Türk milletine yeni bir hayat bahşetmiş olan Atatürk idaresinde bu cesaret ve gayretin geliştiğine dikkat çekilen haberde Atatürk’ün manevi kızı askeri pilot Sabiha Gökçen’in Kore’ye gitmek istemesinin doğal karşılanması gerektiği belirtilmişti. Bu haber çerçevesinde Atatürk sayesinde Türkiye’de gelişen kadın haklarına da ayrıca vurgu yapılmıştı (Milliyet, 11 Şubat 1951).

Türk Hükümetinin Kore’ye askerî yardım gönderme kararı özellikle Amerika’da son derece olumlu tepkilere yol açmıştı. Büyük gazeteler haberi birinci sayfadan verirken, yardım kararı radyolarda sık sık tekrarlanmıştı. NBC WPIX televizyon istasyonlarında da Türk ordusunun manevralarını gösteren eski filmlerden parçalar gösterilmişti (BCA 0.30.1.0.0-102.630.8).

Londra radyosundan yapılan yayınlarda da Türk ordusunun büyük bir hayranlık uyandırdığına değinilmişti. Bu dönemde ABD gazetelerinin sayfalarında *Türkler kızıkları korkutuyor, Türkler imdada koşuyor, Türkler düşmana tekrar saldırıyor* gibi başlıklar sıkça görülmekteydi (Milliyet, 11 Aralık 1950).

Kore Savaşı boyunca başarı ve kahramanlıklarıyla dikkat çeken Türk askeri ile ilgili dünya basınında birçok habere rastlamak mümkündür. İspanyol *Ariba* gazetesi *Türk askeri süngü takarak en güç vaziyetlere karşı koyuyor. Bir avuç Türk piyadesi, çok zor durumda bulunduğu bir sırada nasıl harb edileceğini dünyaya öğretmiştir* şeklinde bir habere yer vererek takdirlerini dünyaya duyurmuştu. Şüphesiz bu ve benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür (Durak 2015: 333-334).

France-Presse Ajansının Ankara muhabiri tarafından kendi ajansına çekilen telgraftaki şu sözler ise oldukça dikkat çekicidir: *Türkiye için Kore Savaşı’ndan alınan başlıca ders şudur: Eğer kıtalar ve askerlerin savaşçı bir ruhları yoksa mükemmel silahlara sahip olmak hiçbir işe yaramaz. Türk kıtaları, Amerikan askerlerinin aksine olarak, modern savaşta bu zihniyetin hatta teknikten bile daha önemli olduğunu göstermişlerdir. Amerikalılar gerilerken, Türkler süngü takıyorlardı...* (BCA. 30.1.0.0-102.630.11).

Kore’deki savaşlar iki yıl devam ettikten sonra 27 Temmuz 1953’te savaşı bitiren barış antlaşması Panmunjan’da imzalanmıştı. 6 Ocak 1951’de Ankara’dan tüm yabancı ülkelere gönderilen mesajlarda yaralı Türk askerlerinin Irak Habbaniyah üzerinden Türkiye’ye gönderildiği belirtilmekteydi (Atlı 2014:436).

### **Sonuç**

1950 seçimleri sonrasında iktidarı CHP’den devralan DP, ilk hükümet deneyiminde dış politikada oldukça aktif bir siyaset uygulamıştı. DP’nin I. döneminde dış siyasette en çok tartışılan konular, 1950’de Kore’ye asker gönderilmesi ve 1952’de gerçekleşen NATO üyeliği olmuştu.

Esasen CHP döneminde başlatılan Batı ile ilişkilerin geliştirilmesi ve NATO’ya üye olma misyonu DP tarafından büyük bir coşkuyla devam ettirilmişti. Kore Savaşı’na asker gönderilmesi kararı ise Anayasa’ya aykırılık noktasında biçim olarak çok tartışılmış ancak içerik olarak sınırlı bir tepki görmüştü. Muhalefetin sınırlı tepkisine rağmen bu karar Türk halkı tarafından coşkuyla desteklenmişti. Hükümetin bu kararı aleyhindeki faaliyetlerse Komünizm ile ilişkilendirilmiş ve bu süreçte DP, Komünizmle mücadele propagandasına hız vermişti. Kamuoyunun bu tavrı muhalefetin tutumunun da giderek yumuşamasına neden olmuştu.

Türk askerinin Kore’de gösterdiği performans Türkiye’nin dünyadaki saygınlığını da arttırmıştı. Türk askerinin fedakârlığı ve cesareti tüm dünyaya örnek olmuş ve dış basında bu konu ile ilgili pek çok yayın yapılmıştı.

Kore Savaşı, Kurtuluş Savaşı’ndan beri harp etmeyen Türk ordusu için de bir imtihan olmuştu. Neticede ise gücünden hiçbir şey kaybetmediğini dünyaya göstermişti. Türk kamuoyu Kore meselesini kendi davası olarak görmüş, dünya barışı için savaşmayı ise çok önemsemişti. Savaşın patlak verdiği andan itibaren yardım meselesi tartışılmış, mitingler, toplantılar ve dini törenlerle birlikte Kore hep gündemde tutulmuştu.

Özellikle 1954 yılında Cumhurbaşkanı Bayar ABD’de gösterişli törenlerle ve büyük bir ilgi<sup>12</sup> ile karşılanmıştır ki, şüphesiz bu durumun ortaya çıkmasında Türk askerinin Kore’de gösterdiği üstün başarı ve fedakârlığın rolü büyüktür.

Kore’de Türk askeri sadece kahramanlığı ve cesareti ile değil aynı zamanda fedakârlığı ve insani yönleri ile de ön plana çıkmıştır. Türk askeri, savaştan mağdur olan Koreli çocuklara ve yaşlılara uzattığı yardım eli kadar, halka götürdüğü eğitim, sağlık vb. sosyal hizmetlerle de bu güne kadar gelen Türkiye-Güney Kore dostluğunun temellerini atmıştır.

---

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. (Resmi Ziyaret, Türkiye Cumhuriyeti Celal Bayar’ın Birleşik Amerika’yı Ziyareti’nin Hikâyesi (Ocak-Mart 1954).

## KAYNAKÇA

### Arşiv

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), Fon No: 030.01.00.0017.98.94, Belge No:(1-29); (BCA), FN: 30.1.0.0, Yer No: 102.630.6; FN: 30.1.0.0, YN:102.630.9.;) FN:30.1.0.0,YN: 17.98.49; FN: 30.1.0.0, YN: 123.782.9.,(16.09.1950), FN: 30.18.1.2, YN: 128.11.9; FN: 30.1.0.0, YN: 102.630.11.; FN: 0.30.1.0.0, YN: 102.6; FN: 490.1.0.0, YN: 610.118.1.

### Sürelî Yayınlar

Cumhuriyet, Her gün, Ulus, Milliyet, Kudret, Yeni İstanbul, Zafer.

### Resmî Yayınlar

*TBMM Tutanak Dergisi*(11.12.1950). Dönem IX, 3 : 136-199.

### Telif ve Tetkik Eserler

AKKAYA, Bülent (2012). “Türkiye’nin Nato Üyeliği ve Kore Savaşı”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 28: 1-20.

ALBAYRAK, Mustafa (2004). *Türk Siyasi Tarihinde Demokrat Parti (1946-1960)*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

ARMAOĞLU, Fahir (1993). *20. yy. Siyasi Tarihi (1914-1980)*, 9. Basım, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ATLI, Cengiz (2014). “Kore Savaşı Ve Kore Savaşına İğdır’dan Katılanlar”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(1): 427-444.

BÖLÜKBAŞI, Deniz (2005). *Türk Siyasetinde Anadolu Fırtınası Osman Bölükbaşı*, İstanbul: Doğan Kitap.

BULUT, Sedef (2008). “Sovyet Tehdidine Karşı Güvenlik Arayışları I. ve II. Menderes Hükümetlerinin(1950-1954) NATO Üyeliği ve Balkan Politikası”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 41(11): 35-61.

ÇAVDAR, Tefik (2000). *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, 2. Basım, Ankara: İmge Kitabevi.

*DP Tüzük ve Program (1949)*. Ankara.

DURAK, Gökhan (2015). “Türk ve Dünya Basınında Kore Savaşı ve Türkiye”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 36(8): 323- 339.

ERİM, Nihat(8 Aralık1950). “ Birbirine Karıştırılan Meseleler”, *Ulus*.

ERİM, Nihat (9 Aralık 1950).“Anayasa Bakımından”, *Ulus*.

BAĞCI, Hüseyin (1990). *DP Dönemi Dış Politikası*, Ankara: İmge Kitabevi.

ERTEM, Barış (2009). “Türkiye-ABD İlişkilerinde Truman Doktrini Ve Marshall Planı”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(12): 377-397.

KENNEDY, Paul (1998). *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Birtane KARANAKÇI, 7. Basım, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

*Kore’de Türk Muharebeleri* (2012). Ankara: Genel Kurmay Personel Başkanlığı ATASE Daire Başkanlığı Yayını.

KUŞOĞLU, Baran (2011). “Türk Anayasa Hukukunda Silahlı Kuvvetlerin Yurt Dışına Gönderilmesine Dair Tezkereler” *Yasama Dergisi*, 17: 5- 38.

NADİ Nadir (29 Temmuz 1950). “Haklı ve Haksız”, *Cumhuriyet*.

ÖZDEMİR Emin- ŞENDİL Fatih (2016). “Soğuk Savaş Dönemi Algı ile Gerçek Arasında Bir İmge Olarak Türk Solu; Demokrat Parti’nin Sol Hareketlere Yaklaşım”, *CTAD*, 23: 337-369.

ÖZTÜRK, Kazım (1968). *Türkiye Cumhuriyeti Hükümetleri ve Programları*, İstanbul: Ak Yayınları.

*Resmi Ziyaret, Türkiye Cumhuriyeti Celal Bayar’ın Birleşik Amerika’yı Ziyareti’nin Hikâyesi Ocak-Mart 1954* (Tarihsiz), Ankara.

SADAK, Necmettin (9 Ağustos 1950). “Türkiye’nin Kore’ye Yardımı”, *Akşam*.

*Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar 1919-1980* (2003). Edt. Baskın ORAN, İstanbul: İletişim Yayınları.

US Asım (24 Kasım 1950). “DP Hükümeti Mecliste Gensoruya Davet Ediliyor”, *Vakit*.

YAMAN, Ahmet Emin (2005). “Kore Savaşı’nın Türk Kamuoyuna Yansıması”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, (37-38) : 231-245.



Makale Geliş | Received: 14.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418036

**Serdar BULUT**

Öğr. Gör. Dr.  
Giresun Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, Giresun-Türkiye  
Giresun University, Turkish Language Department, Giresun-Turkey  
ORCID: 0000-0001-6286-4873  
serdarbulut07@hotmail.com

## Giresun İli ve Yöresi Ağzlarında Fındık

### Öz

Fındık, Giresun ili ve yöresinin en önemli geçim kaynağı olarak halkın hayatında önemli bir yer edinmektedir. Özellikle ekonomisi fındık üzerine endekslenen şehirde; düğünler, eğlenceler ve tatiller fındığın harmanına ve ticaretine göre planlanmaktadır. Ekonomik olarak önemli bir değer olan fındık, Giresun halkının yöresel dilinde ve kültüründe de varlığını devam ettirme gayretindedir. Bu kültürel öge, doğrudan doğruya yöre insanının dilini etkilemektedir. Giresun ili ve yöresinde fındığın geçmişinin çok öncelere dayandığını varsayarsak yöre ağzında yer alan kelimeler, atasözleri, deyimler, maniler, tekerlemeler, türküler, bilmeceler, kalıp sözler gibi dil malzemelerinde fındıkla ilgili kullanımların fazla olması doğaldır. Giresun ili ve yöresi ağzlarında fındıkla ilgili dilsel ve folklorik malzemenin fazla olması, yöresel uğraşlarla kültürün doğru orantılı şekilde ilerlediğinin en önemli kanıtıdır. Çalışmamızda, Giresun ili ve yöresi ağzlarında yer alan fındıkla ilgili yöresel kelimeler, türküler, maniler, tekerlemeler, atasözleri, deyimler, kalıp sözler, bilmeceler, sayımacalar, dualar, beddualar ayrı ayrı ele alınacaktır. Bu sayede Giresun ili ve yöresi ağzlarında fındıkla bir söz varlığı oluşturulacak ve sonucunda fındıkla ilgili söz varlığının yok olmasının önüne geçilmiş olunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Giresun, Fındık, Çotanak, Giresun İli ve Yöresi Ağzları, Ağızlar.

## Hazelnut in the Dialect of Giresun Province and Vicinity

### Abstract

Hazelnut is the most important source of income for Giresun province and vicinity and has an important place in the life of the people. Especially in the city where the economy is indexed on hazelnut; weddings, entertainments and holidays are planned according to the blend of hazelnut and trade. As an economically important value, hazelnut is trying to maintain its presence in the local language and culture of the Giresun people. This cultural element directly affects the language of the local people. The history of hazelnut in Giresun province and its vicinity is based on the very beginning that's why the excessive use of hazelnut in the language materials such as words, proverbs, idioms, manners, rigmarole, folk songs and riddles which are in the dialect of the region is more natural. Hazelnut related linguistic and folkloric material is more in Giresun province and vicinity, are the most important evidence that the cultural product is progressing in proportion to the local occupations. In our study, language materials such as words, proverbs, idioms, manners, rigmarole, folk songs and riddles scales, prayers, curses which are in the dialect of the Giresun province and vicinity will be handled separately. In this way the disappearance of the language materials related to hazelnut will be prevented.

**Keywords:** Giresun, Hazelnut, Chotanak, Giresun Province and Vicinity Dialects, Dialects.

## Giriş

Doğal limanları ve verimli toprakları Giresun’un tarihten bu yana önemli bir yerleşim merkezi olmasını sağlamıştır. Doğu Karadeniz Bölgesi, MÖ VIII. yüzyıldan itibaren Türk ya da Türklükle münasebeti olan topluluklar tarafından yurt edinilmeye başlanmış bir bölgedir. Ancak bölgenin siyasi ve demografik bakımdan Türklerin eline geçmesi 1071 Malazgirt Savaşı’ndan sonra olmuştur. Osmanlı öncesi dönemde Doğu Karadeniz’de Trabzon dışındaki birçok bölge Türk hâkimiyetine girmişken Fatih Sultan Mehmet’in iktidarında buraların da fethedilmesiyle bölgede siyasi birlik sağlanmış ve Türk nüfusu bölgede tamamen hâkim hale gelmiştir (Tellioglu, 2007: 654). Günümüzde Giresun şehrinde nüfusun çoğunluğunu Çepni Türkleri oluşturmaktadır.

Karadeniz’in önemli Türk yurtlarından biri olan Giresun’un adıyla ilgili Tekin ve Cantürk şu bilgileri vermektedir: “Günümüzde şehrin adının, eski dönem kaynaklarında da geçen “Kerasus”tan geldiği birçok araştırmacı tarafından genel bir kabul görmektedir. Türklerin bölgede hâkimiyetinden sonra “Kerasus” adının Türkçe söyleyiş etkisi ile “Giresun” şekline dönüştüğü anlaşılmaktadır” (Tekin ve Cantürk, 2017: 100). Bazı araştırmacılar bu adlandırmanın yörenin önemli miktarda yetiştirdiği “Kiraz” meyvesinin söylenişinden doğduğunu da ortaya koymuştur. Çünkü kiraz ve fındık Giresun’un en önemli ticari faaliyet alanıdır. Özellikle fındık, Giresun adıyla özdeşleşmiş durumdadır.

Kökeni Yunancaya dayanan ve Arapça “*bunduk; funduk*” sözcüğünden Türkçeye geçen fındık adlandırması, Türkçe Sözlük’te: “**fındık**: 1. Kayıngillerden, kuzey Yarım kürenin ılık yerlerinde ve yurdumuzun genellikle Doğu Karadeniz bölgesinde yetişen, boyu 6-7 m, yaygın tepeli bir ağaççık (*Corylus avellana*); 2. Bu ağaççığın sert bir kabuk içinde bulunan yağlı, nişastalı ürünü” (Türkçe Sözlük, 2011: 867) biçiminde tanımlanmaktadır. Fındık sözcüğü yerine Dîvânü Lügâti’t-Türk’te: “**ķosık**: Fındık; **ķosıklamak**: Fındıklanmak; **ķosuk**: Fındık” (Paçacıoğlu, 2016: 410) adlandırması yer almaktadır. Bu durum Orta Türkçe döneminde halk arasında fındık sözcüğü yerine **ķosık/ķosuk** adlandırmasının tercih edildiğini göstermektedir. Fakat bu adlandırma, daha sonraki dönem metinlerinde tespit edilemediği gibi, Türkiye Türkçesi yazı dili ve

ağızlarında da görülmemektedir. Ayrıca fındık için Türkiye Türkçesi ağızlarında: “**çörtleük**: Fındık (Başhöyük-Kadınhanı / Konya) (DS/II: 1294); **çetlevik**: Fındık (Reşadiye / Tokat; Kozan / Adana); **çetlevuk**: Fındık (Bursa) (DS/II: 1151)” sözcüklerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu Türkçe sözcükler, Giresun ili ve yöresi ağızlarında tespit edilememiştir.

Adlandırmaları hakkında bilgiler verilen fındığa, ekonomik anlamda bakıldığı zaman Türkiye ekonomisinde önemli bir paya sahip olduğu görülmektedir. Türkiye, dünya fındık üretiminde ilk sırada yer almaktadır. Halen dünyada fındık yetiştiren ülkeler; Türkiye, İspanya, İtalya, Fransa, İran, Amerika, Rusya, Filistin ve Çin'dir.

Fındık bitkisi, ılıman iklim bölgelerinin bodur kalmış bir ağacıdır diye tanımlanabilir. Türkiye’de kültüre alınmış çeşitleri, yaklaşık 3 ila 5 m. ve İtalya, İspanya, ABD gibi ülkelerde yetiştirilen çeşitler ise, 6 ila 8 m. boylanabilen, küçük ağaççıklar olarak dikkati çekerler. Anayurdu Karadeniz bölgesi kıyı kesimi, Makedonya ve Trakya çevreleri olan Türk fındığı (*corylus avellana* L.) türü, 20 ila 22 m. kadar büyüeyebilen bir ağaç görünümündedir. Nitekim bu görünümdeki fındık bitkileri, Altındere Ulusal Parkı (Trabzon-Maçka’da) içinde korumaya alınmışlardır (Doğanay, 2012: 3-4).

Karadeniz Bölgesinde özellikle Ordu, Giresun ve Trabzon fındığın merkezi hüviyetindedir. Ordu, Giresun, Trabzon yöreleri, antik çağdan bu yana fındık yetiştirilen yerlerdir. Çünkü Doğu ve Orta Karadeniz bölgesi, fındık yetiştirilmesi için en elverişli iklime sahiptir. Avrupa’yı fındıkla tanıştıran Yunanlı tacirlerdir. Her ne kadar 1403 yılında Cenevizlilerin yelkenlerle Karadeniz’den fındık alıp İstanbul’a getirdikleri biliyorsa da Türkiye’den ilk defa 1773’de Rusya’ya, 1792’de Romanya’ya, 1851’de İngiltere’ye, 1871’de Belçika’ya fındık gönderilmiştir.

Karadeniz Bölgesi’nde en kaliteli fındığın Giresun’da yetişen fındık olduğu söylenmektedir. Halk arasında da bu görüş yaygındır. Konuyla ilgili araştırma yapan Mevlüt Kaya (Kaya, 2015), 23 Şubat 1924 tarihine ait bir “Fındık Raporu” yayımlamıştır. Bu raporda o yıllara ait halk arasında fındıkla ilgili bir slogan ortaya

çıkıştır. Parantez içinde verilen bu slogan: “Fındığın başkenti Giresun, sarayı Bulancak, tahtı Ayvasıl”dır. Fındığın payitahtı Giresun, sarayı Bulancak, tahtı Ayvasıl’dır” (Kaya, 2015: 13) şeklindedir. Giresun’da yaşayan halk arasında dünyanın en kaliteli fındığının Giresun’da yetişen fındık olduğu görüşü hala canlılığını devam ettirmektedir. Bilimsel olarak da Giresun bölgesinde genel olarak fındıklar, parlak kabuklu, iri taneli, dolgun, yüksek randımanlı olmaktadır. Kalite bakımından da dünya fındık üretiminde en yüksek yeri almaktadır. Günümüzde de yukarıdaki slogana benzer bir slogan halk arasında yaygındır. Bu slogan “Fındığın Başkenti Giresun” şeklinde kısaltılmış ve basın yayın organları vasıtasıyla yaygınlaşmış durumdadır. Giresun’da fındık adeta bir kültür olmuş ve gelenekler, görenekler başta olmak üzere folklorik özelliklerin bir parçası haline gelmiştir. Bugün Giresun şehrinde sosyo-ekonomik hayatın önemli bir kısmını fındık oluşturmaktadır.

Giresun için önemli bir sosyo-ekonomik değer olan fındık, yöre sınırları içerisinde yer alan ve tüm ilçe ve köylerde aynı sosyo-ekonomik değere sahiptir. “Fındığın başkenti Giresun” sloganından yola çıkılırsa, tüm ilçe ve köylerin de bu slogana layık olduğu söylenebilir. Giresun’da yaşayan halk arasında önemli bir ekonomik faaliyet olan fındık; yöre halkının atasözü, deyim, mani, türkü, bilmece, dua, beddua ve yöresel kelimeler gibi dilsel ve folklorik özellikleri içinde de yaşamaya devam etmektedir.

Fındıkla ilgili verilen bu bilgilerden sonra Giresun ili ve yöresi ağızlarında fındıkla ilgili tespit edilen söz varlığı unsurları, yörede yapılan saha çalışması ve kaynaklardan yapılan taramalara bağlı kalarak maddeler halinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

### **1. Fındıkla İlgili Atasözleri**

Yörede fındık önemli bir geçim kaynağı olduğu için halkın kültürel değerlerinden birisi olan yöresel atasözlerinde de yerini almıştır. Çalışma neticesinde Giresun ili ve yöresi ağızlarında 21 adet atasözü tespit edilmiştir. Fakat bu sayının daha da

artabileceğini belirtmek lazım. Yörede yapılan saha araştırması sonucu tespit edilen atasözleri şunlardır:

- Fındık kadar aklınla elma kadar işe karışma.

Bu atasözü, Standart Türkiye Türkçesi’nde kullanılmamaktadır. Giresun ili ve yöresinde bu atasözünün Standart Türkiye Türkçesi’nde kullanılan “*Boyundan büyük işlere kalkışmak*” deyiminin bir yansıması şeklinde oluşturulmuş olabileceğini söyleyebiliriz. Yerine göre mecazi anlamıyla deyim özelliği de gösteren bu söz, yörede Atasözü gibi kullanılmaktadır. (K.K.1)<sup>1</sup>

- Daldaki fındık cepte harçlık olmaz<sup>2</sup>.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun ili ve yöresi ağızlarında gerçek anlamda bakarsak insanların fındık olmadan veya fındık toplanmadan fındıktan elde edeceği kazancı düşünmemesi gerektiğini anlatmaktadır. Çünkü fındık toplanıp satılmadan onun yöre halkına herhangi bir katkısı yoktur. Bu söz ayrıca insanların kendilerinde olmayan bir şeyin adıyla iş yapmamaları gerektiği durumunu öğütlemek için de kullanılmaktadır. (K.K.1)

- Bahçeye bakmazsan randımanlı fındık alamazsın.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Yörede kalıplaşan bu söz aslında yörenin en önemli geçim kaynağı olan fındığa insanların iyi bakmasını öğütlemek amacıyla söylenmektedir. Gerçek anlamıyla kullanılan söz kalıplaştığı için atasözü özelliği kazanmıştır. (K.K.1)

- Harmana serilmeyen fındık ğuru<sup>3</sup> sayılmaz.

Bu atasözü standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Giresun ili ve yöresi ağızlarında bu söz gerçek anlamda kullanılabildiği gibi, bir işe başlamadan o işin bitmiş sayılmayacağını öğütlemek için de günlük hayatta kullanılmaktadır. Sözün

---

<sup>1</sup> Kaynak kişiler (K.K.) kısaltması ile Kaynakça’dan sonra listelenmiştir.

<sup>2</sup> Bu atasözü bazen “daldaki fındık cepte harçlık sayılmaz” şeklinde de kullanılmaktadır.

<sup>3</sup> ğuru: kuru

gerçek anlamına baktığımız zaman ise, yörede toplanan fındık meyvelerinin harman zamanı kurumaları için açık alana serildikleri görülmektedir. **(K.K.1)**

- Bir avuç fındık, bir yığın sağlık.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun’un Harşit Vadisi diye bilenen Tirebolu – Doğan kent arasında kullanılmaktadır. Özellikle Tirebolu ilçesinde daha fazla kullanılan atasözü, Doğan kent ilçesinde de tercih edilen bölgesel atasözlerinden birisidir. Bu atasözünün Giresun il merkezinde kullanıldığı da görülmektedir. Bölgede fındığın sloganlarından biri olarak da tercih edilen söz, fındığın yararlarını anlatmak için kullanılmaktadır. Atasözü, yöresi ağızlarında gerçek anlamda kullanılmaktadır. **(K.K.2)**

- Elli okka fındık, bir kantardır.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun ili ve yöresi ağızlarında gerçek anlamda kullanılmaktadır. Günümüzde belki unutuldu fakat Giresun’da eski tarihlerde fındık ölçme aletlerinin isimleri farklı anılmıştır. Bu ölçü aletleri: 1400 gr bir okka, 7 okka bir batman, 50 okka bir kantardır. Yörede eski dönemlerde fındık da hep kantar ölçüsüyle anılmıştır ve ismine kara kantar denmiştir. Yörede yakın zamana kadar fındığın miktarını söyleyenler kg yerine kantarı söylemeyi tercih etmişlerdir. Bu söz de yörede söylene söylene kalıplaşmış ve artık atasözü gibi kullanılır olmuştur. **(K.K.3)**

- Dibini iyi yaparsan fındık iyi olur.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun ili ve yöresi ağızlarında gerçek anlamda kullanılmaktadır. Bu atasözü, yöre insanının önemli geçim kaynağı olan fındık tarlalarının iyi temizlenip, iyi ilaçlanırsa fındık ağacının iyi meyve tutacağını ve bunun sonucunda da kaliteli fındık alınacağını anlatır. Atasözü, ayrıca insanların her işte hakkını vererek çalışırlarsa, karşılığında iyi sonuçlar alacaklarını öğütlemektedir. **(K.K.3)**

- Elden öz, kızılağacından köz, fındık dalından saz olmaz. (Duman, 2008: 25).

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun ili ve yöresi ağızlarında gerçek anlamda kullanılmaktadır. Çünkü gerçek manada bakıldığı zaman yabancılardan tam anlamıyla dost olmayabilir. Buna ek olarak kızılağacı köz tutmaz ve fındık dalı da yapısı itibariyle saz yapmaya uygun değildir. Bu atasözü, insanların gerçekleri görmesini ve ona uygun şekilde hareket etmesini öğütlemektedir.

- Elin tavū<sup>4</sup> ele kaz, fındığı da koz<sup>5</sup> görünür.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözünün Türkiye Türkçesi ağızlarında “Komşunun tavuğu komşuya kaz, karısı da kız görünür.” şeklinde farklı bir varyantı da bulunmaktadır. Bu atasözü, insanların elindekilerle yetinmediğini ve başkasının malını kendi malından daha üstün görüp ona sahip olmak istediği duygusunu ortaya koymaktadır. Bu duygunun ana kökenini kıskançlık oluşturmaktadır. Gerçek anlamda bakılırsa; kaz, tavuktan büyük iken ceviz de fındıktan büyüktür. **(K.K.13)**

- Fındığa güvenme, işi sağlam yap, fındık olursa kar<sup>6</sup>.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun ili ve yöresi ağızlarında gerçek anlamda kullanılmaktadır. Bu söz, yöre insanının fındık hiç olmayacakmış gibi işini yapmasını ve her açıdan kendini sağlama almasını anlatmaktadır. Çünkü fındığın başına gelebilecek herhangi bir olumsuzluk karşısında sadece fındığa bel bağlayanlar bir anda parasız kalabilirler. **(K.K.4)**

- Fındığı(nı) ye, harmanı(nı) sorma<sup>7</sup>.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Fakat bu atasözü, Türkiye Türkçesinde kullanılan “Üzümünü ye bağını sorma; Üzümü ye de bağını sorma” biçimindeki atasözünün yöre insanı tarafından fındığa uyarlanmış şeklidir. Bu

---

<sup>4</sup> **tavū:** tavuğu.

<sup>5</sup> **koz:** ceviz.

<sup>6</sup> **kar:** kâr.

<sup>7</sup> Bu atasözünün “fındığı ye, bahçeyi sorma” versiyonu da vardır.

atasözüyle, insana gelen nimetin nereden geldiği ile ilgilenmemek gerektiği anlatılmaktadır. (K.K.13) (K.K.16) / (K.K.22)

➤ Fındık kadar akli vardı, o da goruk<sup>8</sup> çıktı.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Bu atasözü, yerine göre deyim özelliği ile karşıdaki insanla dalga geçmek için de kullanılmaktadır. Atasözü, kullanıldığı kişinin fındık kadar küçük olan aklının fındık kurdunun delmesi sonucu içi boş çıkan fındık meyvesi gibi tamamen boşalıp yok olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır. (K.K.14)

➤ Fındıkçının<sup>9</sup> terazisi olmaz. (Göreci, 2004: 94).

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde bilinmemektedir. Burada fındıkçı olarak kastedilen “cilveli, oynak kadın”lardır. Atasözünde anlatılmak istenen olumsuz bir şey yapan için yapılan işin adedinin bir önemi yoktur.

➤ Fındık zamanında ölümler bile kalkar.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde bilinmediği gibi Giresun ili ve yöresi ağızlarında da pek bilinmemektedir. Sadece Bulancak yöresinde kullanıldığı görülmüştür. Bu sözü, daha çok yöre insanını özellikle büyük aile fertlerinin diğer aile fertlerini fındık toplamaya teşvik etmek amacıyla tercih ettikleri bir söz olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Burada Giresun yöresi için fındık toplama mevsiminin çok önemli olduğu vurgulanmaktadır. (K.K.35)

➤ Gün ola harman ola.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Giresun ili ve yöresi ağızlarında “harman” dendiği zaman kastedilen fındık harmanıdır. Bu atasözü şarkıcı Erkin Koray’ın 1996 yılında çıkardığı bir şarkısının da ismidir. Atasözünde insanların istediği ve beklediği şeyler için sabretmesini öğrenmesi ve onu beklemesi anlatılmaktadır. Çünkü gelişme kaydedilmeden kurulan hayaller insanları hayal

---

<sup>8</sup> **goruk**: Fındık kurdunun deldiği, içi boş, delik ya da çürük fındık. Bu sözcük, Büyük Türkçe Sözlük’te yer almayan bir ağız sözcüğüdür.

<sup>9</sup> **fındıkçı**: cilveli, oynak kadın (Türkçe Sözlük, 2011, 867).



kırıklığma uğratabilir. Bir günün ardından yarın için hesaplar yapılmamalı, bekleyerek olacaklar görülmelidir. **(K.K.15)**

➤ Harmanı olmayanın fındığı olmaz.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun’un özellikle Tirebolu ilçesi ağızlarında daha fazla görülmektedir. Atasözü, Doğankent ilçesinde de kullanılan atasözlerinden birisidir. Bu atasözü hem gerçek anlamda hem de gerçek anlamının dışında insanlara öğüt vermek amacıyla da kullanılmaktadır. Sözden de anlaşılacağı gibi fındığı olmayan insanların fındık harmanı olmaz. Harman olması için fındığa ihtiyaç vardır. **(K.K.5)**

➤ Harman fındığıyla yar sevilmez.

Standart Türkiye Türkçesinde kullanılmayan bu atasözünün ağızlarda “Bakkal fındığıyla yar sevilmez” biçimi de vardır. Atasözü, olmayan bir şeye göre hayal kurmamak gerektiğini anlatmaktadır. Çünkü harmandan gelecek fındığa göre kendini ayarlayan bir kişi, herhangi bir olumsuzluk sonucu fındıktan beklediği geliri elde edemeyebilir. Ayrıca burada, Giresun yöresinde düğünlerin fındığa endeksenerek yapılmasına bir gönderme de yapılmaktadır. **(K.K.23)**

➤ Onun yüz koyunu var, yüz postu var; benim bahçam<sup>10</sup> var, ahçam<sup>11</sup> var.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesi’nde kullanılmamaktadır. Atasözü, Giresun’un Doğankent ilçesi ağızlarında tarihsel bir gerçeklikten hareketle kullanılmaktadır. Bu söz, başka insanların ne varlığı olursa olsun, az da olsa her insanın kendi varlığının daha kıymetli olduğunu anlatır. Fındık bahçesi olan kişi fındıklarını satarak elbet para sahibi olacaktır. **(K.K.1)**

➤ Sen ağa, ben ağa, fındıkları kim toplaya.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesi’nde bilinmemektedir. Atasözü, Türkiye Türkçesi’nde kullanılan: “Sen ağa ben ağa bu ineği kim sağa; Sen ağa ben ağa inekleri kim sağa” atasözünün yöreye uyarlanmış şeklidir. Giresun ili ve yöresinde çok tercih

---

<sup>10</sup> Fındık bahçesi.

<sup>11</sup> ahça (akçe): para.

edilmemekle birlikte bazı kimseler tarafından kullanılmaktadır. Atasözü, yörenin en önemli ekonomik kaynağı fındığın, toplanmasını genç nesillere öğütlemek amacıyla kullanılıyor olmalıdır. **(K.K.31)**

- Senin dediğin kantar, Giresun’da fındık tartar.

Bu atasözü, standart Türkiye Türkçesinde bilinmemektedir. Atasözü, gerçek anlamıyla Giresun’un fındığın merkezi olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır. **(K.K.35)**

- Yalnız fındığa bel bağlayan, koltuk değneğinden kurtulamaz. (Göreci, 2004: 94)

Bu atasözü, Standart Türkiye Türkçesinde bilinmemektedir. Atasözü, insanların hayatlarını sadece fındıktan gelecek gelire göre endekslememeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü fındıktan istenilen gelir elde edilemeyebilir ve bunun sonucunda insanlar büyük zararlara uğrayabilirler.

## 2. Fındıkla İlgili Deyimler

Giresun şehrinde fındık önemli bir geçim kaynağı olduğu için halkın kültürel değerlerinden birisi olan yöresel deyimlerde de yerini almıştır. Çalışma neticesinde Giresun ili ve yöresi ağızlarında 12 adet deyim tespit edilmiştir. Fakat bu sayının daha da artabileceğini belirtmek isteriz. Yörede yapılan saha araştırması ve kaynak taraması sonucu tespit edilen deyimler şunlardır:

- Fındık kırmak

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde de kullanılan deyimlerden biridir. Deyim, standart Türkiye Türkçesinde kullanıldığı anlamıyla, Giresun ili ve yöresi ağızlarında da kullanılmaya devam etmektedir. Genel olarak çapkınlık eden kişiler için kullanılmaktadır. **(K.K.1)**

- Fındık gibi göz

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Gözleri ışıltı ışıltı parlayan, yüzü ve gözleri güzel olan kişileri anlatmak için kullanılmaktadır. Ayıca gözleri küçük ve sarıya çalan kişiler için de kullanılmaktadır. **(K.K.1)**

- Fındık kabuğunu doldurmamak

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde de kullanılan deyimlerden biridir. Hiçbir önemi olmayan, değersiz durumlarda kullanılmaktadır. Standart Türkiye Türkçesindeki ‘İncir çekirdeğini doldurmamak’ deyimine benzerlik göstermektedir. Deyim, standart Türkiye Türkçesinde kullanıldığı anlamıyla, Giresun ili ve yöresi ağzlarında da kullanılmaya devam etmektedir. **(K.K.6)**

- Fındık altını gibi

Bu deyim standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Deyim, Giresun’un Doğanekent ilçesi ağzlarında güvenilir kimseleri anlatmak için kullanıldığı gibi, güzel kadınları anlatmak için de kullanılmaktadır. **(K.K.1)**

- Fındık kurdu gibi

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde de kullanılan deyimlerden biridir. Ufak, tefek, tombulca, hareketli ve sevimli kimseler için kullanılmaktadır. Deyim, standart Türkiye Türkçesinde kullanıldığı anlamıyla, Giresun ili ve yöresi ağzlarında da kullanılmaya devam etmektedir. **(K.K.7)**

- Fındık çubuğu gibi

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Deyim, Giresun ili ve yöresi ağzlarında ince, uzun ve zarif kadınları anlatmak için kullanılmaktadır. **(K.K.6)**

- Fındık faresi

Bu deyim, diğer Türkiye Türkçesi ağzlarında da kullanılan deyimlerden biridir. Deyim, Giresun ili ve yöresi ağzlarında zeki, kurnaz ve akıllı kimseleri anlatmak için kullanılmaktadır. Özellikle bu deyim çocuklar için kullanıldığı görülmektedir. **(K.K.8)**

- Fındık fıstık parası (Göreci, 2004: 95)

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Deyim, Giresun ili ve yöresi ağızlarında çok az ve önemsiz miktardaki parayı anlatmak için kullanılmaktadır. Bu deyim Giresun’un hemen hemen tüm ilçeleri ve köylerinde kullanılmaktadır.

- Fındık kadarcık

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde pek bilinmemekle birlikte kullanıldığı yerler de mevcuttur. Deyim, bazı şeylerin çok az, çok küçük olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır. **(K.K.35)**

- Fındık kabuğunun içine girmek.

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde bilinmemektedir. Deyim, Giresun ili ve yöresi ağızlarında çok kullanılmamakla birlikte bazı olmaz gibi görünen şeylerin yeri geldiğinde olabileceğini anlatmak için kullanılmaktadır. **(K.K.36)**

- Fındıkçılık etmek.

Bu deyim, standart Türkiye Türkçesinde bilinmemektedir. “Fındıkçılık” biçiminde Türkçe Sözlük’e de girmiştir. Deyim, kadınlar için “cilveli, oynak olmak” anlamında kullanılmaktadır. (BTS: 305)

- On fındığından dokuzu boştur. (Göreci, 2004: 95)

Standart Türkiye Türkçesinde pek bilinmeyen ve kullanılmayan bu deyim, sözüne inanılmayan insanlar için kullanılmaktadır.

### 3. Fındıkla İlgili Maniler

*Fındık* serdim harmana  
Geldi gelin kaynana  
Donatmışlar gülümü  
Getirmişler<sup>12</sup> meydana (Evlilik manisi) **(K.K.1)**

---

<sup>12</sup> “getirmişler” yerine bazen “oturtmuşlar” kullanıldığı da tespit edilmiştir.

Oy *findıklar findıklar*  
Kızlar beni *gındıklar*<sup>13</sup>  
Kızlar beni görünce  
Samanlığa *bızdıklar*<sup>14</sup> (K.K.6)

*Fındık* kabuğu köz oldu  
Peşimizden söz oldu  
Seni kötü dediler  
Yüreğim göz göz oldu (Göreci, 2004: 81)

Ey *findığım, findığım*  
Dallarına *kondüğüm*  
Ben sevdim eller aldı  
Odur benim *yandığim* (K.K.18)

*Fındığın* çalışını  
Kırarlar yarısını  
Küçükken evlenenin  
Alırlar karısını (K.K.18)

*Fındığa* *kada*<sup>15</sup> derim  
Darılma şaka derim  
Sen beni bastırırsan  
Ben sana ağa derim (K.K.18)

*Fındık* budaklanır mı?  
Dalları saklanır mı?  
Anasının yanında  
Hiç kızı *kucaklanır*<sup>16</sup> mı? (K.K.19)

Dur dinle  
*Fındığı* yeme  
O geline  
Başımı eğdirme (K.K.18)

---

<sup>13</sup> **gındıklamak**: gıdıklamak.

<sup>14</sup> **bızdıklamak**: atlamak.

<sup>15</sup> **kada**: kardeş, ağabey (DS/IV: 2588).

<sup>16</sup> "kucaklanır mı?" yerine bazen "biçaklanır mı?" kullanıldığı görülmüştür.

Eğdim *findık* dalımı  
Gel döşüre<sup>17</sup> döşüre  
Ölmeden koydun beni  
Menşure teneşüre<sup>18</sup> (K.K.31)

Seni gavurun ğızı  
Gel havana havana  
*Fındık* çubuğu gibi  
Boyun değer tavana. (K.K.31)

Gidiyorum yaylalara ah *findığım findığım*  
İki at bir katırda dallarına konduğum  
Sana fındık yolladım vermedi seni bana  
Ye de beni hatırla sakalımı yolduğum. (K.K.28)

Dalda *findık* çotanak  
Sen de vardır al yanak  
Ne dersin sevdiğim  
Yeşillikte kaybolsak. (K.K.34)

Görele, Tirebolu  
Giresun’da konduğum  
Bulacak, Ordu bilir  
Kıymetli *funduğum*<sup>19</sup>. (K.K.35)

#### 4. Fındıkla İlgili Tekerlemeler

Karga karga gak dedi  
Çık şu dala bak dedi  
Çıktım baktım o dala  
Bu karga ne budala

Karga *findık* getirdi  
Sıçan yedi bitirdi  
Onu tuttu bir kedi  
Miyav dedi, av dedi.  
Yok mu bana bir av dedi.

Karga uçtu az gitti  
Dere tepe düz gitti

---

<sup>17</sup> **döşür-**: deşirmek, toplamak.

<sup>18</sup> **teneşir**: Üzerinde ölü yıkanan ayaklı tahta, salacak. (Türkçe Sözlük: 797)

<sup>19</sup> Fındık.

Altı ay güz gitti  
Müjde alfabe bitti.

Sıçan kediden kaçır  
Damın kapısını açır  
*Fındığın* iyisini seçer  
Tütünün sertini içer  
Tiryakidir bu sıçan (Göreci, 2004: 79)

Üşüdüm üşüdüm  
Daldan *findık* düşürdüm  
*Fındığımı* yediler  
Bana cüce dediler (K.K.28)

## 5. Fındıkla İlgili Ninniler

Ninni derim sallarım  
*Fındık* harmanını kollarım  
Oğlum uyusun da büyüsün  
Gider babasına yollarım, ninni. (K.K.33)

Ağlama yavrum *findıcak*  
Annesi gelir şimdicek  
Uysun da büyüsün, ninni,  
Ninni üüüüüüüüüüüvek  
Ninni düt dürü, düt düvek. (K.K.33)

## 6. Fındıkla İlgili Çocuk Oyunu Sayışmacaları

*Fındık*, fıstık  
Kadifeli yastık  
Vallahi yenge  
Ben yapmadım  
Horoz yaptı  
Al çık bal çık  
Seni saydım  
Sen çık. (K.K.9)

## 7. Fındıkla İlgili Türküler

Yine yeşillendi fındık dalları  
Acep ne olacak yârin halleri  
Dalgalanıyor pembe şalvarı

Kız allan pullan gel gel yanıma  
Beyaz kollarımı dola boynuma

*Fındık* dalları yerlere değer  
Sevdiğim kızlar pınara iner  
Ölürüm seni almazsam eğer (Duman, 2008: 35) (K.K.4)

Bir fındığın içini  
Yar senden ayrı yemem  
Dün akşam yâri gördüm  
Öldüğüme gam yemem

Ninna aslanım ninna  
Ninna güzelim ninna

Giresun’da kayıklar  
Kızlar fındık ayıklar  
İhtiyara kız verme  
Gece gündüz sayıklar

Giresun kayıkları  
Hep geliyor kârından  
Sevdim de alamadım  
Ölüyom efkârımdan (Duman, 2008: 35)

Fındık toplayan gelin  
Dalda fındık kalmasın  
Gel biraz konuşalım  
Aklım sende kalmasın

*Fındık* dalda tekleme  
Yar yolların bekleme  
Gidiyorum buradan  
Gelir diye bekleme (Mehmet Sırrı Öztürk) (K.K.3)<sup>20</sup>

## 8. Fındıkla İlgili Atma Türküler

Atma türkü atarım  
*Fındık* kırdım iç ettim  
Yüreğini yakarım  
Yaylalara göç ettim (K.K.17)

Atma türkü atarım  
Yüreğini yakarım

---

<sup>20</sup> (<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=18183>).



*Fındığı* dizi eder<sup>21</sup>  
Boğazına takarım (K.K.28)

Atın uşaklar atın  
Tozu dumana katın  
*Fındığı* harman edin  
Gelip sırt üstü yatın (K.K.28)

*Fındık* dalda tekleme  
Kız fistanını ekleme<sup>22</sup>  
Gocan<sup>23</sup> gitti gurbete  
Gelir diye bekleme (K.K.10)

*Fındığa* koka<sup>24</sup> derim  
Darılma şaka derim  
Sen beni bastırırsan  
Ben sana ağa derim (K.K.28)

Var mı gelip de halleşen  
Karşıma çıkıp da dilleşen  
*Fındıkta* güşülen  
Harmanlıkta tırmıklaşan (K.K.28)

Nice laf edersin  
*Fındığı* toplar gidersin  
Meğer Zaloğlu’ndan betersin  
Mican oğluna bedelsin (K.K.28)

Kara tavuk okuyor  
*Fındığın* kurusunda  
Seni tutar da yerim  
Hedük aykurusunda  
Kemençe Sanatçısı Eykabirol Salih (Harşit Bölgesi)<sup>25</sup>

## 9. Fındıkla İlgili Bilmeceler

- Ne tatlıdır içim bak (*Fındık*) (K.K.7)
- Ufacık çömlek içinde aşım var (*Fındık*) (K.K.28)
- Dal ucunda kilitli sandık (*Fındık*) (K.K.4)
- Benim bir sandığım var, bir dilim ekmek alır (*Fındık*) (K.K.33)
- Han kapısından girmez, *findık* kabuğuna girer (*Fındık*) (K.K.33)

---

<sup>21</sup> “fındığı dizi eder” yerine bazen “fındık dolu sepeti” mısrasının kullanıldığı tespit edilmiştir.

<sup>22</sup> “ekleme” yerine bazen “yamama” kullanıldığı tespit edilmiştir.

<sup>23</sup> **goca:** koca.

<sup>24</sup> **koka:** Bataklıkta yetişen, fındığa benzer ucu sivri saz (DS/IV: 2905).

<sup>25</sup> (<http://www.dogankentgazetesi.com/makale/aoner-meral/koy-turkuleri-susmasin/22.html>).

- Çıtır çıtır kırılır, ktır ktır yenir; Giresun’da derilir, size gönderilir (*Fındık*) (K.K.33)
- Sonbaharda pürçeklenir, ilkbaharda çiçeklenir, yaz kış gemilere yüklenir (*Fındık*) (K.K.31)
- Ara beni bul beni, düşerim tıraktırak, çekiç al eline, ne tatlıdır içim bak (*Fındık*) (K.K.34)

### 10. Fındıkla İlgili Dualar

- *Fındığın* yağlı olsun (K.K.9)
- *Fındığın* bereketli olsun (K.K.9)
- *Fındūn*<sup>26</sup> çok olsun (K.K.11)
- *Fındūn* hayrını gör (K.K.11)
- Bu sene fındık çok herhalde, altını çok etmişsiniz. Allah utandırmasın. (K.K.27)

### 11. Fındıkla İlgili Beddualar

- *Fındū*<sup>27</sup> yanasıca (K.K.9)
- Başına benim kadar *fınduk* düşün (K.K.11)
- *Fınduksuz* kal (K.K.9)

### 12. Fındıkla İlgili Yeminler

- Seneye fındığım heç olmasın k! (Seneye fındığım hiç olmasın ki!) (K.K.27)

### 13. Evlilik Kültüründe Fındık

**Saçğı:** Özellikle eski dönemlerdeki düğünlerde gelin düğün bitimi eve girerken gelinin üzerine fındık saçma kültürü vardır. Bu kültüre saçğı denmektedir. Günümüzde bu saçğuların içine buğday ve şekerler de eklenmiştir. Özellikle fındığın yeni olduğu dönemlerde yöre insanı saçğı yapılan fındığı kapmak için birbiriyle yarışmış. Bu uygulama ile gelinin eve bereket getirmesi amaçlanmıştır. (K.K.11)

**Yedi Çift Bir Tek Fındık**<sup>28</sup>: Yörede çift fındık bulmak önemli bir maharet kabul edilmektedir. Yöredeki bekârlar fındık dalında birbirine yapışık fındık bulmak

---

<sup>26</sup> **fındūn**: fındığın.

<sup>27</sup> **fındū**: fındığı.

için uğraşmışlardır. Özellikle çocuklar ve bekârlar bahçede çift fındık bulunca hemen sahip çıkarlarmış. Bahçelerde yedi çift, bir tek olmak üzere toplam 15 fındık bulan bekâr gençler, o buldukları fındıkları gece yastıklarının altına koymuşlardır. Bekâr gençler bu şekilde kısmetlerinin açılacağına, sevdiklerinin karşlarına çıkacaklarına inanmışlardır. Yörede bu kültür çok kalmamakla birlikte yöre insanı bu uygulamanın belki de gençleri fındık toplamaya teşvik etmek için uygulanmış olabileceğini de ileri sürmektedirler. (K.K.6)

#### 14. Fındıkla İlgili Yöresel Ağız Sözcükleri

- **alivre:** Fındığın dalında satılması. (FK: 171)
- **arkacı:** Dalından toplanarak sepet veya çuvalara doldurulan fındıkları sırtında fındık harmanına taşıyan işçi. (FK: 171)
- **arkalıç:** Sırtında başta fındık olmak üzere herhangi bir yük taşıyan kişinin sırtına koyduğu yumuşak koruyucu. (K.K.31)
- **aşlama:** Fındık ağacı vb. meyve ağaçlarına aşılama yapmak. (K.K.21)
- **atdamak (ayıtdamak):** Sık bitkilerin ve özellikle fındık ocaklarının ayıklanması işi (GYADSK: 36).
- **atlamak:** 1. Fındık ocağında budama yapmak; 2. Fındık ayıklamak. (K.K.20)
- **ayı fındığı:** Dağlarda yetişen yabancı fındık. (K.K.23)
- **başak:** Fındık toplandıktan sonra geride kalan çotanak fındıklar. (K.K.24)
- **başşak: bkz. Başak. (K.K.38)**
- **başakçı:** Fındık toplanan bahçeden geri kalan fındık meyvelerini toplayan kişi. (FK: 171)
- **başaklamak:** Fındık toplandıktan sonra tarlaya dökülen fındıkların herhangi biri tarafından toplanması. (K.K.25)
- **burç gurusu:** Fındık meyvesinin iyi olduğu yılın akabindeki yılda, fındık olmadan kurur ve fındık olmazsa, o yıla burç gurusu denir. (K.K.2)
- **cıdık:** Fındık dalından yapılan ve karatavuk yakalamak için kullanılan yay şeklinde eğilebilen tuzak. (K.K.6)
- **cuharlamak:** Taze fındığı fazla yiyerek isal olmak. (K.K.6)
- **curuf:** Fındık meyvesinin kabuğunu saran yeşil kısım. (K.K.11)
- **çakıldak:** Fındık, mısır, buğday gibi tarım ürünlerinin taneleri (GYADSK: 40).
- **çalak:** Fındık harmanında tozları fındık meyvesinden ayırmak için kullanılan çalı süpürgesi. (Göreci, 2004: 103)
- **çardak fındığı:** Tavan arasında veya tütün damlarında güneş görmeden kurutulan çerezlik fındık. (FK: 172)
- **çarpi:** Fındık çırpıya yarayan uzun sopa (GYADSK: 40).

---

<sup>28</sup> Bu evlilik kültürüyle alakalı inanış Keşap ilçesinde ve Dereli ilçesinde Batıl İnanç olarak değerlendirilmektedir. Bu inanışa göre: “Fındıkta yedi çift bir tek gören genç, alacağı kızı ya da erkeği rüyasında görür.” (K.K.30) (K.K.21)

- **çeç:** Talaşı çıkarılmış kabuklu fındık, çotanağından çıkarılmış fındık (GYADSK: 36).
- **çerez:** Aile için evde bırakılan yiyeceklik fındık. (K.K.26)
- **çerezlik:** bkz. Çerez (Göreci, 2004: 104)
- **çiftleme:** İkiz, yapışık fındık. (K.K.6)
- **çortluk / çörtlük:** Fındık bahçesi içindeki yabancı bitkiler. Dikenli çalılık. (K.K.6)
- **çotanak:** Olgunlaşmış iki üç fındığın bir dal üzerinde bir aradaki görüntüsü. (DS/II: 1274)
- **çöte:** Fındık toplanan sepet. (DS/II: 1296)
- **çubuklama:** Kurutulmak için harmana serilen yeşil kabuklu fındıkların tanelerinin çıkması için çubuklarla dövülmesi. (FK: 172)
- **dikin:** Fındık fidesi (GYADSK: 41).
- **dikme:** Fındık vb. meyve fidanı. (K.K.21)
- **dzildik:** bkz. dozillik (DS/II: 1569)
- **dozillik:** Özellikle ucu sivri fındıktan yapılan topaç şeklindeki oyuncak. (K.K.21)
- **dozirik:** Delik fındıktan yapılan oyuncak. (K.K.21)
- **dörtleme:** Ucunda dört tane fındık bulunan fındık dalı. (DS/II: 1588)
- **eğrelti:** Fındık bahçelerinde olan ve hayvanların yediği otlar. (K.K.7)
- **fındıklama:** Hayvanların ayaklarında beliren ufak ur. (FK: 175)
- **fındık kafulu:** Fındık ocağı. Daha çok yabancı fındıklar için kullanılır. (FK: 174)
- **fındık kıracağı:** Kabuklu fındığı kırmaya yarayan alet. (K.K.26)
- **fındık mazusu:** Ağaç dikmelerle yapılan ve içine fındık konulan tahta semender. Ambar, merak. (K.K.3)
- **fındık oltası:** İnce uzun fındık çubuğundan balık oltası çubuğu yapmak. (K.K.6)
- **fındılık:** Fındık bahçesi. (K.K.3)
- **fişkan:** İnce, uzun fındık çubuğu. (K.K.6)
- **fişkın:** bkz. fişkan. (K.K.21)
- **fitruka:** Fındık tanesi yere düşüp filizlendikten sonra kabuk içinde kalan değişik lezzetteki meyvesidir. Buna bazı yerlerde “çilli fındık” da denmektedir. (FK: 176)
- **fooduk:** Çeç fındığın içine karışmış, soyulmamış fındıklar. (Göreci, 2004: 105)
- **fol:** Sert kabuğu çıkarılmış fındık meyvesi. (K.K.25)
- **follamak:** Fındık, ceviz, kestane gibi kabuklu yemişlerin kabuğunu ayıklamak. (K.K.25)
- **fol etmek:** Fındık, ceviz vb. yemişleri kabuklarından ayıklamak. (DS/III: 1875)
- **futuç:** Fındığın yeşil kabuğu. Buna *zuluf* ya da *kumuş* da denmektedir. (FK: 176)
- **gacı:** Fındığın yaş kabuğu. (K.K.23) (K.K.38)
- **gaganak:** Çotanak. (Göreci, 2004: 106)
- **galat:** Fındık çubuğundan yapılan sepet. (K.K.35)
- **gara okka:** Fındık ölçmek için kullanılan eski kantar. (K.K.3)
- **garanfil:** 1. Fındık ağacında olan çiçeği aşıl原因 salkım. 2. Fındık çiçeği. (K.K.5)
- **garamuk:** İçi boş, hastalıklı fındık. (GYADSK: 41)
- **gavsak:** Fındığın dışındaki kurumuş olan yeşil kabuk. (K.K.25)

- **gavsuk:** 1. Kabuklu fındığın dışındaki yeşil kısım. Talaş; 2. Kabuklu fındık. (DS/III: 1941)
- **gavsul:** Bkz. Gavsuk. (DS/III: 1941)
- **gavsun:** Bkz. Gavsuk. (DS/III: 1940)
- **gazel:** Kurumuş fındık kabuğu. (K.K.27)
- **gerevi:** bkz. Gerevü (K.K.25)
- **gerevü:** Ulaşılamayan fındık dallarındaki fındık meyvesini çekmeye yarayan ucu çatal çubuk. (K.K.26)
- **gerevu/gerō:** bkz. Gerevü (GYADSK: 37).
- **gıdık:** Fındık toplamak için kullanılan küçük sepet. Bu sepet genel olarak ince fındık çubuklarından yapılmaktadır. Çilek ve yumurta sepeti olarak da kullanılmaktadır. (DS/III: 2033)
- **gıynak:** Tekleme fındığın dışındaki kurumuş olan yeşil kabuk. (K.K.38)
- **ğoruk:** Fındık kurdunun deldiği, içi boş, delik ya da çürük fındık (GYADSK: 38).
- **got:** Ağaçtan yapılan 5-12 kg arası fındık ölçeği. (ZTS: 83)
- **güllük:** Fındık bahçesinde olan uzun otlar. Bu otları hayvanlar yemez ve bu otların kuruşu hayvanların altına atılır. (K.K.5)
- **harman:** Fındık konulan yer (K.K.20)
- **haşlak:** Aşırı sıcak nedeniyle yeterince gelişip sertleşmemiş olan fındık meyvesi. Sıcak hava yüzünden haşlanıp büyüyemeyen fındık meyvesi. (FK: 176)
- **haşlanmış:** Güneşten haşlanıp, dalında kuruyan fındık meyvesi. (K.K.7)
- **hüğüm:** Fındık dalı. (K.K.35)
- **ırgama:** Fındıklar olgunlaştıktan sonra, fındık dallarını sallayarak olgunlarını düşürüp toplama. (FK: 176)
- **ırgalamak:** Fındık ağacını meyve toplamak için sallamak, silkelemek. (K.K.5)
- **ırgat:** Fındıkta çalışan işçiler başta olmak üzere yevmiyeli işçiler, amele. (K.K.30)
- **ışka:** Fındık ocağının kökünden ya da dallarından çıkan filizler. (Göreci, 2004: 106)
- **ışkın:** 1. Fındık filizi, sürgün. 2. Fındık dalı. (K.K.24)
- **karaballık:** Fındık koşnilinin sebep olduğu fındık hastalığı. (Göreci, 2004: 107)
- **karabaş:** Hastalık sonucu içi çürüyen boş fındıklar. (Göreci, 2004: 107)
- **karagöz:** Hastalık sonucu içi çürüyen ve lekelenen fındık. (K.K.5)
- **karamuk:** Hastalık sonucu içi çürüyen gelişmemiş fındık. (DS/IV: 2652)
- **kalez:** bkz. kelez. (FK: 177)
- **kelez:** Çürük iç fındık. (FK: 177)
- **kelif / gelif:** Fındık harmanlarındaki bekçi kulübesi. (K.K.24)
- **kesi:** Bir bahçenin fındık ürününü tahmin etme. (Göreci, 2004: 107)
- **Kesici:** Tarladan ne kadar fındık üretileceğini tahmin eden tecrübeli kişi. (FK: 177)
- **kopali:** Fındık kıran alet. (FK: 177)
- **koruk:** bkz. ğoruk. (K.K.38)
- **kökleme:** Kökünden sökülen ve başka bir yere ekilen fındık fidanı. (K.K.5)
- **kötmek:** Fındık ocakları arasında kalan kuru kökler. (DS/IV: 2983)
- **kugar:** Fındık devşirirken uzaktaki dalları yakına çekmek için kullanılan ucu çengelli çubuk. Buna "gerevi" ya a "geru" da denir. (FK: 177)

- **kuyulama:** Talaşlı fındığı toprağa açılan kuyu gibi yerde yeşil kabuğundan ayırma işlemi. (Göreci, 2004: 108)
- **masdı:** Sepet yapmaya yarayan küçük fındık dalı. (DS/IV: 3132)
- **mayalama:** Fındık meyvesinin içinin dolmaya başlaması. (K.K.9)
- **nişane:** Fındık çiçeğinin olduğu ve fındık meyvesini aşıl原因an bölüm. (K.K.5)
- **ocak:** Beş altı fındık kökünün bir araya gelmesiyle oluşan fındık ağaçları. (DS/V: 3264)
- **oruk:** bkz. **goruk (K.K.35)**
- **palas fındık:** Şişman ve tombul fındık. Dalda çok görülmez, kalın ve zikzaklıdır. (K.K.6)
- **paldır:** Fındık bahçesinin altındaki yeşil otlar. (K.K.6)
- **panavra çuvalı:** İçine koyulan fındıkların hava almasını sağlayan bez çuval. Bu çuvalları fındık tüccarları kullanmaktadır. (K.K.6)
- **patak:** Çotanak fındık. (K.K.6)
- **patoz:** Fındık tanelerini yeşil yeşil kabuklarından çıkarmak için kullanılan motorlu makine. (Göreci, 2004: 108)
- **piç:** Fındık kökünden çıkan yeni sürgün, filiz. (K.K.25)
- **pürçek:** Fındık ve cevizlerde püskül biçimindeki erkeklik organı (GYADSK: 44).
- **püs:** Fındık dallarındaki çiçeklerin üst üste gelerek aşıl原因ması. Aşıl原因lanan fındık büyük olur. (K.K.5)
- **randıman:** Fındık satın alınırken belirli ölçütlere göre fındığın verimine bakma işlemi. (FK: 178)
- **saçğı:** Düğünlerde gelinin üzerine geçmiş zamanlarda fındık saçmak. (K.K.6)
- **sayvan:** Fındık harmanlarındaki bekçi kulübesi. (FK: 178)
- **sergi:** Fındık meyvesinin kurumak üzere serilmesi. (K.K.6)
- **sonlama:** Fındık toplandıktan sonra tarlada geri kalan fındık meyvelerini tarla sahibinin tekrar toplaması. (K.K.25)
- **soğlama:** bkz. **Sonlama. (K.K.21)**
- **soğuleş:** İçi boş fındık. (FK: 178)
- **şelek:** Orta büyüklükteki fındık sepeti. Gıdıkta büyüktür. Bu sepet genel olarak fındık dalından çıkarılan ince çıtalardan yapılmaktadır. (DS/VI: 4724)
- **tekleme:** 1. Harmanda son kalan iyi ve kötü fındıkları tek tek kontrol ederek birbirinden ayırma. 2. Tek fındık. (K.K.6)
- **toka:** Fındık toplanırken bele bağlanarak kullanılan örme sepet. (Göreci, 2004: 109)
- **topur:** 1. Fındık meyvesinin dışındaki yeşil kabuk. 2. Daldaki üçten fazla (çok sayıda) çotanak fındığın yapışık olması (GYADSK: 42).
- **üçleme:** Üç fındığın yeşil kabuk içinde aynı sapa bağlı olarak bulunması. (Göreci, 2004: 109)
- **üğüm:** Fındık ocağı, fındık ağacı. (DS/VI: 4063) (K.K.38)
- **vurgun:** Kabuğu kırılırken fındık içinin yaranması. (FK: 179)
- **yarıcı:** Fındık sahibinin fındık tarlasından alınan ürünü tüm işlerini yapması karşılığında yarı yarıya bölüştüğü ortakçı. (K.K.26)
- **yelönü:** İçi çok küçük veya boş fındık. (K.K.28)
- **yıflan:** Esnek olan ve esnek olduğu için eğilebilen, yuvarlak hale getirilebilen ince fındık çubuğu. Yöre insanı eski yıllarda çocukları eğiten imamların çocuklara bu

çubuklarla vurduğunu söylemektedir. Bu çubuklar herhangi bir yere vurulunca esnemektedir.  
(K.K.6)

- **zıpcuk:** Fındık sürgününün kabuğundan yapılan düdük (GYADSK: 39).
- **zılıf: bkz. curuf.** (Göreci, 2004: 110)
- **zuluf: bkz. curuf.** (FK: 179)
- **zuruf: bkz. curuf.** (FK: 179)

## Sonuç

Giresun ili ve yöresi için fındık önemli bir geçim kaynağıdır. Yöre insanının önemli geçim kaynaklarından olan fındık, zamanla bölgenin dilini ve kültürünü de etkilemiştir. Bu noktada söylenebilir ki halk için önemli olan ekonomik faaliyetler, halkın dilinde ve kültüründe son derece etkilidir. Bu çalışmada Giresun ili ve yöresinde halk kültürüyle alakalı birçok söz varlığı tespit edilmiştir. Bu söz varlığı içinde özellikle halkın ağızında yaşamaya devam eden fındıkla ilgili söz varlığı 14 başlık altında incelenmiştir. Giresun ili ve yöresi ağızlarında fındıkla alakalı birçok yöresel kelime, mani, tekerleme, türkü, ninni, atma türkü, dua, beddua, yemin, atasözü, deyim, bilmece, sayışmaca ve evlilik kültüründe fındıkla ilgili uygulamalara ait söz varlığı tespit edilmiştir. Özellikle Giresun ili ve yöresi ağızlarında fındıkla ilgili 125 yöresel kelime tespit edilmiştir. Bu kelimeler, tespit edilmeyenler de içine katıldığı zaman, yörede fındıkla ilgili önemli bir söz varlığı oluşturulduğunu göstermektedir.

Çalışma neticesinde Türkiye Türkçesinde yer almayan ve sadece Giresun ili ve yöresi ağızlarında kullanıldığı tespit edilen önemli atasözü ve deyimler de ortaya çıkarılmıştır. Giresun ili ve yöresinde genel toplamda 21 atasözü ve 12 deyim tespit edilmiştir. Çalışmanın boyutu ve kaynak kişi sayısı daha da artırılmak koşuluyla bu rakamların daha da artacağı muhakkaktır. Bu durum, fındığın geçmişten bu güne ekonomik katkılarının yanında yöre insanına kültürel katkılar da sağladığını göstermektedir.

Çalışmamaya genel olarak bakıldığı zaman, 8 adet bilmece, 5 adet dua, 3 adet beddua, 3 adet türkü, 8 adet atma türkü, 13 adet mani, 3 adet tekerleme, 1 adet sayışmaca, 2 adet ninni, 1 adet yemin sözü ve 2 adet de evlilik kültüründe fındıkla alakalı söz varlığı tespit edilmiştir. Bu söz varlıkları fındığın genel olarak Karadeniz

Bölgesi’nde ve özelde ise Giresun ili ve yöresi ağızlarında önemli bir kültür oluşturduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Yöre insanı için önemli bir ekonomik faaliyet olan fındığın karşılıklı konuşmaları da renklendirdiği görülmektedir. Özellikle fındıkla alakalı standart Türkiye Türkçesinde kullanılmayan 125 adet kelimenin yöre ağzında türetilmiş olması halkın fındığa verdiği önemin en açık örneğidir. Bu kelimelerden birçoğunun Türkiye Türkçesi ağızlarının sözlüğü olan Derleme Sözlüğü’ne eklenmesi sonucunda Derleme Sözlüğü’nün söz varlığı daha da zenginleşecektir. Özellikle fındıkla alakalı benzer çalışmaların sayısının daha da artması, kültürel hayatta fındığın Türk diline sağladığı katkıların alanını daha da genişletecektir.



### KAYNAKÇA [VE KISALTMALAR]

- AKIN, C. (2014). *Giresun Tarihi ve Kültürel Değerleri*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- AKPINAR, Ö. (2010). *Giresun Türküleri ve Oyun Havaları*, (Hazırlayan: Hüseyin Akpınar), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BEKDEMİR, Ü. ve Fatsa, M. (2015). *Geçmişten Günümüze Giresun*, Giresun: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları.
- BOZKURT, F. (2012). *Kâşgarlı Mahmûd-Dîvânü Lugat-t-Türk*, Konya: Eğitim Yayınevi.
- BULUT, S. (2016). Dereli, Eynesil ve Görele İlçeleri Ağızlarından Derleme Sözlüğü'ne Katkılar, *1. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (13-15 Ekim 2016)*, Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- DEMİR, N. ve Aydoğdu, Ö. (2009). *Giresun İli ve Yöresi Ağızları*, Giresun: Giresun Valiliği Yayınları.
- DOĞANAY, H. (2012). Türkiye Fındık Meyvacılığındaki Yeni Gelişmeler, *Doğu Coğrafya Dergisi*, Cilt:17, Sayı: 27, s.1-22.
- DS/I:** Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 1. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DS/II:** Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 2. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DS/III:** Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 3. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DS/IV:** Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 4. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DS/V:** Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 5. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- DS/VI:** Türk Dil Kurumu (2009). *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 6. Cilt, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- FK:** Duman, M. (2008). *Fındık Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- GÖRECİ, A. (2004). *Fındık Kültürü*, Ankara: Giresun Valiliği İl Özel İdare Müdürlüğü Yayınları.
- GYADSK:** Tekin, F. ve Cantürk, S. (2014). Giresun ve Yöresi Ağızlarından Derleme Sözlüğüne Katkılar, *Diyalektolog*, Kış, Sayı: 9, s.33-46.
- KARADENİZ, Ç. ve Hamzaçebi, G. (2016). Giresun ve Havalisinde Düğün Geleneğinde Çoşkuyu Güçlendiren Bir Unsur Olarak: Silah Kullanımı, *Jass Studies Dergisi*, Number: 62, Winter I, s.455-464.

KAYA, M. (2007). *Bir Çepni Köyü Tarihi ve Kültürü*, Samsun: Yüksel Ofset Matbaacılık.

KAYA, M. (2015). Giresun Ziraat Memurluğu'nun 23 Şubat 1924 Tarihli Raporu ve Giresun Fındıkçılığına Dair Tarihi Notlar, *Uluslararası Karadeniz Havzası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 4, s.11-40.

KOMİSYON, (2008). *Giresun Kent Kültürü*, Giresun: Giresun Valiliği Yayınları.

PAÇACIOĞLU, B. (2016). *VIII-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı*, İstanbul: Kesit Yayınları.

PEKER, K. (1947-1948). *Fındık*, Giresun: Yeşil Giresun Matbaası.

TEKİN, F. ve Cantürk, S. (2017). Giresun İli Merkez Yer Adları Üzerine Bir İnceleme, *Jass Studies Dergisi*, Number: 60, Autumn II, s.97-120.

TELLİOĞLU, İ. (2007). Doğu Karadeniz Bölgesinin Türk Yurdu Haline Gelmesi Hakkında Bir Değerlendirme, *Turkish Studies Dergisi*, 2/2, s.654-664.

Türk Dil Kurumu (2011). *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÜNLÜ, E. (2016). *Harşit Vadisi Tarih ve Kültür Yazıları*, 1. Baskı, İstanbul: Arı Sanat Yayınları.

YÜKSEL, A. ve Balcı, S. (2014). *Harşit Nahiyesi Nüfus Defteri – Harşit (Doğankent) ve Köyleri Nüfus Kayıtları (1251/1835)*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları.

YÜKSEL, A. (2013). *Tirebolu Kazası Nüfus Defteri – Tirebolu, Espiye, Yağlıdere, Güce Nüfus Kayıtları (1835-1847)*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları.

**ZTS:** Türk Dil Kurumu (1976). *Zanaat Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

<https://www.turkudostlari.net/soz.asp?turku=18183>

<http://www.dogankentgazetesi.com/makale/aoner-meral/koy-turkuleri-susmasin/22.html>

[http://suleymanpekin.com/98\\_icerik-harsit-havzasinin-tarihi-cografyasi.aspx](http://suleymanpekin.com/98_icerik-harsit-havzasinin-tarihi-cografyasi.aspx).

### Kaynak Kişiler

1. **Kaynak Kişi:** Necati Yamak – Doğum Tarihi: 1960 – Meslek: Tünel İnşaatı İşçisi – Derleme Yeri: Yukarı Çatak Köyü-Doğankent / Giresun
2. **Kaynak Kişi:** İzzet Yamak – Doğum Tarihi: 1975 – Meslek: Kahve İşletmecisi – Derleme Yeri: Yukarı Çatak Köyü-Doğankent / Giresun
3. **Kaynak Kişi:** Hamdi Yıldız – Doğum Tarihi: 1941 – Meslek: Çiftçi (Eski Muhtar) – Derleme Yeri: Guzan (Söğütağzı) Köyü-Doğankent / Giresun
4. **Kaynak Kişi:** H.M. (İsmi vermek istemedi) – Doğum Tarihi: 1958 – Meslek: Dolmuş Şoförü – Derleme Yeri: Guzan (Söğütağzı) Köyü-Doğankent / Giresun
5. **Kaynak Kişi:** Halil Bostan – Doğum Tarihi: 1938 – Meslek: Çiftçi – Derleme Yeri: Ketençukur Köyü-Tirebolu / Giresun
6. **Kaynak Kişi:** Adnan Yazıcı – Doğum Tarihi: 1978 – Meslek: Tarih Öğretmeni – Derleme Yeri: Süttaş Mahallesi-Doğankent / Giresun
7. **Kaynak Kişi:** Kemal Tüfekçi – Doğum Tarihi: 1969 – Meslek: Kahve İşletmecisi – Derleme Yeri: Yukarı Çatak Köyü-Doğankent / Giresun
8. **Kaynak Kişi:** Seyit Güvendi – Doğum Tarihi: 1955 – Meslek: Emekli Öğretmen – Derleme Yeri: Merkez-Doğankent / Giresun
9. **Kaynak Kişi:** Ayşe Gargin – Doğum Tarihi: 1925 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Guzan (Söğütağzı) Köyü-Doğankent / Giresun
10. **Kaynak Kişi:** Mesut Yamak – Doğum Tarihi: 1977 – Meslek: Serbest Meslek – Derleme Yeri: Yukarı Çatak Köyü-Doğankent / Giresun
11. **Kaynak Kişi:** Hasan Ten – Doğum Tarihi: 1970 – Meslek: Öğretmen – Derleme Yeri: Merkez-Doğankent / Giresun
12. **Kaynak Kişi:** Kemal Yıldız – Doğum Tarihi: 1948 – Meslek: Çiftçi – Derleme Yeri: Guzan (Söğütağzı) Köyü-Doğankent / Giresun
13. **Kaynak Kişi:** Ömer Karaman – Doğum Tarihi: 1926 – Meslek: Çiftçi – Derleme Yeri: Güney Köy-Piraziz / Giresun
14. **Kaynak Kişi:** Fadime Akdemir – Doğum Tarihi: 1926 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Güney Köy-Piraziz / Giresun
15. **Kaynak Kişi:** Mehmet Akdemir – Doğum Tarihi: 1949 – Meslek: Çiftçi – Derleme Yeri: Güney Köy-Piraziz / Giresun
16. **Kaynak Kişi:** Sülbiye Kaya – Doğum Tarihi: 1940 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Tamdere Köyü-Karınca Mahallesi-Dereli / Giresun
17. **Kaynak Kişi:** Emine Kara – Doğum Tarihi: 1932 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Cam Mahallesi-Espiye / Giresun
18. **Kaynak Kişi:** İpek Şirin – Doğum Tarihi: 1954 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Hisarkaya Köyü-Bulancak / Giresun
19. **Kaynak Kişi:** Ayşe Karaaslan – Doğum Tarihi: 1946 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Tamzara Mahallesi-Şebinkarahisar / Giresun
20. **Kaynak Kişi:** Azime Özdemir – Doğum Tarihi: 1931 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Dereli / Giresun
21. **Kaynak Kişi:** Hacı Özdemir – Doğum Tarihi: 1964 – Meslek: Emekli – Derleme Yeri: Dereli / Giresun
22. **Kaynak Kişi:** Fadime Köntek – Doğum Tarihi: 1938 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Yağlı Kuyumcu Köyü-Tirebolu / Giresun.
23. **Kaynak Kişi:** Merve Cimşit – Doğum Tarihi: 1995 – Meslek: Öğrenci – Derleme Yeri: Güce / Giresun

24. **Kaynak Kişi:** Mehmet Akif Kara – Doğum Tarihi: 1986 – Meslek: Akademisyen – Derleme Yeri: Cam Mahallesi-Espiye / Giresun
25. **Kaynak Kişi:** Lütfiye Kılıç – Doğum Tarihi: 1941 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Boztepe Mahallesi-Eynesil / Giresun
26. **Kaynak Kişi:** Cihat Bıçakcı – Doğum Tarihi: 1983 – Meslek: Akademisyen – Derleme Yeri: Akköy-Merkez / Giresun
27. **Kaynak Kişi:** Canan Emir – Doğum Tarihi: 1994 – Meslek: Öğrenci – Derleme Yeri: Çanakçı / Giresun
28. **Kaynak Kişi:** Elif Yılandil – Doğum Tarihi: 1994 – Meslek: Öğrenci – Derleme Yeri: Pazarsuyu Köyü-Bulancak / Giresun
29. **Kaynak Kişi:** Münevver Gülşen – Doğum Tarihi: 1946 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Ünlüce Mahallesi-Görece / Giresun
30. **Kaynak Kişi:** Hatice Mentеше – Doğum Tarihi: 1951 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Tepeköy-Keşap / Giresun
31. **Kaynak Kişi:** Zaide Şahin – Doğum Tarihi: 1995 – Meslek: Öğrenci – Derleme Yeri: Merkez-Çanakçı / Giresun
32. **Kaynak Kişi:** Recep Tut – Doğum Tarihi: 1951 – Meslek: Çiftçi – Derleme Yeri: Gürpınar Köyü-Şebinkarahisar / Giresun
33. **Kaynak Kişi:** Hüseyin Pektaş – Doğum Tarihi: 1993 – Meslek: Öğrenci – Derleme Yeri: Gedikkaya-Merkez/Giresun
34. **Kaynak Kişi:** Hilal Bakırtaş – Doğum Tarihi: 1993 – Meslek: Üniversite mezunu – Derleme Yeri: Köprübaşı Köyü-Görece / Giresun
35. **Kaynak Kişi:** Füsamettin Aydın – Doğum Tarihi: 1963 – Meslek: Çiftçi – Derleme Yeri: Gaziler Tepesi Köyü-Bulancak / Giresun
36. **Kaynak Kişi:** Müteber Yanık – Doğum Tarihi: 1940 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Mursal Köyü-Tirebolu / Giresun
37. **Kaynak Kişi:** Fatma Çiçek – Doğum Tarihi: 1940 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Tirebolu / Giresun
38. **Kaynak Kişi:** Münteha Duran – Doğum Tarihi: 1932 – Meslek: Ev Hanımı – Derleme Yeri: Akdoğan Mahallesi-Yağlıdere / Giresun

Makale Geliş | Received: 15.11.2017  
Makale Kabul | Accepted: 31.12.2017  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418891

**Arif ÇİÇEK**

Dr. Öğr. Üyesi  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Gümüşhane-Turkey  
ORCID: 0000-0003-0225-5296  
arificcek@gumushane.edu.tr

## **Orta Asya Türk Toplularının Sosyo-Kültürel Yapısının Genel Bir Değerlendirilmesi**

### **Öz**

Türk milleti, tarih boyunca farklı coğrafyalarda hâkimiyet sürmüştür. Bu hâkimiyetini kendi kültür dünyasından çıkardığı müesseseler vasıtasıyla sağlamıştır. Toplular, sahip oldukları kültür potansiyeli sayesinde bir takım müesseseler ortaya koyar. Türk toplumunun kültürü de her zaman her dönem de böyle müessesler vücuda getirecek kadar zengindir. Türk milleti ortaya konan müesseselerle hem varlığını devam ettirmiş hem de birliğini ve bütünlüğünü sağlamış ve diğer toplumlara örnek olmuştur. Bu çalışmada orta Asya Türk toplumlarının genel sosyo-kültürel yapısı tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Toplum, Toplum Yapısı, Orta Asya, Türk Toplum.

## **A General Evaluation on Socio-Cultural Structure of Central Asian Turkish Society**

### **Abstract**

Turks have ruled over different geographies throughout history. This dominance has been gained by means of institutes they formed with their own culture. Societies form some institutes by means of cultural potential they have. The culture of Turkish society is a rich enough to form such institutes in every period. Turks have both continued their existence and provided unity and have been a model for other societies by means of those institutes. In this study, general structure of socio-cultural structure of Central Asian Turkish societies will be discussed.

**Keywords:** Society, The Structure of Society, Central Asia, Turkish Society.

## Giriş

Türk milleti kadar kaderini devletiyle bir görmüş başka millet yoktur. Türk’ler, yeni bir devlet kurarlarken eski devletlerinden intikal eden tecrübelerden faydalanmaya dikkat etmişler, devletin bilgi, birikim ve tekâmül işi olduğunu gözden kaçırmamışlardır (Niyazi 1995: 7). Avrupa’daki büyük ilim otoriteleri, dünya tarihinde rol oynayan kavimler arasında “atlı kavimler” dedikleri bir gruba büyük önem vermişlerdir. “Atlı kavim” demek; at yetiştiren ve bütün günlük hayatı at üzerinde geçen insan toplulukları demektir. Dünya tarihindeki en önemli ve güçlü atlı kavimlerden doğuda olanları Türk’ler, batıdakiler ise Cermen’ler idi.

Tabiat şartları bir kısım Türk’leri hayvan yetiştiricisi yapıyordu. Orta Asya’daki bazı iklim ve hayat şartları insanları konargöçer yaşamaya mecbur ediyordu. Orta Asya Türk ekonomisinin temelini hayvancılık teşkil ediyordu. Hayvan sayıları yüz binleri hatta Çin kaynaklarına göre milyonları buluyordu. Onlara göre Türk’ler “otlar ile suları takip ederek” yaşarlardı. Bu da gösteriyor ki, Türk’ler bir yere yerleşemedikleri için değil, hayvanlarına ot ve su bulmak için dolaşıyordu. Araçlar veya hayvanlar üzerinde taşıdıkları çadırlarını, hayvanlar için elverişli yaylalara götürüyorlar ve her mevsime göre yer değiştiriyorlardı. At yetiştiren Türk’ler, daha enerjik ve daha teşkilatçı idiler. Hayvancılık Türk’lerin sosyal hayatlarına disiplinli bir düzen de veriyordu (Ögel 1988: 13-17).

Her millet maddi imkânları ve manevi değerleri ile bir kültür bütünüdür. Bir millet yaşamakta ise onun bir kültürü olacaktır. Aşağı yukarı dört bin yıllık tarihe sahip Türk milletinin bütün yönleriyle ortaya konulması gerekmektedir. Son günlerdeki her türlü ard niyetli nitelendirmelere rağmen artık belgeleriyle ortaya konulan gerçekleri gizlemenin bir anlamı yoktur.

## 1. Orta Asya Türk Toplularının Yapısı

### 1.1. Türk Adı

Türk’lerin kadim bir millet oluşu, araştırmacıları Türk adını en eski tarih kaynaklarında aramaya sevk etmiştir. Son araştırmalarda “Türk” kelimesinin 6–8. asırlardan önce yalnız çift heceli söylendiği, daha eskiden ise, “Törük” şeklinde olabileceği belirtilmişti. Ayrıca adları Türk’e benzediği ileri sürülen bütün topluluklarla Türk kavmi arasında ırkı, lisanî, sosyal ekonomik v.b. bağ tespit edilememiştir.

Türk adına gerek kaynaklarda gerek araştırmalarda türlü manalar verilmiştir. Örneğin; Miğfer, terk edilmiş, olgunluk çağı gibi. Ziya Gökalp, töreli, kanun ve nizam sahibi diye açıklamıştır. Barthold’un düşüncesi de buna yakındır. Kelimenin Törük, türük, Türk şeklinde gelişmesini mümkün görmeyen ve bir kabile adı da olmadığını belirten Dofer’e göre, Orhun kitabesindeki Türk tabiri daha ziyade “devletin esas halkını teşkil eden millet” manasına gelmektedir. Ancak Türk sözünün cins isim olarak güç-kuvvet, sıfat olarak güçlü-kuvvetli manasını taşıdığı 1911 yılında neşredilen eski bir Türkçe vesikadan anlaşılmıştır (Kafesoğlu 1991: 42-43).

Tarihte ilk Türk adı, Orhun yazıtlarında “Türük” olarak geçiyor. Devletine bağlı halk, tebaa, güçlü kuvvetli ulus anlamındadır. Kaşgarlı Mahmut’a göre, Tanrının koyduğu Türk adı; gençlik, sağlık ve olgunluk anlamına gelir. Gökalp, Türk’ün, töreli, yasalı anlamında, töre veya türe’den geldiğini düşünmekteydi. Çin kaynaklarında miğfer anlamına gelen “Tu-kue”/Törük olarak geçiyor. Herodot tarihinde, İskit ülkesinde yaşayan “Tyrkae”nin Türk olduğu sanılıyor. Perslerin Şahname’inde “Turan” asıllı savaşçı Türk’lerden söz ediliyor (Güvenç 1996: 22).

Türk kelimesini Türk devletinin resmi adı olarak ilk kullanan teşekkül Göktürk İmparatorluğudur. Bütün bunlar Türk adının belirli bir topluluğa mahsus bir isim olmayıp siyasi bir ad olduğunu ortaya koymaktadır. Coğrafi ad olarak Türkiye tabirine ilk defa Bizans kaynaklarında rastlanmakta altıncı asırda Türkiye tabiri “Orta Asya” için kullanılıyordu (Kafesoğlu 1991: 44).

## 1.2. Türk Soy

Bugün Türk denince Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan ve anadili Türkçe olan insanlar akla geliyor. Hâlbuki yeryüzünde ana dili Türkçe olup da bizim sınırlarımız dışında yaşayan milyonlarca insan vardır.

İlk Türk’ler bugün Orta Asya diye bilinen yerde Tanrı dağları ile Altay dağları arasında yaşıyordu. Türk’ler beyaz ırktan ve geniş kafalı, orta boylu insanlardı. Türk’lerin bilinen tarihi dört bin yıllık bir geçmişe sahiptir (Güngör 1995: 11).

Gerek Çin kaynaklarında gerek batı kaynaklarında Türk’ler daha çok Moğol tipinde sarı renkli, dolikosefal olarak tasvir edilmişlerdir. Türk’lerle Moğollar arasında dil birliği bakımından bir münasebet olmadığı, etnoloji yönünden bir ilgi bulunmadığı ve bilhassa Orta Asya’daki kazılarda elde edilen antropolojik malzemenin incelenmesi sonucu olarak bu iki kavim arasında soy birliğinin bahis konusu edilemeyeceği ortaya konmuştur.

Son yarım asır içinde yapılan antropolojik incelemelerde Türk’lerin beyaz ırka mensup olduklarını göstermiştir. Turan tipini temsil eden Orta Asya, Maveraünnehir ve diğer yakın doğu Türk’leri beyaz tenli, koyu parlak gözlü, değirme yüzlü, endamlı, sağlam yapılı, erkek ve kadınları ile Orta Çağ kaynaklarına güzelliği örnek olarak gösterilmiş hatta İran edebiyatında “Türk” sözü bazen “güzel insan” manasında kullanılmıştır (Kafesoğlu 1991: 45-46).

Türk’ler hem soy hem dil bakımından yakın komşularından yani Çin’lilerden ve Moğol’lardan farklı idiler. Asıl geçim kaynakları hayvancılıktı bu yüzden hep hareket halinde bir hayat sürüyorlar, çok iyi at kullanıyorlardı.

Türk adı çeşitli Türk boylarından birinin adı idi. Altıncı yy’dan beri ana dili Türkçe olan bütün boyların her biri değişik bir isimle anılmakla birlikte, bunların hepsine birden “Türk” denilmeye başlanmıştır. Türk dili onları birlik sağlamalarında başlıca rolü oynamıştır (Güngör 1995: 11-12).



### 1.3. Ana Yurt

Türk’lerin göçlerden önce oturduğu topraklar meselesi geçen asırdan beri münakaşa edilen bir konudur. Tarihçiler, Çin kaynaklarına dayanarak Altay dağların Türk’lerin ana yurdu kabul ederken bazı kültür tarihçileri İrtiş-Urallar arasına veya Altaylar, Kırgız bozkırları arasına veya Baykal gölünün kuzey batısını göstermişlerdir. Bazı dil araştırmacıları da Altayların doğusunun veya Kingan silsilesi bölgesinin ve doksanıncı boylamın doğusunu Türk anayurdu olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Türklerin coğrafi sınırını çizebilmek az çok mümkün olmakla birlikte dar bir bölgenin tayini oldukça zordur. Bunun sebebi Türklerin daha ilk zamanlardan itibaren geniş coğrafyaya yayılmış bulunmaları ve kültürlerini uzaklara götürmeleri olsa gerektir.

Son araştırmalar ise bu sahanın Ural-Altay dağları arasına alınması, hatta Hazar denizinin kuzey doğu bozkırlarının asli Türk yurdundan sayılması ihtimalini kuvvetlendirmiştir (Kafesoğlu 1991: 47).

Bazı yazarlar Türklerin coğrafi sahası o kadar geniştir ki Türkler için yalnızca bir tür coğrafi çevre gösterilemez. Türklerden henüz Sibiry’a’nın buzlu çöllerinden yaşayan Yakutlar bulunduğu gibi henüz Altaylarda yaşayan Bara benizler vardır. Bunların üzerinde Karakırgızlar, Kırgız Kazaklar, Başkurtlar, Karakalpaklar ve Türkmenler gelir. Bunlar henüz il yaşamaktadırlar. Bunların üstünde Tarancılar, Kaşgar Türkleri, kuzey Türkleri, Özbekleri ve Türkiye Türkleri gelir (Gökalp 1995: 11).

### 1.4. Irk

Bazı yazarlar Türkleri bir takım kurumların ve kelimelerin ortak olması yüzünden Altay ırkından ya da Ural-Altay adı verilen ırdan sayıyorlar. Bazı kurumların ortak olması ve isimlerinde bulunması böyle bir durumun varlığını ortaya koymaya yetmez. Irklar insan anatomisine ait türlerdir. Kafatasının uzun ya da kumral renkte olmasıyla belirlenir.

Türklerin akrabalığı aranırken medeniyet topluluğunun bazı ortak kurumlarına dayanılarak onlar aracılığıyla ile akrabalık aranmamalıdır. Türkler çeşitli zamanlarda

Çinliler, Tibetliler, Moğollar, Macarlarla aynı ilhanlığın ortak siyasal kaynağı altında ortak bir siyasal hayat yaşadıklarından bazen ortak bir medeniyet hayatı sürdürdüklerinden birçok kurumları da doğal olarak ortak olmuştur. Siyasi ve medeni katılımlardan doğan ortaklıklar ırk birliğinin sonuçları gibi görülmektedir.

Türkler Altay ırkına ve Ural-Altay ırkına mensup değildir. Türkler bunlarla uzun süre siyaset ve medeniyet yönlerinden birlikte yaşamışlardır. Türklerin bunlarla dıştan görünen bu yüzeysel benzerlikler işte bu birlikte yaşadıkları hayatın sonucudur. Türk ırkı konusunda incelemelerde bulunan Ojen Pittar, Türkler kendi başlarına ayrı bir ırktırlar. Başka her hangi bir ırktan ayrılmış değildir (Gökalp 1995: 22).

## 2. Sosyal Yapı

Bir cemiyet içindeki hayatımıza devam ederken etrafımıza baktığımız zaman gözümüze çarpan bütün maddi şeylerin insanlar tarafından yapılmış veya değiştirilmiş şeyler olduklarını görürüz. Binalar, yollar, fabrikalar insanların muayyen maksatlarla meydana getirdikleri fiziki eserlerdir. Fakat bunların hiçbirisi sosyal bünyenin bizzat kendisi değildir. Bunlar ancak sosyal yapının dış görünüşünü teşkil ettikleri için sosyal bünyenin neden ibaret olduğunu anlamımıza imkân veremezler.

Cemiyet beşeri varlıklar tarafından meydana getirilip, değiştirilen ve değiştirilmesine rağmen devam ettirilen insanlar arası münasebetler organizasyonudur. Sosyal bünye, cemiyetin karakteristik vasıflarını, grupların birbirleri ile ve fertlerin grup içinde ve dışında birbirleri ile gruplarla olan münasebetlerini ve bu münasebetleri nizamlayan organizasyon tiplerini ve bununla ilgili olarak ortaya çıkan grup hayatının fiziki çevre şartları ile de karşılıklı tesir ilişkilerini gösteren şekillenmelerini ifade eder.

Şu halde sosyal bünyeyi tetkik edebilmenin yolu, evvela grup hayatı ile karşılık tesir münasebetleri olan fiziki çevre şartlarını ve grup azalarını bir arada tutan kültürel çevrenin özelliklerini bundan sonra münasebet halinde bulunan fertlerin sosyal mevki rollerini ve nihayet münasebetlerinin organize edilmiş şeklini tayin eden teşkilatlanma tarzlarını etüt edebilmektir (Bilgiseven 1986: 99).

Orhun kitabelerine göre Türk bozkır cemiyetinin yapısını şöyle tespit edebiliriz (Kafesoğlu 1991: 215): “Oğuş= Aile”, “Urug= Aileler birliğı”, “Bod= Boy, Kabile”, “Budun= Boylar birliğı”, “İl(el)= Müstakil topluluk, devlet, imparatorluk”.

## **2. 1.Oğuş=Aile**

Eski Türk cemiyetinde ilk sosyal birlik olan aile bütün içtimai bünyenin çekirdeğı durumunda idi. Kan akrabalığı esasına dayanıyordu. Dıştan evlenmeye ve sultaya değıl velayete dayanan baba hukukunun geçerli bulunduğu Türk ailesinde evlenen oğullar hisselerini alıp yeni aile kurmak üzere çıkarlar. Baba evi ise en küçük oğlanla kalırdı. Küçük aile nizamında yaşayan eski Türkler daha hür fertler yetiştirmek imkânına sahipti.

Türk aile sisteminin esasları eski Türk siyasi, sosyal hemen bütün kuruluşlarına ve fertlerin davranışlarına yansımıştır. Eski Türk cemiyetinde hususi mülkiyette ferdi hukukta hürriyet ve istiklal tutkunluğunda insanları himayeye yönelik sosyal davranışlarda adalet dini tolerans anlayışlarında ve bütün bu sayılanları gerçekleştirmek ve kurmakla görevli olan devletin baba telakki edilmesinde Türk ailesinin anne-baba evlat münasebetlerinde temellenen prensiplerini görmek mümkündür (Kafesoğlu 1991: 216 v.d).

Töre aile ile ve kişiler için bir görenek idi. Aileden başlayarak herkesi yerine ve vazifesine göre sorumlu tutuyordu. Böyle bir cemiyet disiplin denen düzenin en yüksek bir örneğı sayılabilir. Töre gidince ne millet, ne il ne de devlet kalabilirdi (Ögel 1988:470-471) .

## **2.2. Urug=Aileler Birliğı**

Aileden sonraki en büyük sosyal birlik urug idi. Soylar birliğı veya urug’a boy denirdi. Boyların kendilerine ait toprakları, başlarında boy beyleri bulunur ve boy beylerini aile ve urug temsilcileri seçerdi. Boylar birleştikleri ve siyasi bir birlik

kurdukları zaman buna budun denirdi. Budunun başında han, kağan bulunurdu. Fakat budunların her zaman siyasi bağımsızlığı olmazdı (Güngör 1995: 53).

Boyun sosyo-politik karakteri, boduna ve özellikle Türk devletinin bünyevi yapı verdiği için devletin kuruluşunda çözülmesi ve yeniden kurulmasında başlıca manivela durumundadır.

Boylar birliğine bodun denir. Bodun müstakil veya bir il’e tabi olabilirdi. Boylar çoğunlukla soy ve dil birliğine sahip oldukları halde budunların daha ziyade boyların sadece sıkı işbirliğinin meydana getirdiği siyasi topluluklar olduğu anlaşılıyor (Kafesoğlu 1991: 219-220).

Eski Türklerde siyasi, askeri, iktisadi ve kültürel bütün sorunların görüşüldüğü, kararlaştırıldığı büyük meclise “kurultay” adı verilir. En büyük siyasal müessesedir. Töreler konulup veya kaldırılırdı. Başkanın, kağanı seçme yetkisi vardı. Askeri toplandılar sonbaharda, dini toplandılar haziranda yapılırdı (Arsal 1947: 204).

### 2.3. İl (Devlet)

Eski Türklerde devlet mefhumu il kelimesi ile ifade ediliyordu. İl’in hakiki manası teşkilatlanmış siyasi camiadır, devlettir. Teşkilatlanmış halkın hukuki ismi ise devlettir. İl’in mevcudiyeti hâkimiyetin mevcudiyetine bağlıdır. Hâkimiyetin menşei daima halktır (Arsal 1947: 263-265).

Türklerin en belirgin özelliklerinden biri kuvvetli bir teşkilatçılık kabiliyetine sahip olmalarıdır. Yaşadıkları hayat da onları hürriyete, istiklale alıştırdığı için hiçbir zaman devletsiz olmamışlardır. Gerçekten en az dört bin yıllık tarihlerinde devletsiz kaldıkları yani istiklâllerini tamamıyla kaybettikleri hiçbir zaman olmamıştır (Güngör 1995: 53).

Devlette asıl unsur bütün bir millettir. Millet varsa devlet, devlet varsa millet vardır. Hür ve müstakil bir millet varsa onun mutlaka bir devleti vardır. Egemen bir devlet varsa onu kuran bir millet vardır. Millet bağımsızlığını kaybetmedikçe devlet

vardır. Devlet millete dayandığı ve millet de devamlı ve sürekli olduğu için devamlıdır (Ünal 1975: 24).

Eski Türklere göre bütün dünyanın insanları Türk devletinin halkı, Türk hükümdarı ise dünyanın hakani idi. Her çağda ve her yerde olduğu gibi Türklerde de yüksek bir devlet felsefesi ve bunun yanında bir halk mistisizmi vardır. Türklerin devlet anlayışında toplum hayatının sırları çözülmüş ve pratik hayatta defalarca tecrübe edilmişti (Ögel 1971: 274-275). Turan, Türklerin cihan hâkimiyeti ve mefkûresini ilk defa büyük bir Türk imparatorluğu kuran Hunlar ile bilhassa onların hükümdarı Mete ile başlatır (Turan 1993: 83).

Türklerin cihangirlik vasfı, onların en eski geleneğidir. Türkler Tanrı tarafından efendi kavim olarak seçildiklerine inanırlardı. Bu gelenek İslâmiyet’le zayıflamamış hatta daha da güçlenerek devam etmiştir (Öztuna 1989: 40). Türkler kendilerinin dünyayı idare etmekle görevli olduklarına inanırlardı. Bu görevi onlara Tanrı vermişti.

Tarafsız kaynaklara göre eski Türklerde ikili bir tabakalaşmanın varlığını görmekteyiz. Bunlar; Halk tabakası ile Beyler ve Kağanlar ibaret olmak üzere iki sosyal tabakalaşmanın varlığından bahsedilmektedir. Türkler halk tabakasına yalnızca kara budun da derlerdi (Türkdoğan 1996: 41-50). *Kutadgu Bilig*’de de insanlar dört bölümde ele alınmıştır. Bunlar: Âlimler, Muhtesipler, Kapı kulları, Avam-Halk. Avam halkı ise üç türdür: zenginler, orta halliler, fakirler. Hükümdarın işi, bu tabakalardaki insanları daha üst kademelere yükseltmektir (Başer 1995: 104-105).

### **3. İctimai ve İktisadi Hayat**

Türkler Müslümanlığı benimsemeden önce bir atlı göçebe bozkır ulusu idiler. Kırılık ve dağlık bölgelerde sığır ve daha çok koyun ve at besler, bu yüzden mevsimlere göre sürekli otlak değiştirirlerdi. İktisadi hayat koyun ve at yetiştiriciliği üzerine kurulmuştur. Çok az miktarda tarım yapılırdı. Gelişmiş sanatlar, demircilik ve marangozculuktur. Bu şekilde hayatın tabii tamamlayıcısı avcılıktı. Buna yerleşik

toplular savaşlardan elde edilen ganimetleri de eklemek gerekir. Özel mülkiyet vardır. Otlaklar beyler tarafından boylara paylaşılır (Doğan 1990: 65) .

Bozkır Türk ekonomisinin esasını, yüksek ovalar ve yaylalar olan bozkır coğrafyanın iklim şartları, çobanlık ve hayvan besleyicilik teşkil ediyordu. Yetiştirilen hayvanlardan attan sonra koyun geliyordu. Öküz bozkır hayvanı değildir. Çünkü bu hayvan sulak, verimli, çiftçilik yapmaya elverişli sahalarda oturanlar için önemli bir hayvandır. Ancak bozkırlının işine pek yaramaz. Domuzun ise, Türkler tarihleri boyunca İslamiyet’ten önce dahi beslemedikleri ve etine yemekten de hoşlanmamışlardır (Kafesoğlu 1991: 304-305).

Türkler yazın yaylaklarda çadırlarda yaşarken, kışın ise barınmak üzere inşa ettikleri evlerde yaşarlardı. Çin kaynaklarına göre su ile sebze yi çevreden tedarik ettikleri ve hayvancılık ve avcılıkla geçindikleri bilinmektedir. Beslenen hayvanların en önemlileri at ile koyundur. Başlıca geçim kaynağı hayvancılık olmakla birlikte tarım ile de uğraştıkları, maden işledikleri de bilinmektedir (Ahmetbeyoğlu 2016: 21).

Türk devletleri komşu milletlere başta at olmak üzere canlı hayvan, konserve et, deri, kösele, kürk, hayvani gıdalar satarlar, karşılığında hububat ve giyim eşyası alırlardı (Kafesoğlu 1991: 312).

#### **4. Din**

Eski Türkler XI. Asırda İslamiyet umumi ve milli bir din haline gelinceye kadar Şamanilik büyük göçebe kitleler arasında hâkim bulunuyordu. Hunlar devrinde “Tanrı” kelimesi hem göğü hem de ulûhiyeti ifade ediyordu. Bu devrin hükümdarlarına verilen “Tanrı kutu” unvanı da Türklerin ilahi hâkimiyet telâkkisinin başlangıcını, gökle alakalı olduğunu ve tek Allah inancına doğru bir tekâmülün mevcudiyetini gösterir (Turan 1994: 48).

Eski Türkler din’e “nom” adı verirlerdi. Din kitabına da “num” derlerdi. Türk dininin ruhani başkanına “toyon” adı verilirdi. “Şaman “ kelimesi bu “kam” kelimesinden doğmuştur. Şamanizm eski Türklerde, kehânetin(falcılığın) ve ruhsal

tıbbın(doktorluk) ismidir. Ancak Şamanizm daha önceki “ana-üstün totemizm” döneminde bir dindi. Toyonzimden sonra ise sihir-büyü durumuna dönüştü. Bu nedenledir ki daha sonraları Şamanizm Türklerin dini değil, bir büyü sistemi olmuştur (Gökalp 1995: 25-26). Şamanlık, değişik biçimlenmeleri ve görünümleri olmakla birlikte evrenseldir. Bu inanç sistemi, kandaş toplumun örgütselliğini de açıklayan sosyal bir temeldir. Şamanlığın işleyiş yoluyla sürdürülen birliktelik, kolektif eylem; toplumsal örgütlüğün dayanağı olduğu gibi, bu örgütlüğün sağladığı gelenek-görenek platformu da şamanlığın işlevselliğini sürdürmesini mümkün kılmıştır (Hassan 1997: 289) . Türk milleti en eski devirlerden beri, daima dindar bir millet olagelmiştir. Asla dinsiz olmamıştır. Aile ve köy devletleri döneminde Türklerin aile ve köy devletleri kadar ilahı vardır. Şehir devletleri kurulunca ilahların adedi şehir devletleri kadar azaldı. Devletler kurulunca ilahların adedi devlet adedi kadar azaldı. Tek Allah inancı, Musevilikten, Hıristiyanlıktan ve Müslümanlıktan çok önce teşekkül etmiştir. İnançlarına göre, kâinatı yaratan kendileri değildir. Kâinatı yaratan, bütün varlıkların üstünde bir Allah vardır ve bunun adı Tanrıdır (Ünal 1975: 24).

Türkler gök tanrı dinindedir. Moğolların tersine Türk kabilelerinde şamanlık görülür. Gök Tanrı dininin peygamberi, kutsal kitabı, mabedi, düzenlenmiş ibadeti yoktur. Tek tanrı vardır. Fakat bu âlemlerin tanrısı değil, sadece Türklerin tanrısıdır. Gök, toprak ve su kutsaldır. Ölüler de gömülür (Öztuna 1990: 123).

Bilindiği üzere Türkler tarihe göçebe bir millet olarak geçmiştir. Bu göçebelik yıllarında çok geniş coğrafi sahaya yayılmışlar dil, din, ırk ve kültür bakımından tamamen farklı birçok kavimlerle birlikte yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu tür sosyal ve siyasi temaslar neticesinde kültür etkileşimi de kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bu etkileşim türklerin dini hayatında kendini göstermiş ve farklı dinlerin milli değerleri çöküntüye uğratacak olumsuz gelişmelere sebebiyet verdikleri görülmüştür. Türkler arasında kısmen de yayılmaya başlayan Ari ve Sami kökenli dinler(Hıristiyanlık, Budizm, Zerdüştlük vb.) Türklerin mertlik, cengâverlik gibi bir takım milli duyguları ve karakterlerini yıkıcı ve törpüleyici olmuştur.

İslam dininin bizzat Türk toplumuna kazandırdığı yeni kültürel değerler yani dinamizm ve ruh yapısıdır. Aslında İslam dini Türk’ün milli karakteri ve askerlik ruhu üzerine yaptığı tesirler bakımdan önem arz etmektedir (Kitapçı Trhsz: 61-62).

Türklerin dini sistemleri hakkında, bizzat kendi görüşlerini yansıtan yazıtlar önemlidir. Kül Tigin yazıtlarında şöyle bir ifade geçmektedir. “zamanı Tanrı yaşar. İnsanoğlu hep ölmek için türemiştir.” Bunu anlamı, Tanrının ölümsüz, insanın ise ölümlü olduğudur. Bu da bize göstermektedir ki evrensel dinlere yaklaşan bir “Tanrı” anlayışı hâkimdir. Ancak bu yukarıda da belirtildiği gibi Türk Tanrısıdır, başka bir milletin tanrısı değildir. Evreni de yaratan o’dur. Yere, suya kutsallık veren de o’dur (Türdoğan 1996: 187).

Bozkır Türk topluluklarının asıl dini Gök-Tanrı dini idi. Eski çağlarda başka hiçbir kavim ile iştiraki olmayan bu inanç sisteminde Tengri(Tanrı) en yüksek varlık olarak itikadın merkezinde yer almıştır. Yaratıcı, tam iktidar sahibi idi. Aynı zamanda semavi özelliğe sahip olup çok kere “Gök-Tanrı” diye anılıyordu. Gök-Tanrı inancının, toprakla ilgisi olmadığı için, avcı, çoban ve hayvan besleyici topluluklara mahsus bulunduğu, bu itibarla menşenin Asya bozkırlarına bağlanması gerektiği araştırmacılar tarafından kabul edilmiştir (Kafesoğlu 1991: 295).

## **5.Hukuk**

Türklerde içtimai hayatı tanzim eden mecburi kaidelere töre denir. Töre, devlet düzenidir. Aynı zamanda bu düzenden doğan devlet gücüdür (Ögel 1971: 473). Yazılmış kanunlardan başka yazılmamış alışkanlıklarda törenin içindedir. Dahası hukuksal töreden başka dinsel ve ahlaksal törelerde vardır. Öyleyse Türk töresi eski Türklere atalarından kalan bütün kuralların toplamı demektir (Gökalp 1997: 17). Türk töresi, ağır cezalar içermektedir. Töreye göre, adam öldüren, evli bir kadınla zina yapan, hırsızlık yapan ve atların koşum takımlarını çalanlar idam ediliyordu. Vatana ihanet edenler ve askerlikten kaçanlar ise doğrudan idam ediliyordu (Ahmetbeyoğlu 2016: 21).



Töre üç kaynaktan meydana gelir: “1-Halk. Bir kısım hukuki kaideler doğrudan doğruya halk içinde zuhur etmiş esaslardır. Bunlar anane şeklinde nesilden nesile intikal eder; 2-Han. Hanın kanun yapma (teşrii) teşebbüsleri sayesinde vücuda gelen kaidelerdir; 3-Kurultay. Beylerin kurultayda aldıkları kararlar” (Arsal 1947: 288).

Törenin anayasa hükmünde değişmez prensipleri vardır. Könilik(adalet), uzluk(iyilik), tuzlük(eşitlik), kişilik.

Türklerin kanunları orijinal milli kanunlardır. Türklerin hukuk yaratıcı bir millet olmaları devlet kurucu bir millet olmalarının bir neticesidir. Çünkü hukuk devletle doğar (Arsal 1947: 290 v.d.). Töre hükümleri değişmez kalıplar değildir. Bir sosyal-hukuki normlar toplamı olarak töre, çevre ve imkânlarla uygun yaşayabilmenin gerekli kıldığı yeniliklere açıktır. Devletlerin teorilerle değil fakat sosyal gerçeklere uygun şekilde idare edileceğine çoktan inanmış Türk hükümdarları, yerine ve zamanın şartlarına göre ve meclislerin onayını almak üzere töreye yeni hükümler getirebiliyorlardı (Kafesoğlu 1991: 234).

### **Sonuç**

Bu çalışma, günümüzde üç kıtada kültür ve uygarlık izlerini sürdüren Türk milletinin zaman süreci içinde orta Asya topluluklarının sosyo-kültürel yapısını genel hatlarıyla irdelediğimiz Türk tarihinin sosyolojisi çalışmasıdır.

Çin resmi kaynaklardan sağlanan belgelere dayanarak yapılan değerlendirmeler Türk tarihinin hiç değilse M.Ö. 11. Yüzyıla kadar götürülmüştür. Yine kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Türk tarihi devlet olarak Asya Hunları ile başlamaktadır. Türk soyu, çeşitli sebeplerle gerek milattan önce gerekse milattan sonra değişik bölgelere yayılmışlardır. Bozkırlı ve hareketli bir hayat tarzı olan Türkler, askeri başarıları ve teşkilatlanmaları ile dikkat çekmiş farklı coğrafyalarda birçok devlet vücuda getirmişlerdir. Çin ile olan münasebetleri, teşkilatları, sosyal hayatları, ekonomik yapıları, günlük yaşamları, örf ve âdetleri hakkında bize bilgiler vermektedir. Türklerin yaşamış olduğu coğrafi sahanın genişliği Türk tarihin değerlendirilmesinin

zorluğunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla Türk tarihinin belirli zaman kesimini bütün halinde değerlendirmek kolay görünmemektedir. Türk kültürlerinin siyasal, toplumsal, hukuksal, iktisadi ve kültürel yönlerden birbirlerinden ayrılması sonucunu doğurmuştur.

Tarihsel olguları bir sistem içinde incelerken insanlar arası ilişkiler düzeni, toplumsal statü ve roller, tutku ve amaçlar hepsi örgütlenmiş bir bütün olarak karşımıza çıkar. Burada da tek tek insanlar yoktur. Tek tek insanların yerini alan ve onların tutum ve davranış biçimlerini tüm özellikleriyle yansıtan bir Türk insanı, bir ideal tip vardır.

Türk tarihinin kökenlerine inmenin bir diğer nedeni de milli devlet niteliği kazanmış modern bir toplumun kendine dönüşünü hazırlamaktır. Tarihi yapan akıl, mantık, muhakeme değil, belki bunlardan ziyade duygulardır.

## KAYNAKÇA

- AHMETBEYOĞLU, Ali (ed). (2016). *Orta Asya Türk Tarihi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- ARSAL, S. Maksudi (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul: İstanbul Üniv. Yayınları.
- BAŞER, Said (1995). *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna*, İstanbul: Seynev Yayınları.
- BİLGİSEVEN, K. Amiran (1986). *Genel Sosyoloji*, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- DOĞAN, Mehmet (1990). *Tarih ve Toplum*, Ankara.
- GÖKALP, Ziya (1995). *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul: Toker Yayınları.
- GÖKALP, Ziya (1986). *Türk Töresi*, haz. Yusuf Çotuksözen, İstanbul: Hamle Yayınları.
- GÜNGÖR, Erol (1995). *Tarihte Türkler*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÜVENÇ, Bozkurt (1996). *Türk Kimliği*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HASSAN, Ümit (1997). *Osmanlı Devletine Kadar Türkler*, ed. Sina Akşin, İstanbul: Cem Yayınevi.
- KAFESOĞLU, İbrahim (1991). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- KİTAPÇI, Zekeriya (trhsz). *Yeni İslam Tarihi ve Türkler*, c. 1, Ankara: Türkeli Yayınları.
- NİYAZI, Mehmet (1995). *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1971). *Türk Mitolojisi*, c. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin (1998). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları 2*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- ÖZTUNA, Yılmaz (1989). *Türk Tarihinden Yapraklar*, İstanbul: M.E.B.
- ÖZTUNA, Yılmaz (1990). *Devletler ve Hanedanlar*, c. 3, Ankara: Kültür Bak. Yayınları.
- TURAN, Osman (1994). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (1996). *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, İstanbul: Turan Yayınları.
- ÜNAL, Tahsin (1975). *Türk’ün Sosyo Ekonomik Tarihi*, Konya: Milli Ülkü Yayınları.

Makale Geliş | Received: 05.01.2018  
Makale Kabul | Accepted: 05.02.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418898

**Yakup KAHRAMAN**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
ORCID: 0000-0003-0152-9136  
kahraman-yakup@hotmail.com

## Nermi Uygur'un Yaşam Temelli Felsefe Anlayışı

### Öz

Modern Türk düşüncesini iki döneme ayırır isek bu dönemlerden ilki pozitivist paradigmanın hâkim olduğu cumhuriyetin ilk elli yılıdır. Bu dönemde yapılan felsefi çalışmalar genellikle doğa bilimsel yöneme göre şekillenmiştir. Ayrıca Aydınlanmacı yaklaşımın da popüler olduğu söylenebilir. Bu dönemde verimli eserler meydana getirmiş olan Nermi Uygur ise özellikle Husserl'in fenomenoloji temelli felsefi yaklaşımını benimseyerek farklı bir çığır açmıştır. Uygur'un bu dönemde yaşam temelli bir anlayış ortaya koyması ve her bir yaşam perspektifini felsefi açıdan değerli bulması dikkate değerdir. Bu çalışmada Uygur'un fenomenoloji temelli felsefe yaklaşımının otantik, diyalojik nitelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece düşünce geleneğimizde aydınlanmacı, pozitivist paradigmanın yanı sıra farklı seslerin olduğu gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fenomenoloji, Temellendirme, Yaşantı, Yöntem.

## Nermi Uygur's Life-Based Philosophical Understanding

### Abstract

The modern Turkish thought is separated into two periods, the first of these is the first five decades of republic in which positivist paradigm was dominant. In general, philosophical studies in that period were formed in terms of scientific method. Moreover, it is possible to say that enlightenment approach was popular in that period. Nermi Uygur, who produced efficient works, marked a new epoch by adopting phenomenology-based philosophical understanding of Husserl. It is remarkable that Uygur presented life-based approach and he attached importance philosophically to perspectives of each life at that time. In this paper, I will try to show that authentic and dialogical quality of Uygur's phenomenological-based philosophical understanding. In this way, the different opinions will be shown with the exception of enlightenment and positivist paradigm in our thought tradition.

**Keywords:** Phenomenology, Justification, Experience, Method.

Modern Türk Düşüncesinde felsefe çalışmalarının içeriksel yönünü belirleyen en önemli öğelerden biri şüphesiz Almanya’da felsefe eğitimi gören ve çalışmalar yapan felsefecilerimizdir. Almanya’daki felsefi akımları öğrenerek bunları düşünce geleneğimizde tanıtan bu düşünürler içerisinde Nermi Uygur önemli bir yere sahiptir. Nermi Uygur, Edmund Husserl’in fenomenolojik yaklaşımını tanıtmış bununla da yetinmeyerek bu anlayış doğrultusunda kendine ait özgün denemeler yapmıştır. Bu denemelerde O, herhangi bir kuramdan, bilgi kalıbından hareket etmeden edindiği yaşam tecrübelerini felsefi perspektif ile ortaya koymaya çalışmıştır. Fenomenolojiye dayalı bir felsefe anlayışıyla hareket etmekte olan düşünürün, hayata dair konuları ele alması, bir akımı veya düşünürü tanıtıcı çalışmaların ötesinde kendi yaşam tecrübesiyle felsefeyi kaynaştırma çabası, hermenötik bir çalışmanın izlerini bulabileceğimiz fikrini uyandırmaktadır. Uygur’un, felsefenin yapısı, niteliği, yöntemi hakkında fenomenolojik yaklaşımla ortaya koyduğu görüşlerin 80’li yıllar öncesindeki genel felsefi eğilim düşünüldüğünde yeni bir çığır açan, özgün bir yapısı bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde genel yaklaşım, felsefeyi bir “izm” bağlamında ele almak, aydınlanmanın uzantısı olan pozitivist bilincin yöntem ve içeriğine sadık felsefe çalışmaları yapmak olarak özetlenebilir. Uygur, dönemindeki bu yaygın anlayışı keskin bir şekilde eleştirebilmiştir. Pozitivizm başta olmak üzere felsefeyi dogmatik kurgularla yapmaya çalışan felsefecilerin görüşlerini tahlil ederek felsefenin yapısı, yöntemi ve içeriği hakkında ortaya koyduğu görüşlerle bu doktrinal yapıyı aşmaya çalışmış, kurgudan hareketle yaşamı değil, yaşamdan hareketle yaşamı anlamaya çalışarak özgün bir yapı ortaya koymuştur.

O, sırf ortak değerler bulma adına bireye ait özgün yönleri ortadan kaldırmanın yanlış olacağını vurgulayarak felsefesine bir çerçeve çizmeye çalışır. Uygur, bu çerçeveyi de yine yaşantıdan yola çıkarak belirlemektedir (İyi 2006: 62-63). Yaşamın kendisini yaşantı halinde değil doktrin, ilke, prensiplerin izinden giderek anlama çabası, yaşantıda hissedilen farklılıkları ortadan kaldırıp, soğuk bir yüze bürünecektir. Bize göre Uygur’un çabası bu farklılıkların yaşamın ta kendisi olduğunu ve gerçek bilgiye bireyin kendi yaşantısından hareketle ulaştığını göstermektir. Uygur bu yaklaşımın

teorik zeminini E. Husserl ve M. Heidegger’e dayandırır ve içinde bulunduğumuz bu dünyayı ”yaşama dünyası” olarak tanımlar (Uygur 1985: 137). Yaşam gerçeklikleri üzerinden epistemoloji kurgusunun özellikle Kıta Avrupa felsefesiyle yoğunlaşması ile birlikte bu yaklaşımın İslam düşüncesinde klasik dönemde varolduğunu belirtmeliyiz (Kaya 2016: 234).

Felsefenin yapısı ve içeriği Uygur’un çalışmalarında en önemli köşe taşıdır. Yaptığı denemeleri bu yapı etrafında şekillendirdiği için felsefenin yapısı ve içeriğinin nasıl belirlenmesi gerektiğine ilişkin görüşleri önem taşımaktadır. Bu konudaki görüşlerine ilk olarak felsefi bir temellendirmenin nasıl olması ve bu temellendirmelerde kavramları hangi yöntemle ele almamız gerektiği sorusuyla başlamaktadır. Felsefedeki temellendirmelerin en önemli görevinin, kavramları çözümlenmek, kavramlardaki örtük-açık ayrımları belirtmek, kavramların yer aldığı çok değişik söz bağlarının işleyişinden kavramların anlamlarını göz önüne sermek olduğunu belirten Uygur, bu temellendirmelerin objektif bir zemin üzerine herkesin kabul edebileceği bir çalışmanın olabileceğini düşünmektedir. Bir kavramı bütün anlamları göz önünde bulundurarak objektif bir zeminde anlama imkanı ortaya çıkarılabilir mi? Yapılan felsefi bir temellendirmenin ortak kabulü ne anlama gelir? Uygur, kavram tahliline dayalı temellendirmeleri fenomenolojik yaklaşımla yorumlamaya çalışmaktadır. Her kavramın ifade ettiği öz anlamı yakalayabileceği düşüncesiyle hareket eden düşünür, bu özü yakalayınca ortak kabulünde mümkün olduğuna inanmaktadır. Herhangi bir kavramın tarihsel süreci, geçirdiği anlam periyotları ortaya konulsa bile bu anlamları veren insanların anlam ufku nasıl yakalayabiliriz? Bu mümkün müdür? Uygur bunu da hesaba katarak böyle bir yaklaşımı benimsemiştir. O, Dilthey tarihselliğini tam burada devreye sokacaktır. Başkasına duyulan sevgiyle onun yaşadığı anlam ufuklarını yakalayabileceksek bu mümkündür. Uygur bu imkanın var olduğuna inanmaktadır.

Kavram tahliline dayalı bu temellendirmeler kesin midir? Elde ettiğimiz sonuçlar üzerinde artık tartışma yapılamaz mı? İşte Uygur burada bilimsel yaklaşıma düşmekten kendini kurtarmaya çalışarak bilimdeki temellendirme ve felsefi temellendirme

arasındaki en önemli farkın bu olduğunu felsefi temellendirmelerde kesinliğin olmadığını belirtir. Ona göre deşme, araştırma ve çözümlene etkinliği olan temellendirmeler birer denemedir ve bu şekilde her türlü kesinlik, kestirme ve sonuçtan ötedir (Uygur 1988: 56). Uygur’a göre temellendirmelerin bu yapıda olmasının en önemli göstergesi felsefi temellendirmelerin yüzyıllar boyunca aynı şekilde tartışıla gelmesidir. Bundan dolayı bilimsel temellendirmelerden farklıdırlar. Bilimsel temellendirmeler kesin ve tek anlamlı iken felsefi temellendirmelerde kuşku ve çok farklı yaklaşımlar vardır (Uygur 1988: 56). Bilimsel temellendirme ve felsefi temellendirme arasındaki fark sadece kesinlikle mi ilgilidir? Bu temellendirmelerdeki yöntem ne şekilde işlemektedir? Kesinlik fikrinden yola çıkarak işlediği bu konuda Uygur, felsefi temellendirmelerin kavram tahlilinde mekanik bir işleyişin olamayacağını belirtir. Bilimsel temellendirmelerde mekanik bir işleyiş vardır. Bundan dolayı Uygur bilimsel temellendirmelere tanıtılma adını vermektedir. Ele alınan bir konu da sonun ne olacağı bellidir.

Bilim, matematik ve mantık örgüleriyle örülmüştür ve bu örgünün dışına asla çıkamamaktadır. Bu disiplinlerde, biçim sertliği, kural sırası, adım adım gidiş, ana durakların örtük olmaması, tanıtılmadaki başlayıp bitme noktalarının kesin olarak belli edilmesi, tanıtılma çatısını elle tutulur biçimde ortada oluşu belirgindir. Fakat felsefi temellendirmelerde gevşeklik vardır. Burada kural dizisi diye bir şey yoktur, adımlı gidiş, ana duraklar, gibi şeyler bu temellendirmeler için söylenemez. Yani felsefi temellendirmeler bir kurala indirgenemezler. O halde felsefe, tanıtılma değil betimleme yapmakta ve bu betimlemede bir kavramı değişik açılardan göstermektedir (Uygur 1988: 58). Kavram tahlili yapan felsefi temellendirmelerde sürecin planlı olmaması betimlemelere ne gibi avantajlar sağlamaktadır? Uygur’un betimlemelerde planlı işleyişe karşı olması onun yöntem bilincini benimsemediğini gösterir mi? Hemen söyleyelim ki Uygur’un yöntem sınırlamasına karşı çıkmasının sebebi betimlemeleri daha kapsamlı bir temele oturtmak istemesidir. Ona göre filozof böylece kavramları özel bir dikkatle ele alıp inceleyerek kavramların zengin oyununu görmeye ve göstermeye çalışır (Çotuksöken 1995: 36).

Kavram tahlilinde farklı açıları yakalayabilmek için yöntem’in olmaması gerektiğini ortaya koyan Uygur, metot’un sınırlılığının, metot kaygısı gütmemenin ise temellendirmeyi daha kapsamlı yapacağını söylemektedir. Metot kaygısı gütmemek filozofa ne kazandırır? Filozof’un metot bilinciyle hareket etmesi ne gibi olumsuzluklar meydana getirir? Tanıtılma ve temellendirme Uygur’un felsefi bakış açısında biri bilimlere ait diğeri felsefeye ait bir tavır olarak düşünülmüştür. Bilimin tavrı olan tanıtılmanın belli bir gerçeklik alanı ve sınırlı bir yayılma bölgesi vardır. Felsefenin tavrı olan temellendirme ise daha kapsamlı bir yoldur. Ona göre eğer felsefede temellendirme yerine tanıtılma yaparsak onarılamaz bir çarpıklık oluşturmuş oluruz. Böyle bir yaklaşım girişimini Spinoza örneği ile eleştiren Uygur, “ethica”sında tanıtılma eğilimine gittiğini, yer yer parlak anlatımlarına karşın, adım başında kendisini yanıltıcı kalıplara sıkıştırarak bir çok şeyi göremediğini belirtir (Uygur 1988: 60). Bu kalıplara sıkışmamak için betimlemelerde nasıl bir yol takip edilmelidir?

Uygur, felsefecinin belirli kalıplara sıkıştırıldığında hem o kalıba göre yorum yaparak objektif olamayacağı, hem de yorumlarının çok sınırlı olacağı kaygısından dolayı bu kalıplara ve yöntemlere karşı çıkmaktadır. O bu tür yöntemleri klasik olarak nitelendirmekte ve bunun yerine filozofun sürecin içerisinde o süreci takip eden bir kişi olmasını istemektedir. Felsefi temellendirmelerin dilinin tanıtılma dili değil konuşma biçimi olduğunu belirten Uygur, bu konuşma biçiminde filozofun dünya olaylarını genel-geçer kurallar altında toplamakla uğraşmaması gerektiğini düşünür. Filozofun yaptığı bir konuşmadır. Olayları dilde yansıtırken kullanılan kavramları binbir kullanışıyla betimler. Bu şekilde filozofun yaptığı temellendirme bir başarıdır. Filozof, kavramları özel bir dikkatle ele alıp inceleyerek kavramların zengin oyununu görmeye ve göstermeye çalışır. Bunu da kendine özgü çaba, bilgi ve eğitim isteyen kavram betimlemeleriyle yapar (Uygur 1988: 64-65).

Felsefi temellendirmelerde biçimsel ağlar değil sürecin önemine değinmesi Uygur’un felsefi anlayışının önemli bir noktası olarak görünmektedir. Bu biçimsel ağlar şüphesiz felsefenin hakikate ulaşmasında sınırlayıcı bir rol oynamakta, filozofun deyim yerindeyse elini kolunu bağlayıp, bakış açısını daraltmasına sebep olmaktadır. Uygur’un



buradaki eleştirisi haklıdır. Felsefi temellendirmelere pozitivist bir yaklaşımla bakılmaması gerektiğini dile getiren Uygur, felsefe temellendirmelerinde bir ölçü ve sonuç aramanın, böyle bir yaklaşımın ürünü olduğuna dikkat çeker. Yani bu temellendirmeleri tanıtlamalara göre değerlendirmektir. Ona göre bir felsefe temellendirmesinde biçimsel ağların olması bir başarı ölçüsü değildir. Biçimsel ağlara ayak uydurduğu için bir felsefe temellendirmesini amaca ulaşmış, sonuç elde etmiş gözüyle bakamayız. Felsefi temellendirmede bir başarı ölçüsü olamaz, çünkü ona tek bir ölçü ile yaklaşamayız (Uygur 1988: 66).

Felsefi temellendirmenin başarılı olduğunu nasıl anlarız? Felsefi temellendirmelerde ölçü nedir? Uygur, kavramları belirli kalıplar etrafında anlamaktan kaçınarak, felsefe yapma süreci içinde ortaya çıkan anlamlara önem vermiş, herhangi bir metod’u bu sürece dâhil etmekten kaçınmış, süreci herhangi bir plana göre götürmek istememiştir (Uygur 1988: 68-69). Ona göre bir konuşma olarak felsefi tutum, kavramları aydınlatmak, bu aydınlatmayı yaparken belli bir kalıba göre değil, konuşmanın kendi iç yapısı ile paralel giden süreci takip etmektir (Uygur 1988: 69). Eğer bu felsefi tutum devam ettirilmişse temellendirme başarılı olmuş demektir. Atalay Girgin Uygur’un bu tavrının sebebinin, tanımın tanımlamada güdülen amaca göre değiştiğini, her yerde ve herkes için aynı olmasını sağlayan mantıksal bir gerekçenin tasarlanamayacağına inancından kaynaklandığını belirtir (Girgin 1997: 131).

Tanıtlamada ele alınan konunun sonucu ortadadır. Fakat Uygur’un yapmaya çalıştığı, kavram betimlemelerinde filozofu sürecin içine çekip orijinal yorumlar bulmasını sağlamaktır. Bilimin tanıtlaması ile bunun yapılamayacağı doğrudur. Matematiksel bir yapıda özgün fikirler ortaya çıkamaz. Onun yerine Uygur’un kavram betimlemeleri ise yeni düşünceler için uygun bir süreç olarak görünmektedir. Temellendirmelerde herhangi bir kavramın tahlilini yaptıktan sonra elde edilen bilgiyi aynı kavramın geçtiği bütün bağlamlarda aynı aynı anlamda kullanabilir miyiz?

Bilimsel yaklaşımda herhangi bir kavramın içeriği tanımlandıktan sonra, o kavram daha sonraki bütün kullanımlar için aynı şekilde değerlendirilir. Bunun en önemli nedeni bilimin ele aldığı kavramları bütün yönleriyle tanımladığı iddiasıdır. Buna göre

artık bu kavramın içeriği, kapsamı tartışılmaz yetkinliğe ulaşmıştır. Yani statik bir anlama sahiptir ve kavramın geçtiği her yerde aynı anlamı muhafaza etmektedir. Felsefe temellendirmelerinde böyle bir yetkinlik durumu söz konusu olabilir mi? Temellendirmelerde yapılan kavram tahlilinin sonucunda artık o kavram yetkindir denilebilir mi? Uygur’un felsefi anlayışında böyle bir bilimsel yaklaşım pek kabul görmemektedir. Ona göre felsefe temellendirmeleri bilimsel bir nitelik taşımadan öte bir yapıya sahip olduğu için yetkinlikten söz edemeyiz. Yetkinlik bilimsel anlamda hiçbir yeni tartışmaya yol açacak eksikliği içermeyen bir yapı ise bu bağlamda felsefi temellendirmeler eksiktir ve öyle olması da gerekmektedir. Bu şekilde ancak, bu temellendirmelerin üzerine yeniden tartışma konusu yapılabilmektedir. Bu tartışmaya elverişli durumda felsefi temellendirmenin en önemli özelliğidir. Tartışmaya elverişlilik ise o temellendirmenin bir araştırma olduğunun göstergesidir. Her araştırma derinleşmedir. Uygur fenomenolojik tahlili burada öne çıkarır ve temellendirmelerde dil’in önemini vurgular. Dil ile ilgili herhangi bir araştırmada kavramları farklı farklı yönleriyle ele alıp bir bütün oluşturduğumuzda yeni yeni yaklaşımların ortaya çıkacağını söyleyen düşünürü göre bu yaklaşımlarda felsefe temellendirmelerini yeniden ele geçirmemize neden olabilir (Uygur 1988: 70-71).

Herhangi bir “izm” yaklaşımından, bir sistem ve metot bilincinden hareket eden felsefi temellendirmelerde ortaya konulan kavramlara yetkinlik verildiği eleştirisi yerindedir. Gerçektende doktrinal sistem kuran filozoflar bir kavramın anlamını belirledikten sonra tam da pozitif bilimsel yaklaşımda olduğu gibi o kavramı statik tutmakta ve bütün yorumlamalarında aynı anlam kalıbını vermektedir. Bu tür yorumlamaların en önemli tehlikesi şüphesiz felsefi alanı daraltmaları ve olmuş bitmiş bir yapının varlığını ima etmeleridir. Hâlbuki felsefi yorumlamalar yaşam sürdükçe farklılaşarak devam etmektedir. Bu perspektifleri fark edebilmek için yöntemsel ağlardan hareket eden monolojik bir felsefi tutum değil yaşamın kendisinden hareket eden diyalojik bir tutum sergilemek gerekmektedir (Tatar 2004: 41-43). Uygur, bu çeşit felsefi temellendirmeleri eleştirerek dünyada gördüğümüz, kurduğumuz, biçimlediğimiz, değiştirdiğimiz kavramları her zaman için geçerli olacak derecede,

olmuş bitmiş, artık ilişilemeyecek bir yere oturtmamızın yanlışlığına dikkat çekmektedir. Böyle bir yetkinliği olduğunu ileri süren temellendirmeler ise felsefe temellendirmesi olamazlar. Bunun en önemli sebebi kendilerini eleştirmeye sorgulamaya kapatmalarıdır. Uygur’un anlayışında bir felsefe temellendirmesi ne kadar çok tartışılıyorsa o derece yetkindir. Uygur’a göre yetkinlik ölçüsü temellendirmenin bağlamıdır. Eğer bu bağlam yeni yeni bağlamlara, yeni yeni görme çabalarına bizi götürebiliyorsa yetkindir (Uygur 1988: 71-72). Uygur’un temellendirme anlayışında yeni ufukları, ancak metot ve sistem bilinci dışına çıkıp kavramları bir formüle sıkıştırmadan sürece bağlı anlamayı gerçekleştirdiğimizde yakalayabiliriz. O, bu yaklaşımını felsefenin yapısı hakkındaki görüşlerinde de devam ettirmiş, Felsefenin bir sistem, kurgu, doktrin etrafında şekillenmiş düşünceler olmadığını göstermeye çalışmıştır.

Uygur’un kavram tahliline dayalı felsefi temellendirmelerde bir plana göre hareket etmeden tahlil sürecini bir konuşma olarak görerek kavram ve oluştuğu bağlam arasında diyalojik bir ortamın varlığını görmesi ve temellendirmeleri plan dahilinde yapmayınca özgün yaklaşımların ortaya çıkacağını belirtmesi oldukça önemlidir. Fakat bu kavram tahlilini objektif bir tarzda ortaya koyacağına inanması, onun, fenomenolojik refleksiyonla özlerin yakalanabileceği düşüncesine inandığını göstermektedir. Her özün kendine ait bir gerçekliği bulunmaktadır. Bu gerçekliği bulma görevini Uygur, kavramların yetkinliği konusundaki fikriyle aşmıştır. Eğer bir kavramı zaman ve mekan gözetmeksizin aynı anlamda kullanırsak bu gerçekliği örtmek, sınırlandırmak, tek düze hale getirmek demektir. Halbuki gerçeklik böyle bir şey değildir. Uygur, yaşamlar kadar farklı gerçekliklerinde olduğuna inanmaktadır. İşte bunu ortaya çıkaracak olan ona göre bölük-pörçük felsefedir. Bu felsefi yaklaşım aynı temellendirmelerde olduğu gibi sistemden, plandan, yöntemden uzak durmaya çalışmaktadır.

Yöntem bilinciyle hareket eden felsefi yapıların yaratıcı olmasını beklemek zordur. Çünkü ortaya konulan problemin önü ve arkası görülmek istenmektedir ve görülürde. Anlama ve yorumlama süreci hep kontrol altında tutulmak istenir. Filozof yöntemin kurbanı olduğu için bütün yorumlamalarında tek yönlü hareket etmekte ve

diyalojik ortam asla gerçekleşmemektedir. Diyalojik ortamın gerçekleşebilmesi için karşılıklı etkileşime açık olduğu bilinciyle hareket eden bir zihne ihtiyaç bulunmaktadır. Metot bilincinin dışına çıkabilen, kendini bir metoda bağımlı düşünmeyen felsefeci sürecin, kendisini yönetmesine izin verir. Metodik bilinçteki gibi süreci yönetmez. Ele aldığı konuyu zihnindeki haritaya göre belirleyici bir şekilde ele almayıp, karşılıklı etkileşimi gözetir ve kendisinin mutlak belirleyici varlık olduğu fikrini ortadan kaldırarak işe başlar. Bu yaklaşım tarzıyla hareket eden filozof anlama denemelerinde hakikati bulmaya daha yakındır. Uygur’un felsefe yapma tarzı bu açıdan çok özgündür. Ona göre felsefede bölük-pörçük bir yapı vardır. Sistematik yapıya karşı O, bölük-pörçük yapıyı tercih eder. Bölük-pörçük yapıyla anlama denemeleri bize ne kazandırır? Bölük-pörçük yapı yöntem endişesi ile ortaya konulmuş bir yaklaşım modelimidir? Bölük-pörçük yapı diğer felsefi metodolojilere karşı geliştirilmiş bir yöntem midir? Sitemli bir yaklaşımda tek tek hayat gerçekliklerini ezip geçme tehlikesi vardır. Uygur, her yaşam gerçekliğinin kendine özgülüğünün farkında olduğu için bu sistemlerin hiç birine güven duymamaktadır. Çünkü sistem felsefeleri tek tek yaşam gerçekliklerini yok sayarak yorumlamalar yapmaktadır. Bölük-pörçük felsefede tek tek yaşam gerçeklerini kendi yapıları içinde kavrama çabası bulunmaktadır. Ona göre felsefede sistem bulunmaz. Aksi taktirde her algıladığımızı, yaptığımızı, her nesneyi ya da çalışmayı sistem olarak görürüz. Halbuki her şeyin kendine özgü bir gerçekliği vardır ve sistemler bu tek tek gerçeklikleri benzetmelerle karartmaktadır (Uygur 1988: 126). Bu şekilde ortaya çıkan felsefe sistemsizdir ve bu sistemsizlik onun bölük-pörçüklüğüdür. Sistemli bir felsefe etrafında olaylara yaklaşım, her kişi için bu sistemle yaklaşıldığında aynı sonucun, aynı bakış açısının ortada durması demektir. Çünkü bir olmuş-bitmişlik söz konusudur, kurgu hazırdır ve bize kalan sadece o kurguyu olana yönlendirmek ve bu kurgu vasıtasıyla olanı anlamaktır. Bu Uygur’un yaklaşımına terstir. O, bölük-pörçük bir felsefe sayesinde, araştırılan konulara sınırlı, parçacı bir yaklaşım sergilenerek konuya hep farklı açılardan bakılabileceğini düşünür. Bu yaklaşım ele aldığı konuyu sınırlarını belirleyerek ortaya koymaz. Ortalamalar, genellemeler, acele sonuçlamalar, kuşatıcı ve yusyuvurak açıklamalar felsefi bir tavır olarak görülemez. Bu olmuş-bitmiş bir yaklaşımın ürünü olabilir ki Uygur’a göre bu bilgi tabloları felsefeye yabancısıdır

(Uygur 1988: 127). Burada görülmektedir ki Uygur felsefi örgüyü doğa bilimsel yönteme indirgemekten kaçınmaya çalışır. Richard Rorty ise bu tavrın çok az düşünür tarafından benimsendiğini belirtmektedir (Rorty 2002: 369).

Felsefeyi “izm”lere indirgemek özgür işleyişini sakatlamaktır. O halde felsefenin yapması gereken şey açık ve çok yanlı bir tutum sergilemektir (Uygur 1988: 129). Ona göre bir anlatımın doğru olarak belirmesi için, bir şey durumunu gerçeğe uygun dile getirmesi, sadece o gerçek bölümüyle yetinmesi gerekir. Her doğrunun bir sınırı olması gerekir ve doğru söyleme, sınırında doğrudur. Dolayısıyla eğer bir cümle her şeyi söyleme eğiliminde ise bu, o cümlenin doğru olmadığına bir göstergesidir. Çünkü genel bir cümlenin doğru olup olmadığını fenomenolojik yaklaşımla bilme imkânı pek mümkün gözükmemektedir. Uygur’un anlayışı bu bilinçle bu genel cümleye yaklaştığı için genel bir dünya görüşü veya genel bir yaklaşım tarzı, gibi büyük cümlelerin altından kalkamayacağımızı bize öğretmektedir. Ona göre felsefe sınırlı bir konu üzerine yoğunlaşmalı ve her şeycilikten vazgeçmelidir ki doğru bilgiden söz edebilsin (Uygur 1988: 131-132). Felsefenin doğru bilgiye ulaşma çabasında filozofun tavrı ne olmalıdır?

Gerçek bilgiyi elde edebilme, filozofun en başta gelen gayretidir. Çevrelendiği dünya içerisinde bağlantılar kurabilme, bu dünyadaki gerçekliği kavrayabilme çabası filozofça bir tavır gerektirir. Uygur, tek tek var olan doğrularla yetinmeyip bunlara dayanarak bütüncü bir yaklaşım sergilemenin kesin doğrularla felsefenin ilişkisini kesmek olduğunu belirtir. Ona göre bu yanlış bir şeydir. Filozofun yapması gereken tek tek vardığı doğrularda kalmaktır. Burası filozofun son durağıdır. Ötesi felsefeyi zorlamak olur. Bu doğrular her seferinde ayrı ayrı bulunup belirlenir (Uygur 1988: 134-135). Filozofun vardığı doğrularda kalması ne demektir? Filozof, içinde bulunduğu dünyadaki gerçeklikleri fenomenolojik tahliller neticesinde bulabilecek midir?

Betimlemeleri yapan filozofun en önemli görevi ele aldığı kavramları, sözleri, söz düzenlerini yakından tanımaktır. Onun bu görevini bir çeşit haritacılığa benzeten Uygur’a göre haritacının bir dünyayı pafta pafta betimlemesi gibi filozofta kavramların işleyişini kesit kesit inceler, bu işleyişin betimlemeye dayanarak parça parça bir

haritasını çıkarmaya uğraşır (Uygur 1988: 136-137). Ona göre filozof, kavramları özel bir dikkatle ele alıp inceleyerek kavramların zengin oyununu görmeye ve göstermeye çalışır (Çotuksöken 1995: 36). Felsefe betimlemeleri her bakımdan kendimizi ve çevremizi, yani evreni kavrarken, ortaya koyduğumuz dil belirlenimlerini çözümlenmeye dayandığı için bölük-pörçük olmadan yapamaz. Çünkü felsefe de her çözümlenme bir betimlemedir ve betimlemeler doğası gereği parçalıdır. Çözümlenmede betimleme ile aynı doğrultuda gitmektedir. Bir kavramın anlamını ilk bakışta açık ve anlaşılır gelse de onu içeriği bakımından bölümleyerek kurmak çözümlenmedir. Uygur, felsefedeki çözümlenmeyi anlam kalınlıklarını çeşitli yönlerden görmek, ne anlamda kullanıldıklarını açığa çıkarmak, olanca bildirme kıvrımlarıyla göz önüne sermek, bir anlatımı başka bir şekilde anlatmak, yani anlatma yapısını didikleme olarak görmektedir. Bu yolu takip eden filozofun anlam izlemelerinde hiçbir görüşe, şemaya ve buyruğa kapılmaması gerektiğini söyleyen Uygur, filozofun fenomenolojik betimleme yaparken objektif tavır sergileyebileceğine inanmaktadır (Uygur 1988: 138). Böylece Uygur, sınırlı da olsa herkesçe doğruluğu kabul edilen bilginin ortaya çıkarılabileceği inancını taşıdığını göstermektedir. Gerçekten katışıksız bilgi elde edilebilir mi? Saf olan bilgiyi elde etme inancı, aynı olay veya olgunun farklı kişilerde aynı tecrübeyi doğuracağı inancına götürmez mi? Saf olan evrensel bilgiyi elde etme çabası pozitivist bilinci yansıtmaz mı?

O, alanı olabildiğince sınırlandırma, bu sınırlı alanda da ilerleyebileceği kadar ilerleme peşindedir. Ortaya çıkacak yorumda sadece bu sınırlı alan’la ilgili olmalıdır. Uygur böyle yapıldığı taktirde doğruya ulaşılabilen inancındadır (Uygur 1988: 139-140). Pozitivist bilincin evrenselci yaklaşımını konu sınırlamasıyla aşan Uygur, bu sınırlama kaygısını doğruları bulabilmek için yapmaktadır. O, konuyu yaydıkça evrensel bir doğru bulunamayacağını farkındadır. Konu sınırlı olursa filozofun çalışma, odaklanma olanağı daha fazla olacağı için doğru’yu bulma imkânı Uygur’a göre daha fazladır. Hatta O, metafiziğe pozitivist yöntem bilincindeki olgucu endişeyle değil, yine genel yaklaşımından dolayı karşı çıkmaktadır. Gerçek bir filozofun yapması gereken herhangi bir metafizik sava kapılmadan, olaylarını gözlemlerle kavrayan ve

bunları en küçük köşe bucağına varıncaya kadar çözümlemeyle betimlemeyi denemektir. Metafizik önermelerin yapısındaki tümelci yaklaşımdan ötürü filozofun buna değer vermemesi gerektiğini düşünen Uygur’a göre bunun en önemli sebebi evreni tümüyle veren bir gözlemin olmamasıdır (Uygur 1988: 146). Objektivist bir yaklaşımla doğruyu bulma inancını taşıyan Uygur, filozofunda herhangi bir önanlamanın etkisi olmadan gözlem yapabileceğini düşünmektedir. O, filozofun gözlem yaparken verileri katıksız olarak anlayabileceğini savunmakta ve buna filozofun sağduyusu adını vermektedir. Uygur’a göre sağduyulu olmak gözlemlerde verilen katıksız, nasılsa öyle, olduğu gibi dile getirme açıklığıdır. Filozof için önemli olan felsefe doğrularına ulaşmaktır. Bunun içinde verilenin götürdüğü yerlere gitmekten sakınmaz, ortaya koyduğu doğrulara herkesin katılıp katılmaması onun için önemli değildir (Uygur 1988: 149). Anladığımız kadarıyla doğa bilimsel yöntemle düşmemeye çalışan Uygur yine de anlamayı kişinin kendi önyargılarına mesafe alabildiği objektif bir refleksiyon olarak tasarlamaktadır. Gadamer’e göre ise zihinlerde her türlü olumsuzluğu çağrıştıran ve insanları yanıltarak objektiflikten uzaklaştırdığı düşünülen önyargılar, anlamının ön-şartı ve yapı taşları durumundadırlar (Gadamer 1977: 9). Uygur benzer bir yorumu felsefi bilginin kesinliğine inanarak gösterir. Ona göre felsefeyi değerli yapan, yerinde sorulan sorular, bu soruları yaratıcı ve eleştirel bir işleyişle çözümleyen, bu çözümlerini kesin düşünceler ve güvenilir belgelemelerle ortaya koyabilmektir. Bulanık kavramlarla, bozuk öncüller, aksayan akıl yürütmeler, çarpık temellendirmeler ise bir felsefeyi değerli yapmaz (Uygur 2002: 80-81). Temellendirmelerde yapılan kavram tahlillerinde kesinlikten uzak duran Uygur, felsefi çalışmalarda belgelere dayalı kesin olan fikirler üzerine yorum inşa etmenin gerekli olduğunu belirterek kendisiyle çelişir görünmektedir.

Anladığımız kadarıyla o, bir taraftan yöntemsel perspektiften uzak durarak yaşamın içerisinden yola çıkan dokunan, hisseden, ilişki kuran bir filozof olarak felsefe yapılabileceğinin farkındadır. Diğer taraftan ise felsefi bilginin doğa bilimleri gibi bizlere verimli bir şeyler sunması gerektiğini düşünmektedir. Bundan dolayı felsefenin yapısını bölük-pörçük olarak ele almaya çalışan Uygur’un bunu yapma sebebinin doğru

bilgiyi elde etme imkanının böyle olduğuna dair inancıdır. Ona göre alanı sınırlandırdığımız taktirde doğruyu görme olasılığımız artacaktır. O, doğru bilginin sınırlı bir alanda, diyalojik bir süreç takip edilerek bulunabileceğini belirtmektedir. Felsefi yapı bu şekilde olursa, belgeli olan bilgiyi elde edebileceğini düşünen Uygur her türlü bilginin elde edilmesinde fenomenolojik refleksiyonu ve Dilthey’in tarihsel yaklaşımını yeterli görmektedir.

Yaşamın kendisini yaşantı halinde değil doktrin, ilke, prensiplerin izinden giderek anlama çabası, yaşantıda hissedilen farklılıkları ortadan kaldırıp, soğuk bir yüze bürüyecektir. Uygur işte buna karşı çıkmaktadır. Ona göre gerçek bilgiye birey, kendi yaşantısından hareketle ulaşır. İlk önce kendi vardır. Daha sonra yaşantısı sayesinde birçok yapılandırmayı yapabilir. Örneğin fizik bilimi de bunlardan biridir. İnsan bu bilime yaşamın kendisinden kalkarak geçebilir. Yoksa tersi bir şekilde fizikten kalkarak yaşamaya geçemez. Fizik bilimi, başlaması, kurulup gelişmesi için temelden dünyaya bağlıdır ve ancak dünya tabanı üzerinde var olabilir. Uygur, E. Husserl ve M. Heidegger’in yaklaşımlarını kendine dayanak yapar ve içinde bulunduğumuz bu dünyayı ”yaşama dünyası” olarak tanımlar. Bu dünya, kendimizi içinde bulduğumuz, kuşatıcı, doğal, ana kesinliktir. Fizik’in verileri ise sonradan elde edilen, dünya kesinliğine dayanarak yapay biçimde erişilen türetimsel, parça kesinliktir (Uygur 1985: 137).

Fizik bilimine göre önceliği olan bu içinde var olduğumuz dünyayı Heidegger’in “dünya içinde varolma(in-der-welt-sein)” kavramı çerçevesinde benimsediğini belirten Uygur, bu dünya kesinliğinin hiçbir bilgi verisiyle ilgisi olmadığını söylemektedir. Bu kesinlik ne mantıkla ne de duyumla elde edilmiştir. Yaşantının kendisinden ortaya çıkan bu kesinlik doğrudan doğruya bizden, bizim olan, yaşanan, somut yaşanan bir kesinliktir (Uygur 1985: 138). Heidegger için bu dünya, kendisinde ortaya çıkan varlıklar yanında hissedilen ama anlaşılması yine dünya içerisinde gerçekleşen bir şeydir. Dünya ve anlama, dasein’in varlığının ontolojik oluşumunda varolan, ayrılmaz parçalardır (Palmer 2008: 179).



Uygur’un felsefi bakış açısı dikkate alındığında yaşantı kavramının içeriğinin soyut kabullenmelerin ötesinde pratik çaba ile şekillendiği açıktır. O, yaşantının anlamını, bu yaşantılarda verilen, bunlarda görünüp yansıyan, bunlarda yaşanıp denenilen toplum, kültür ve tarih verilerinde aramaktadır. Ona göre sadece kendi değil herkes için tek dayanak yaşantıdır. Fiziksel gerçekliklere yönelişte algının rolü ile kültür gerçekliklerini kavramada yaşantının rolü arasında paralellik olduğunu söyleyen Uygur, bundan dolayı kültürel gerçeklikleri anlamak için yaşantıdan hareket ettiğini ifade eder (Uygur 2006: 19). Onun felsefi yaklaşımının en özgün yanı buradadır. Cumhuriyetin ilk dönem düşünsel yapısında pozitivist, aydınlanmacı, bilimci bakış açısı ile şekillenen felsefi yapılanmalara karşı yaşamın otantik yapısına göre belirlenene bakış açıları ile felsefeyi birleştirme çabası felsefe geleneğimiz açısından önemli bir katkıdır.

### KAYNAKÇA

ÇOTUKSÖKEN, Betül (1995). *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

GADAMER, Hans Georg (1977). *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

İYİ, Sevgi (2006). *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı.

KAYA, Fatih (2016). “Maverdi”, *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Mustafa Köylü ve Ahmet Koç, İstanbul: Rağbet Yayınları.

RORTY, Richard (2002). “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

UYGUR, Nermi (1985). *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

UYGUR, Nermi (1988). *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

UYGUR, Nermi (2002). *Türk Felsefesinin Boyutları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

UYGUR, Nermi (2006). *İçerisiyle Batı'nın Kültür Dünyası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

PALMER, Richard (2008). *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul: Ağaç Yayınları.

TATAR, Burhanettin (2004). *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Makale Geliş | Received: 30.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 19.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418985

## Ümit ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
ORCID: 0000-0002-8569-9820  
u.rzg.ozturk@gmail.com

## Seda ÖZSOY

Dr. Öğr. Üyesi  
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey  
ORCID: 0000-0002-2473-4258  
sedazsy@yahoo.com.tr

### Felsefe Dergileri Bibliyografyası (VIII): *MonoKL*

#### Öz

“MonoKL” hakkındaki bu bibliyografya, sürdürülmekte olan bir araştırma projesinin organik bir parçasıdır. Söz konusu projenin ana amacı, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerini içeren bir veri-ağı oluşturmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Felsefe Dergileri Bibliyografyası, *MonoKL*.

### Bibliography of Philosophical Journals (VIII): *MonoKL*

#### Abstract

This study includes the bibliographical data of the journal of “MonoKL” is an integral part of a research project in progress. The essential aim of this project is to constitute a network about philosophical journals published in Turkey.

**Keywords:** Bibliography of Philosophical Journals Published in Turkey, *MonoKL*.

Günümüzde bilimsel ve felsefî faaliyetlerin gelişimi ve yaygınlaşmasında süreli yayınlar son derece önemli ve vazgeçilmez bir işlev görmektedir. Bu gelişim ile yaygınlaşmayı desteklemek ve çeşitli tarzlarda yaygınlaştırmak için de bilindiği üzere farklı disiplinlere ilişkin hem ulusal hem de uluslararası “veri tabanları” ve “indeks”ler oluşturulmakta, böylece araştırmacıların ürettikleri yayınlar küresel düzlemde erişilebilir hâle gelmektedir. Bu tür veri tabanları ve indeksler, bir çalışmanın (veri tabanı veya indeksin amacına göre) başta bibliyografik verileri olmak üzere özet metinleri, tam metinleri ve ayrıca yazar bilgilerini okuyucuya hızlı ve kolay bir biçimde sunmaktadır. Dahası bu türdeki gelişmeler sadece akademik etkileşim düzleminde değil, bir başka düzlemde, bir araştırmacının akademik yeterliliğini değerlendirmede de işlev görmekte; yani üniversiteler veya araştırma kurumları giderek daha yoğun bir biçimde bir araştırmacının başarısını ilgili veri tabanı ve indekslerde yer alan çalışmaları üzerinden ölçme yoluna gitmektedir. Türkiye ölçeğinde bahsedilen sürece bakıldığında bir dizi kuruluşun/kurumun, “veri tabanı” ve “indeks” olmak üzere iki üst başlık kapsamında ele alınabilecek benzer bir hizmeti yerine getirdiği görülse de 90’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan gelişmelere rağmen ülkemizdeki uygulamaların küresel düzlemdeki muadilleri ile kıyaslandığında birtakım sorunlar taşıdığı tespit edilmiştir. Konunun ele alınması, teknik ayrıntılar, süreçteki gelişimler ve benzeri hususlar için “Kaynakça”da verilen ve 2013’ten beri sürmekte olan “Felsefe Dergileri Bibliyografyası” metinlerine bakılabilir. Bu çalışma, mezkur araştırma projesinin sekizincisi olarak “*MonoKL (Mono Kurgusuz Labirent)*”, ISSN: 1306-715X dergisi hakkındadır. *MonoKL*, 2006-2011 yılları arasında, “I/2006”, “II/2007 [*Unutuş, Patafizik Koleji, Görsel Şiir*]”, “III/2007 [*Maurice Blanchot – Işık*]”, “IV-V, 2008 [*Hegel*]”, “VI-VII, 2009 [*Lacan*]”, “VIII-IX/2011 [*Levinas*]”, “VIII-IX/2011 [*Reflections on Levinas*]” ve “X/2011 [*Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*]” olmak üzere sekiz sayı çıkmıştır. Dergiye ait bibliyografik veriler sunulurken sırasıyla yazar soyadı ve adı, ilgili yazı başlığı, varsa çevirmen vbg. bilgiler, dergi adı, sayı numarası, yıl bilgisi ve son olarak sayfa aralığı şeklinde bir sıra takip edilmiş; bunun yanı sıra derginin ilgili sayısının bibliyografik verisine geçmeden önce, o sayı hakkındaki temel bilgiler sunulmuştur.

***MonoKL*, I/2006**

“*MonoKL*, Yıl 1, Sayı I, 2006, Haziran-Temmuz-Ağustos” sayısının basım tarihi dergi içinde “03.06.2006” olarak verilmektedir. Sayının “Yazı İşleri Müdürü” Volkan Çelebi olup “Yayın Kurulu” üyeleri ise Burçin Özdeş, Eren Rızvanoğlu, Ali Tirali, Deniz Günce Demirhisar, Sarper Özharar’dan oluşmaktadır.

**I/2006 – Bibliyografya**

Çelebi, Volkan. “Gelecek Sözlük Anlamı Olarak ya da Şimdi’nin Sözlükötesi Anlamı Olarak Monokl”, *MonoKL*, I/2006: 4-11.

Tuncel, Deniz. “Atlı Karınca”, *MonoKL*, I/2006: 12.

İşin, Serkan. “Dada & Ortak Labirent”, *MonoKL*, I/2006: 14-17.

Vural, Derya. “Yolculuk”, *MonoKL*, I/2006: 18.

Costa, Flavia & Ana Battistozzi. “Sanat ve Provokasyon”, çev. Deniz Günce Demirhisar, *MonoKL*, I/2006: 20-26.

Ekici, Armağan. “Ah Nerede O Eski Avangartlar? yahut Çağdaş Müziğin Ahval-i Pür Melali Üzerine Paradokslar”, *MonoKL*, I/2006: 27-28.

Degerman, Stig. “Şu Tatmini İmkansız Teselli Arzumuz”, çev. Deniz Günce Demirhisar, *MonoKL*, I/2006: 29-31.

Arev, Görkem. “Sanatın Esaretinde Sanatçı Olmak”, *MonoKL*, I/2006: 32-33.

Esirkuş, Değer. “Bum Bum: Pop Art”, *MonoKL*, I/2006: 34-35.

Novak, Marcos. “Mimariyi Aktarmak: Fizikselaşırı Kent”, çev. Eren Rızvanoğlu & Abdurrahman Aydın, *MonoKL*, I/2006: 36-42.

Marinetti, Filippo Tommaso. “Fütürizmin Kuruluşu ve Manifestosu”, çev. Ertan Arslansoy, *MonoKL*, I/2006: 44-48.

Le Lionnais, François. “Gized (İlk Manifesto)”, çev. F. Cihan Akkartal, (düzelti) Armağan Ekici, *MonoKL*, I/2006: 48-49.

Atkinson, Terry ve Micheal Baldwin. “Hava Gösterisi”, çev. Sarper Özharar, *MonoKL*, I/2006: 50-54.

Soysal, Ahmet. “Ölüm Yazı Vücut”, *MonoKL*, I/2006: 56-58.

Çelebi, Volkan. “Demanrikü: Yazı ve Düşünce, Boşluk ve Eylem”, *MonoKL*, I/2006: 59-67.

Rızvanoğlu, Eren. “Yazı’nın Sözyaşları”, *MonoKL*, I/2006: 68-69.

Frow, John. “Metinlerarasılık ve Varlıkbilim”, çev. Mehmet Ali Sarı & Eren Rızvanoğlu, *MonoKL*, I/2006: 70-74.

Kurtuluş, Cem. “İğneleme I & İğneleme II”, *MonoKL*, I/2006: 76.

Tirali, Ali. “Savrulanlar”, *MonoKL*, I/2006: 76.

Kurtuluş, Cem. “Bir Böcekten Çıkanlar”, *MonoKL*, I/2006: 77.

Demiral, Cihan. “Krallar ve Larvalar”, *MonoKL*, I/2006: 77.

Yalçınpınar, Zafer. “Su Yolcu”, *MonoKL*, I/2006: 77.

Tirali, Ali. “Sahildeki Konuşmalar”, *MonoKL*, I/2006: 78.

- Tirali, Ali. “Tanrı Vahdettin’e Sırt Çeviriyor”, *MonoKL*, I/2006: 78.  
Yalçınpınar, Zafer. “Adakara”, *MonoKL*, I/2006: 78.  
Arslansoy, Ertan. “Refika Belendis – Kırka Seksen”, *MonoKL*, I/2006: 79-95.  
Işın, Serkan. “Aşk ve Yirmi İki Cüceler”, *MonoKL*, I/2006: 96.  
Işın, Serkan. “Şiirde ‘İş’ Nedir? (Taslak)”, *MonoKL*, I/2006: 98-101.  
Ferlinghetti, Lawrence. “Şiirden Haberler”, çev. Utku Özmakas & Neslihan Seçen, *MonoKL*, I/2006: 102-105.  
Kurtuluş, Cem. “Bir Karşı-Demiurgosluk Girişimi Olarak Madde-Şiir Pratiğinin Olanakları”, *MonoKL*, I/2006: 106-108.  
Baudleaire, Charles. “Baudleaire’den Seçmeler”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, I/2006: 109-110.  
Özdeş, Burçin. “Üç”, *MonoKL*, I/2006: 112-116.  
Le Tellier, Hervé. “Bar Sonatları | Sonates de Bar”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, I/2006: 117-121.<sup>1</sup>  
Saraçoğlu, Melik. “Bir Şeyler”, *MonoKL*, I/2006: 122-126.  
Kızıllöz, Volkan. “Aksak”, *MonoKL*, I/2006: 127.  
Özharar, Sarper. “Kayıp Otobanlar Tepesi”, *MonoKL*, I/2006: 128.  
Taşkiran, Özlem. “Örümcek Ağacı”, *MonoKL*, I/2006: 129.  
Güçler, Arda. “Tek Taraf”, *MonoKL*, I/2006: 130-131.  
Güleş, Duygu. “Devridaim”, *MonoKL*, I/2006: 134.  
Yalçınpınar, Zafer. “Geri Dönüşüm”, *MonoKL*, I/2006: 135.  
Erkenci, Derya. “Yaldızlı Çadır”, *MonoKL*, I/2006: 136-137.  
Güleş, Duygu. “Nasıl”, *MonoKL*, I/2006: 138-141.  
Akkartal, F. Cihan. “Gerçeğin Yanıtı”, *MonoKL*, I/2006: 142.  
Erken, Çiğdem. “Eisler ve Brecht”, *MonoKL*, I/2006: 144-146.  
Demirci, Tan Tolga. “Korku Sinemasında Gerçekliğin Tanığı Olarak Göz ya da Göz Bozukluğu”, *MonoKL*, I/2006: 148-150.  
Sinclair, Micheal. “Godot’yu Beklerken Üzerine Bir Deneme”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, I/2006: 151-153.  
Cebeci, Seda. “Tanrı, Kral ve Köle”, *MonoKL*, I/2006: 156-159.  
Özmenek, Seyhan. “In Defence of Algiers”, *MonoKL*, I/2006: 162-167.<sup>2</sup> YY  
Shestov, Lev. “Kısıtlayan Gerçeklik Üzerine”, çev. Umut Yıldırım, *MonoKL*, I/2006: 162-163.<sup>YY</sup>  
Emir, Özge. “Avangard Tiyatro”, *MonoKL*, I/2006: 164-165.<sup>YY</sup>  
Benzer, Alper. “Arap Şeyhi & Alman Kız”, *MonoKL*, I/2006: 166-169.<sup>YY</sup>  
Hamarat, Ali Murat. “Cehennemdeki Handel”, *MonoKL*, I/2006: 168-170.<sup>YY</sup>  
Le Tellier, Hervé. “Anonimograf”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, I/2006: 172-175.

---

<sup>1</sup> “Bar Sonatları | Sonates de Bar” başlıklı eserden, “A & B, Archie and me...”, “Açık Kitap ve Alaska”, “Alexandra’nın Gözyaşları”, “American Glory ile İlk Sarhoşluk” kesimlerinin çevirisi.

<sup>2</sup> “YY” kısaltması, dergi sayfasının ikiye bölünerek tesis edildiği “Yarıyazı”lara işaret etmekte olduğundan sayfa aralıklarının bu hususa dikkat edilerek idrakı lazımdır.

***MonoKL*, II/2007 [Unuþ, Patafizik Koleji, Görsel Þiir]**

“*MonoKL* [*Unuþ, Patafizik Koleji, Görsel Þiir*], Yıl 2, Sayı II, 2007, Eylül-Ocak” sayısının basım tarihi dergi içinde “01.02.2007” olarak verilmektedir. Sayının “Yazı İşleri Müdürü (Editör)” Volkan Çelebi olup “Yayın Kurulu” üyeleri ise B. Azra Karasu, Eren Rızvanoğlu, F. Cihan Akkartal, Ali Tirali, Mert Bahadır Reisoğlu, Cem Kurtuluş, Ertan Arslansoy, Deniz Günce Demirhisar’dan oluşmaktadır.

**II/2007 – Bibliyografya**

Çelebi, Volkan; Kurtuluş, Cem; Karasu, B. Azra & Selin Turan. “Hiç-Unuþun Yazısı”, *MonoKL*, II/2007: 7-11.

Kara, Başak. “Masalların Lambası”, *MonoKL*, II/2007: 12.

Çelebi, Volkan. “Unuþlar Metni”, *MonoKL*, II/2007: 13-27.

Burak, Alp. “Kendiliğindenlik Miti ve Teleolojik Arzu”, *MonoKL*, II/2007: 29-34.<sup>3</sup>

Lefebvre, Henri. “Pencereden Görünüm”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, II/2007: 35-37.

Cioran, E. Michel. “Cioran Der Ki”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, II/2007: 38-39.

Merey, Nejat. “Nam June Paik”, *MonoKL*, II/2007:40-42.

Novak, Marcos. “Next Babylon: Isınma Turu Kazaları”, çev. Suzan Sarı, *MonoKL*, II/2007: 43-49.

Perec, Georges. “Sopranolarda (*Cantatrix sopranica L*) Domates Mevzulu (*Tomatotopic*) Bir Organizasyonun Deneysel Olarak İspatı”, çev. Neslihan Demirkol, *MonoKL*, II/2007: 50-58.

Göğüş, Görkem. “On İki Ton Müziği”, *MonoKL*, II/2007: 60-63.

Watson, Ben. “Müzik, Şiddet, Hakikat”, çev. Mutlu Yetkin, *MonoKL*, II/2007: 64-66.

Kurt, Cihan. “Schönberg’in Avangard ‘Beklenti’si”, *MonoKL*, II/2007: 67-71.

Evirgen, Hüseyin. “In Memoriam”, *MonoKL*, II/2007: 72-76.

Yetkin, Mutlu. “Terapi ve Teori Arasında Gürültü”, *MonoKL*, II/2007: 77-78.

Çorlu, Muzaffer. “Müziğin Şeffaflığı; Kültürel ve Ekonomi Politigi Üzerine”, *MonoKL*, II/2007: 79-83.

Kurtuluş, Cem. “Geceleme”, *MonoKL*, II/2007: 85.

Kurtuluş, Cem. “Yamulduğu Zaman”, *MonoKL*, II/2007: 85.

Işın, Serkan. “Sestina”, *MonoKL*, II/2007: 86.

Kızılgedik, Ufuk. “Çocuklar Toprakla Oynuyor”, *MonoKL*, II/2007: 87.

Cömert, Çağla. “Kımıl”, *MonoKL*, II/2007: 87.

---

<sup>3</sup> İçindekiler kısmında: “Kendiliğindenlik Miti ve Teolojik Arzu”.

- Tirali, Ali. “Suskun Çocuğun Şehrinde”, *MonoKL*, II/2007: 88.  
Tirali, Ali. “Sair La-Azazel”, *MonoKL*, II/2007: 88.  
Demirci, Tolga Tan. “Sürrealizm ve Kadın”, *MonoKL*, II/2007: 90-93.  
Garnier, Pierre. “Yeni Görsel ve Sessel Şiir için Manifesto”, çev. Ege Berensel, *MonoKL*, II/2007: 95.  
Minarelli, Enzo. “Çoğulşiir Manifestosu”, çev. Ege Berensel, *MonoKL*, II/2007: 96.  
De Vree, Paul. “Manifesto”, çev. Ege Berensel, *MonoKL*, II/2007: 97.  
Karasu, B. Azra. “Afife’nin Unuttukları”, *MonoKL*, II/2007: 99-100.  
Vural, Derviş. “Milli Ultrasonik Titreşimleri Sevici Ustalar ve Zanatkarlar Derneği”, *MonoKL*, II/2007: 101-102.  
Akkartal, F. Cihan. “Plastik Bir Cinayet veya Neden Ölmeliydim?”, *MonoKL*, II/2007: 103-104.  
Arslansoy, Ertan. “Neşter”, *MonoKL*, II/2007: 105-107.  
Ergun, Duygu. “Gün”, *MonoKL*, II/2007: 108.  
Dağ, Cihan. “Bezden Bebek”, *MonoKL*, II/2007: 109-111.  
Çubukçu, R. Oktay. “Nocturnus Familyasından Runsoctnu”, *MonoKL*, II/2007: 112.  
Çubukçu, R. Oktay. “Nocturnus Familyasından Nctrn-souu”, *MonoKL*, II/2007: 113.  
Le Tellier, Hervé. “Bar Sonatları | Sonates de Bar”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, II/2007: 114-118.<sup>4</sup>  
Blanchot, Maurice. “Bekleyiş Unutuş”, çev. Damla Şıkel, *MonoKL*, II/2007: 120-124.  
Soysal, Ahmet. “Er ve Unutuş”, *MonoKL*, II/2007: 125-126.  
Başer, Nami. “Unutma ve Tamamlama”, *MonoKL*, II/2007: 127-130.  
Khatab, Rhonda. “Bekleyiş Unutuş’ta Zamansızlık ve Olumsuzluk: Hegel ve Blanchot Söyleşisi”, çev. Selin Turan, *MonoKL*, II/2007: 131-141.  
Sarı, Mehmet Ali. “Bir Tür Kavuşmadır Hatırlayış, Unutmak ise Özgürlük”, *MonoKL*, II/2007: 142-145.  
Büyükbaş, Leyla & Pakize Derinkuyu. “An-Us”, *MonoKL*, II/2007: 146-152.  
Arslansoy, Ertan. “Cennet”, *MonoKL*, II/2007: 153-154.  
Turan, Selin. “Lethe ve Aletheia”, *MonoKL*, II/2007: 155.  
Ever, Selin. “Proust ve Unutuşun Hakikati”, *MonoKL*, II/2007: 156-157.  
Yakupoglu, Mukadder. “1968’i Unutmak”, *MonoKL*, II/2007: 158-162.  
Sinha, Amresh. “Benjamin’den Blanchot’a Anımsamayı Unutmak”, çev. Eren Rızvanoğlu, *MonoKL*, II/2007: 163-173.  
Turan, Selin. “Heidegger ve Lacan”, *MonoKL*, II/2007: 174-176.<sup>5</sup>  
Pelvanoğlu, Burcu. “Kültürel Unutuş / Unutmayış: Türkiye’de Bellek ve Sanat”, *MonoKL*, II/2007: 177-180.  
Göğüş, Görkem. “Unutuş”, *MonoKL*, II/2007: 181-182.

---

<sup>4</sup> “Bar Sonatları | Sonates de Bar” başlıklı eserden, “Gözler Kapalı Americano”, “Siyah ve Pembe”, “Barbotage ve erkek Yiyici”, “Black Velvet around Midnight” kesimlerinin çevirisi.

<sup>5</sup> *İçindekiler* kısmına göre “Derleme-Çeviri”dir.



- Yılmaz, Tuna. “Sinemada Amnezi”, *MonoKL*, II/2007: 183-186.  
Taşkıran, Özlem. “Kum Saati”, *MonoKL*, II/2007: 187.  
Reisoğlu, Mert Bahadır. “Varlığı Unutmak: Heidegger’de Varlık Sorununa Kısa Bir Bakış”, *MonoKL*, II/2007: 188-191.  
Karasu, B. Azra. “Ka|b(unu|tu~K)”, *MonoKL*, II/2007: 192-198.  
Işın, Serkan. “Dada Korkut: Görsel Şiir de Neyin Nesidir?”, *MonoKL*, II/2007: 200-205.  
Leftwich, Jim. “Öznel Asemik Kaziyeler”, çev. Suzan Sarı, *MonoKL*, II/2007: 206-211.  
Işın, Serkan. “Görsel Şiir Soruşturmaları”, *MonoKL*, II/2007: 212-225.<sup>6</sup>  
Işın, Serkan. “Tekstir”, *MonoKL*, II/2007: 226.  
Işın, Serkan. “Sakat A”, *MonoKL*, II/2007: 227.  
Işın, Serkan. “Hegel”, *MonoKL*, II/2007: 228.  
Işın, Serkan. “Eski Bir Dosta Veda”, *MonoKL*, II/2007: 229.  
Tuncel, Deniz. “Bir Kış Oyunu”, *MonoKL*, II/2007: 230.  
Sarı, Suzan. “Uzaktan Düzen”, *MonoKL*, II/2007: 231.  
Sarı, Suzan. “Message Failed”, *MonoKL*, II/2007: 232.  
Tözeren, Ayşegül. “Stigmatizasyon”, *MonoKL*, II/2007: 233.  
Tözeren, Ayşegül. “Terapi Odası”, *MonoKL*, II/2007: 234.  
Yalçınpınar, Zafer. “Sil Baştan Kara Gemisi”, *MonoKL*, II/2007: 235.  
Vural, Derya. “Hikaye Yok Sadece Şiir”, *MonoKL*, II/2007: 236.  
Vural, Derya. “Düşünce Özgürlüğü”, *MonoKL*, II/2007: 237.  
Uzuner, Mustafa. “‘Patafizik Koleji Nedir?’”, *MonoKL*, II/2007: 239-241.<sup>7</sup>  
Uzuner, Mustafa. “Kolej Öğrencisinden ‘Patafizik Dersi Verilir: Polonyalılar Olmasa Polonya Olmazdı!’”, *MonoKL*, II/2007: 242-247.  
Uzuner, Mustafa. “‘Patafizik Koleji’nin Tüzüğü’”, *MonoKL*, II/2007: 248-252.<sup>8</sup>  
Uzuner, Mustafa. “Vantriloklar İçin Megafon”, *MonoKL*, II/2007: 253.  
Soysal, Ahmet. “Ölüm Yazı Vücut ile İlgili (2)”, *MonoKL*, II/2007: 255.

---

<sup>6</sup> Farklı kişilerle gerçekleştirilen “Görsel Şiir Soruşturmaları”ndan müteşekkildir.

<sup>7</sup> “Kaynak: True History of Pataphysic, Atlas Press, Londra, ed. Alaister Brotchie”. Mustafa Uzuner, “Fransızcasıyla Karşılaştırarak Çeviren”dir.

<sup>8</sup> “Kaynak: True History of Pataphysic, Atlas Press, Londra, ed. Alaister Brotchie”. Mustafa Uzuner, “Fransızcasıyla Karşılaştırarak Çeviren”dir.

***MonoKL*, III/2007 [*Maurice Blanchot – Işık*]**

“*MonoKL* [*Maurice Blanchot – Işık*], Yıl 1, Sayı III, 2007, Şubat-Haziran” sayısının basım tarihi dergi içinde “27.06.2007” olarak verilmektedir. Sayının “Yazı İşleri Müdürü (Editör)” Volkan Çelebi olup “Yayın Kurulu” üyeleri ise Janset Karavin, Eren Rızvanoğlu, Ali Tirali, Deniz Günce Demirhisar, Cem Kurtuluş, Mert Bahadır Reisoğlu, Damla Şikel, Ertan Arslansoy’dan müteşekkildir. Dergideki kesimler şu şekilde sınıflandırılmıştır: “Blanchot [<sup>B</sup>]”; “Işık [<sup>I</sup>]”; “Orpheus [<sup>O</sup>]”; “Ars Poetika [<sup>AP</sup>]”; “Diegesis [<sup>D</sup>]”; “Fantasmagorie [<sup>F</sup>]”; “Patafizik Koleji [<sup>PK</sup>]”; Profil [<sup>P</sup>]”; “Söyleşi [<sup>S</sup>]”; “Görsel Şiir [<sup>GS</sup>]”.<sup>9</sup> Bu kesimler altında bulunan çalışmalardan sonra, dergide “Duyuru” kısmı yer almakta, burada aynı zamanda “Türkçe’de Maurice Blanchot” (*MonoKL*, III/2007: 287) başlıklı bir bölüm mevcuttur.

**III/2007 – Bibliyografya**

- Bident, Christophe. “Blanchot Biyografisi”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, III/2007: 7-9.<sup>B</sup>
- Soysal, Ahmet. “Maurice Blanchot”, *MonoKL*, III/2007: 10-20.<sup>B</sup>
- Levinas, Emmanuel. “Maurice Blanchot’ya Dair”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, III/2007: 21-28.<sup>B</sup>
- Başer, Nami. “Adlardan Sonsuzluğa”, *MonoKL*, III/2007: 29-37.<sup>B</sup>
- Derrida, Jacques. “Bütün Zamanların Tanığı”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, III/2007: 38-44.<sup>B</sup>
- Kırkoğlu, Serdar Rifat. “Unutulmaz Blanchot”, *MonoKL*, III/2007: 45-47.<sup>B</sup>
- Blanchot, Maurice. “Marks’ın Üç Sözü”, çev. Nami Başer, *MonoKL*, III/2007: 48.<sup>B</sup>
- Blanchot, Maurice. “Arkadaşlık (*L’amitié*)”, çev. Ahmet Soysal, *MonoKL*, III/2007: 49-50.<sup>B</sup>
- Reisoğlu, Mert Bahadır. “Blanchot’nun Adı”, *MonoKL*, III/2007: 51-54.<sup>B</sup>
- Kılıç, A. Sara. “Hayalet ve Işık”, *MonoKL*, III/2007: 55-60.<sup>B</sup>
- Char, René. “Maurice Blanchot”, çev. Ahmet Soysal, *MonoKL*, III/2007: 61.<sup>10 B</sup>
- Blanchot, Maurice. “Bekleyiş Unutuş”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, III/2007: 62-66.<sup>B</sup>

---

<sup>9</sup> Köşeli parantez içinde verilen kısaltmalar, bibliyografik veriler sıralanırken ilgili çalışmanın sonuna eklenecektir.

<sup>10</sup> İlgili sayfada yazar ismi muhtemelen baskı hatasıyla, “René Char” değil, “Renè Char” olarak çıkmıştır.

- Nancy, Jean-Luc. “Blanchot Üzerine”, çev. Mert Bahadır Reisoğlu, *MonoKL*, III/2007: 67-68.<sup>B</sup>
- Lacan, Jacques. “*Karanlık Thomas* Üzerine”, çev. Özcan Doğan, *MonoKL*, III/2007: 69-76.<sup>B</sup>
- Blanchot, Maurice. ““Öteye Adım’dan”, çev. Ahmet Soysal, *MonoKL*, III/2007: 78-84.<sup>11 B</sup>
- Blanchot, Maurice. ““Felaket Yazısı’ndan”, çev. Ahmet Soysal, *MonoKL*, III/2007: 84-86.<sup>12 B</sup>
- Karagöz, Umut. “Blanchot: Dildeki Öteki”, *MonoKL*, III/2007: 87-89.<sup>B</sup>
- Keskin, Yeşim. “Ve Her Şey Kaybolur”, *MonoKL*, III/2007: 90-92.<sup>B</sup>
- Çelebi, Volkan & Janset Karavin. “Dışarının Yazısı”, *MonoKL*, III/2007: 93-96.<sup>B</sup>
- Çelebi, Volkan. “Işık ile Birlikte Bir Yolculuk”, *MonoKL*, III/2007: 98-117.<sup>I</sup>
- Danesi, Marcel. “Işık Bilmeyi Mümkün Kılar: Soyut Kavram-Oluşumunun Araştırılması İçin Üç ‘Metaforolojik’ İlke”, çev. Mutlu Yetkin, *MonoKL*, III/2007: 118-128.<sup>I</sup>
- Uzuner, Mustafa. “A Paco Solorzano – In Memoriam”, *MonoKL*, III/2007: 129-136.<sup>I</sup>
- Ponzio, Julia. “Işık, Varlık ve Zaman”, çev. Yeşim Keskin, *MonoKL*, III/2007: 137-144.<sup>I</sup>
- Üsterman, Ufuk. “Işığa Doğru”, *MonoKL*, III/2007: 145.<sup>I</sup>
- Saf, Medet. “Işımayanların Masalı”, *MonoKL*, III/2007: 146-147.<sup>I</sup>
- Marchetti, Laura. “İlksel Metafor Olarak Işık”, çev. Mutlu Yetkin, *MonoKL*, III/2007: 148-161.<sup>I</sup>
- Pelvanoğlu, Burcu. “17. Yüzyıl Sanatı ve Işık”, *MonoKL*, III/2007: 162-166.<sup>I</sup>
- Cebeci, Seda. “Karanlık İşler ya da Covre-Le-Feu”, *MonoKL*, III/2007: 167-168.<sup>I</sup>
- Karavin, Janset. “Kar~(ışık~şılık/Sızıl)”, *MonoKL*, III/2007: 169-172.<sup>I</sup>
- Yalçınpınar, Zafer. “İşıksız ‘Günaydın’”, *MonoKL*, III/2007: 174.<sup>O</sup>
- Yalçınpınar, Zafer. “Merdiven, Ağaç ve Meydansız”, *MonoKL*, III/2007: 175.<sup>O</sup>
- Tirali, Ali. “Ritorno a Constantinopoli”, *MonoKL*, III/2007: 176.<sup>O</sup>
- Yücel, Davut. “Kaplumbağa Şiiri”, *MonoKL*, III/2007: 177.<sup>O</sup>
- Kurtuluş, Cem. “Şiir”, *MonoKL*, III/2007: 178.<sup>O</sup>
- Kurtuluş, Cem. “Göge Bakma Durağı”, *MonoKL*, III/2007: 179.<sup>O</sup>
- Kadıoğlu, Gökhan. “...”, *MonoKL*, III/2007: 180-181.<sup>O</sup>
- Demiral, Cihan. “uykudan taşan ninni”, *MonoKL*, III/2007: 182.<sup>O</sup>
- Rimbaud, Arthur. “*Cehennemde Bir Mevsim | Sayıklamalar I / Şeytanî Eş*”, çev. Hülya Bayrak Alyıldız, *MonoKL*, III/2007: 183-187.<sup>O</sup>
- Pınar, Nefise. “Giderek Kedere Batıyor Dünya”, *MonoKL*, III/2007: 188-189.<sup>O</sup>
- Kurtuluş, Cem. “Dilber Dilim Benim”, *MonoKL*, III/2007: 191-196.<sup>AP</sup>
- Çubuk, Kemal. “Bir Düş: Mezartaşındaki Sokak”, *MonoKL*, III/2007: 198-201.<sup>D</sup>

<sup>11</sup> “Nilgün Marmara’nın kendi el yazısıyla çeviri notları”yla birlikte.

<sup>12</sup> “Nilgün Marmara’nın kendi el yazısıyla çeviri notları”yla birlikte.

- Cömert, Çağla. “Usti Nad Labem Günlüğü”, *MonoKL*, III/2007: 202-205. <sup>D</sup>
- Arslansoy, Ertan. “Dedemin Güzellik Uykusu”, *MonoKL*, III/2007: 206-209. <sup>D</sup>
- Çubukçu, R. Oktay. “Yazman’ın On Günü”, *MonoKL*, III/2007: 210-214. <sup>D</sup>
- Güner, Onur. “Hiç Ses Yok!”, *MonoKL*, III/2007: 215-217. <sup>D</sup>
- Tellier, Hervé Le. “Bar Sonatları | Sonates de Bar”, *MonoKL*, III/2007: 218-222. <sup>13 D</sup>
- Karavin, Janset. “||D|üş|(ülk|e)|lerim|”, *MonoKL*, III/2007: 223-230. <sup>14 D</sup>
- Başaran, Melih. “Vatan yahut Karaçi”, *MonoKL*, III/2007: 232-240. <sup>F</sup>
- Stillman, Linda Klieger. “Übü’nün Morfofonetik Evreni”, (İngilizce Aslından) çev. Suzan Sarı, (Fransızca Alıntıları) çev. Zeynep Cansu Başeren, *MonoKL*, III/2007: 242-250. <sup>PK</sup>
- Cebeci, Seda. “Kurtlarla Dans ya da Bizim Çıkmazın Nelligan’ı”, *MonoKL*, III/2007: 252-257. <sup>P</sup>
- Yücel, Davut. “Zafer Yalçınpınar Söyleşi”, *MonoKL*, III/2007: 259-267. <sup>15 S</sup>
- Vural, Derya. “Görsel Şiir Maceram”, *MonoKL*, III/2007: 269-270. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Aşk”, *MonoKL*, III/2007: 271. <sup>16 GS</sup>
- Vural, Derya. “İsimsiz”, *MonoKL*, III/2007: 272. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti I”, *MonoKL*, III/2007: 273. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti II”, *MonoKL*, III/2007: 274. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti III”, *MonoKL*, III/2007: 275. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti IV”, *MonoKL*, III/2007: 276. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti V”, *MonoKL*, III/2007: 277. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti VI”, *MonoKL*, III/2007: 278. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti VII”, *MonoKL*, III/2007: 279. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Karayolları Şiiri İstimlak etti VIII”, *MonoKL*, III/2007: 280. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Katran Karası d”, *MonoKL*, III/2007: 281. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Katran Karası e”, *MonoKL*, III/2007: 282. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Non Toxic 4”, *MonoKL*, III/2007: 283. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Non Toxic”, *MonoKL*, III/2007: 284. <sup>GS</sup>
- Vural, Derya. “Virüs”, *MonoKL*, III/2007: 285. <sup>GS</sup>

<sup>13</sup> “Bar Sonatları | Sonates de Bar” başlıklı eserden, “Black Italian’ın Gölgesinde veya Jaylerin Tarafı...”, “Bir Black Russian Aşkı”, “Bloody Mary Kırmızısı”, Blue Blazer in the Night” kesimlerinin çevirisi.

<sup>14</sup> Metnin ismini saptamada sorun yaşanmış olduğundan bu dipnot düşülmüştür.

<sup>15</sup> İçindekiler kısmında: “Zafer Yalçınpınar ile Söyleşi”.

<sup>16</sup> Müteakib eserler Derya Vural’ın “Görsel Şiirleri”dir.

### ***MonoKL*, IV-V, 2008 [Hegel]**

“*MonoKL [Hegel]*, Yıl 2, Sayı IV-V, 2008 Yaz-Sonbahar” sayısının basım tarihi dergi içinde “20.06.2008” olarak verilmekte; aynı zamanda derginin ilk sayfasında “[b]u sayı Yapı Kredi Yayınları’nın desteğiyle çıkmaktadır” ibaresi bulunmaktadır. Sayının “Editör”ü Volkan Çelebi olup “Yayın Kurulu” üyeleri ise Yeşim Keskin, Janset Karavin, Eren Rızvanoğlu, Irmak Alçar, Mert Bahadır Reisoğlu, Cem Kurtuluş, Mutlu Yetkin’den müteşekkildir. Dergideki kesimler, sırasıyla, şu şekilde sınıflandırılmıştır: “Dış Bağlam [<sup>DB</sup>]”; “İç Bağlam [<sup>İB</sup>]”; “Zamansız Uzam [<sup>ZU</sup>]”; “Hegel [<sup>H</sup>]”; “Söyleşiler [<sup>S</sup>]”; “Diğer [<sup>D</sup>]”.<sup>17</sup> Burada, Kurtuluş’un çalışması hariç, “Diğer” kesimindeki eserler/tanıtlar bibliyografyaya alınmamıştır.<sup>18</sup>

### **IV-V/2008 – Bibliyografya**

Canfora, Maurizio & Kai Froeb. “Hegel: Bir Yaşam Öyküsü”, çev. Irmak Alçar, *MonoKL*, IV-V/2008: 8-21. <sup>DB</sup>

Welsch, Wolfgang. “Saltık İdealizm mi Evrimci Düşünce mi? Saltığa Dair – Ancak İdealizmin Ötesinde”, çev. Vanina Kutelas, *MonoKL*, IV-V/2008: 22-65. <sup>19</sup> <sup>DB</sup>, <sup>KM</sup>

Bonsiepen, Wolfgang. “Hegel’in ‘Tin’in Görüngübilimi’ Kitabının Problemleri”, çev. Toros Güneş Esgün, *MonoKL*, IV-V/2008: 66-82. <sup>DB</sup>, <sup>KM</sup>

Heidemann, Dietmar H. “Tin’in Görüngübilimi’nde Hegel’in ‘Duyusal Kesinlik’ Eleştirisi”, çev. Müge Akpınar, *MonoKL*, IV-V/2008: 83-93. <sup>DB</sup>, <sup>KM</sup>

Horstmann, Rolf-Peter. “Hegel’in Mirası Nedir ve Bu Mirasla Ne Yapılabilir?”, çev. Nezihe Dede, *MonoKL*, IV-V/2008: 94-101. <sup>DB</sup>

Pippin, Robert. “Tin’in Görüngübilimi’nde Edebiyatın Statüsü: Kavramların Yaşamı Üstüne”, çev. Elis Simson, *MonoKL*, IV-V/2008: 102-111. <sup>DB</sup>

Rockmore, Tom. “Hegelci Fenomenoloji ve Kantçı Epistemoloji Üzerine”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, IV-V/2008: 112-118. <sup>20</sup> <sup>DB</sup>

Stoehr, Kevin. “Kurgul Yargı, Mantıksal Sonsöz ve Pinkard-Pippin Diyalogu”, çev. Mutlu Yetkin, *MonoKL*, IV-V/2008: 119-131. <sup>DB</sup>

---

<sup>17</sup> Köşeli parantez içinde verilen kısaltmalar, bibliyografik veriler sıralanırken ilgili çalışmanın sonuna eklenecektir.

<sup>18</sup> Bunlar arasında, *MonoKL* dergisinin tanıtım ve duyuruları hariç, “Hegel Metinleri İçin Almanca-Türkçe Sözlük” (*MonoKL*, IV-V/2008: 508-552), “Türkçe’de Hegel” (*MonoKL*, IV-V/2008: 553) ve “Yazarlar Hakkında” bilgi (*MonoKL*, IV-V/2008: 557-560) bulunmaktadır.

<sup>19</sup> Dergideki çeviri yazılardan “Kaynak Metin” ile birlikte verilenlerine “<sup>KM</sup>” kısaltması ile işaret edilecektir.

<sup>20</sup> *İçindekiler* kısmında: “Hegelci Görüngübilim ve Kantçı Epistemoloji Üzerine”.

- Ware, Robert. “Hegel’in Tinsel İfade Politikası”, çev. Mutlu Yetkin, *MonoKL*, IV-V/2008: 132-147. <sup>DB</sup>
- Kain, Philip J. “Hegel’in Görüngübilimi’nde Bireyin Özgürlüğü, Gücü ve Kültürel Yapılanması”, çev. Ayşe Çevik, *MonoKL*, IV-V/2008: 148-159. <sup>DB</sup>
- Adkins, Brent. “Korku Siyaseti: Hegel’in Hobbes’a Tinin Görüngübilimi’nden Yanıtı”, çev. Sibel Kibar, *MonoKL*, IV-V/2008: 160-167. <sup>DB</sup>
- Warminski, Andrej. “Hegel/Marx: Bilinç ve Yaşam”, çev. Sibel Kibar, *MonoKL*, IV-V/2008: 168-178. <sup>DB</sup>
- Vassilacopoulos, George. “Spekülatif Felsefede Görüş ve Bellek”, çev. Emre Çeliker, *MonoKL*, IV-V/2008: 179-186. <sup>DB</sup>
- Butler, Clark. “Diyalektik Yöntem ve Freud”, çev. Yeşim Keskin, *MonoKL*, IV-V/2008: 187-197. <sup>DB</sup>
- Moulinier, Didier. “Hegel’de ve Lacan’da Görüngübilim ve Diyalektik Açısından ‘Güzel Ruh’”, çev. Irmak Alçar, *MonoKL*, IV-V/2008: 198-211. <sup>DB</sup>
- Westphal, Kenneth R. “Hegel’in Tinin Görüngübilimi’nde Karşılıklı Onanma ve Ussal Gereçeklendirme”, çev. Umut Yener Kara, *MonoKL*, IV-V/2008: 212-231. <sup>DB</sup>
- Sözer, Önay. “Şiddet Olarak İktidar? Hegel ve Ötesi”, *MonoKL*, IV-V/2008: 232-237. <sup>IB</sup>
- Soysal, Ahmet. “Hegel’de Nicelik”, *MonoKL* IV-V/2008: 238-241. <sup>IB</sup>
- Türken, Alper. “Us, Sınırlar ve Kültürel Görecelilik”, *MonoKL*, IV-V/2008: 242-244. <sup>IB</sup>
- Göçmen, Doğan. “Hegel’in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme”, *MonoKL*, IV-V/2008: 245-252. <sup>IB</sup>
- Başer, Nami. “Hegel’in Rahatlığı”, *MonoKL*, IV-V/2008: 253-257. <sup>IB</sup>
- Rızvanoğlu, Eren. “Tin Fenomenolojisi’nde Bilincin Serüveni ve Bilginin Oluşumu Sorunu”, *MonoKL*, IV-V/2008: 258-270. <sup>IB</sup>
- Türkyılmaz, Çetin. “Spinoza ve Hegel’de Bilinç”, *MonoKL*, IV-V/2008: 271-277. <sup>IB</sup>
- Albayrak, Ömer B. “Tin Fenomenolojisi’nden Bir Tarih Kuramı Çıkar mı? Sartre’in Hegel Okuması Üzerine”, *MonoKL*, IV-V/2008: 278-287. <sup>IB</sup>
- Kalaycı, Nazile. “Hegel ve Nietzsche Arasında Bir Karşılaştırma: ‘Tarihin Sonu’ ve ‘Ebedi Dönüş’”, *MonoKL*, IV-V/2008: 288-297. <sup>IB</sup>
- Sarı, Mehmet Ali. “Hegelci Özne Tasarımı: Bilincin Kendi (Tarih) İçindeki Yolculuğu”, *MonoKL*, IV-V/2008: 298-304. <sup>IB</sup>
- Elgür, Ersin Vedat. “Hegel’de Diyalektiğin Epistemolojik Odağı: ‘Deneyim’”, *MonoKL*, IV-V/2008: 305-308. <sup>IB</sup>
- Ergül, Savaş. “Tin Fenomenolojisi’nde Ölüm Sorunu”, *MonoKL*, IV-V/2008: 309-318. <sup>IB</sup>
- Cemal, Mustafa. “Varlık ve Yokluğun Dolaysızlığı ile Duyu Kesinliğinin Dolaysızlığı”, *MonoKL*, IV-V/2008: 319-326. <sup>IB</sup>
- Kavlak, Ahmet. “Avrupa’da Filozof Olmak”, *MonoKL*, IV-V/2008: 327-333. <sup>IB</sup>
- Kibar, Sibel. “Hegel’de Tin Kavramı Ne Anlama Gelir?”, *MonoKL*, IV-V/2008: 334-339. <sup>IB</sup>

- Keskin, Yeşim. “İçine Ulaşılan, Ötede Bırakılan Şato: Tanıma Arzusu Bağlamında Hegel ve Lacan”, *MonoKL*, IV-V/2008: 340-355. <sup>İB</sup>
- Çelebi, Volkan. “Hegel’in Gözüyle Kant’ın (S)onsuzluk / Olumsuz Felsefesi”, *MonoKL*, IV-V/2008: 356-391. <sup>İB</sup>
- Yardımlı, Aziz. “Diyalektik Yöntem?”, *MonoKL*, IV-V/2008: 392-412. <sup>İB</sup>
- Agamben, Giorgio. “\*se: Hegel’in Saltığı ve Heidegger’in Ereignis’i”, çev. Onur Kartal, *MonoKL*, IV-V/2008: 413-424. <sup>ZÜ</sup>
- Nancy, Jean-Luc. “Arzu”, çev. Irmak Alçar, *MonoKL*, IV-V/2008: 425-429. <sup>ZÜ</sup>
- Badiou, Alain. “Hegel ve Bütün”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, IV-V/2008: 430-433. <sup>ZÜ</sup>
- Hyppolite, Jean. “Görüngübilim ve Mantık: Mutlak Bilme”, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, IV-V/2008: 434-447. <sup>ZÜ</sup>
- Hegel, G. W. F. “*Mantık Bilimi* | Birinci Bölüm: Nesnel Mantık / Birinci Kitap: Varlık Öğretisi / Bilim Ne ile Başlamalıdır?”, çev. Aziz Yardımlı, *MonoKL*, IV-V/2008: 448-458. <sup>H, KM</sup>
- Hegel, G. W. F. “*Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* | Birinci Bölüm: Mantık Bilimi / Ön-Kavram / Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu / II. Eleştirel Felsefe”, çev. Aziz Yardımlı, *MonoKL*, IV-V/2008: 459-473. <sup>H, KM</sup>
- Rockmore, Tom. “Tom Rockmore ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Sibel Kibar, *MonoKL*, IV-V/2008: 474-479. <sup>21 S</sup>
- Pippin, R. B. “R. B. Pippin ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Eren Rızvanoğlu, *MonoKL*, IV-V/2008: 480-482. <sup>S</sup>
- Westphal, Kenneth R. “Kenneth R. Westphal ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Damla Şikel, *MonoKL*, IV-V/2008: 483-497. <sup>S</sup>
- Welsch, Wolfgang. “Wolfgang Welsch ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, *MonoKL*, IV-V/2008: 498-502. <sup>22 S</sup>
- Kurtuluş, Cem. “Turuncu ama Devlet”, *MonoKL*, IV-V/2008: 503-506. <sup>D</sup>

---

<sup>21</sup> Bu ve müteakib çalışmalardaki “söy.” kısaltması söyleşiyi gerçekleştirene/gerçekleştirenlere işaret etmektedir.

<sup>22</sup> Başlık Türkçe olmasına rağmen söyleşi metni Almanca’dır.

***MonoKL*, VI-VII, 2009 [Lacan]**

“*MonoKL* [Lacan], Yıl 3, Sayı VI-VII, 2009 Yaz” sayısının basım tarihi dergi içinde “20.06.2009” olarak verilmektedir. Sayının “Genel Yayın Yönetmeni” Volkan Çelebi ve “Editör”ü Yeşim Keskin olup “Yayın Kurulu” üyeleri ise Yeşim Keskin, Eren Rızvanoğlu, Mert Bahadır Reisoğlu, Cem Kurtuluş, İlksen Mavituna, Atakan Karakış, Volkan Çelebi’den oluşmaktadır. Dergideki kesimler, sırasıyla, şu şekilde sınıflandırılmıştır: “Lacan’a Giriş [LG]”; “Lacan ve Edebiyat [LE]”; “Lacan ve Topoloji [LT]”; “Lacan ve Felsefe [LF]”; “Lacan ve Klinik [LK]”; “Lacan ve Toplum/Politika [LT]”; “Lacan ve Cinsellik [LC]”; “Lacan ve Sinema [LS]”; “Zamansız Uzam [ZU]”; “Söyleşiler [S]”; “Lacan’ın Kendi Yazıları [LKY]”; “Diğerleri”.<sup>23</sup> Sayı, Editör Yeşim Keskin’in “Bilinç-dışından Konuşmanın Sanatı: ‘Jacques Lacan’ ve Dışın Yakınlarında” (*MonoKL*, VI-VII/2009: 2-8) yazısıyla açılmakta, Ahmet Soysal’ın “Bilinçdışının Bir Yakını: Dağlarca” (*MonoKL*, VI-VII/2009: 9-10) ve Volkan Çelebi’nin “Mevcut Kültüre Karşı Bir Yazı-Dikişi ya da Saf Geleceğin / Başka’nın Aktarıcılarında Bir Kültür-Olayı: ‘MonoKL’” (*MonoKL*, VI-VII/2009: 11-20) başlıklı çalışmalarıyla devam etmekte ve bunlara “Jacques Lacan Bibliyografyası” (*MonoKL*, VI-VII/2009: 24-25) eşlik etmektedir. Buradaki bibliyografya verilerine alınmayan mezkur yazıların dışında, yine bibliyografyaya dahil edilmeyen, “Diğerleri” kesiminde ise “Lacan Sözlük”ü (*MonoKL*, VI-VII/2009: 812-826) ile dergi katılımcıları ve dergi hakkında bilgi/tanıtım yazıları bulunmaktadır.

**VI-VII, 2009 – Bibliyografya**

Jirgens, Karl Edward. “Jacques (Marie Emile) Lacan Biyografisi (1901-1981)”, çev. Mert Kireççi, *MonoKL*, VI-VII/2009: 26-47. <sup>LG</sup>

Nasio, J.-D. “Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, VI-VII/2009: 48-53. <sup>LG</sup>

Felman, Shoshana, “Shoshana Felman – Lacan ile İlk Karşılaşmam”, söyleşi. Elisabeth Roudinesco, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, VI-VII/2009: 54-56. <sup>LG</sup>

---

<sup>23</sup> Köşeli parantez içinde verilen kısaltmalar, bibliyografik veriler sıralanırken ilgili çalışmanın sonuna eklenecektir.



Roudinesco, Elisabeth. “Lacan’ın Listesi: Kayıp Eşyalar Listesi”, çev. Nevra Aydoğan & Cem Okan Gürsoy, *MonoKL*, VI-VII/2009: 57-74.<sup>24</sup> LG, KM

Labbie, Erin Felicia. “Konuşan Şey: Prosopopoeia, Ölüm İkisi ve Dönüş”, çev. Özlem Önder, *MonoKL*, VI-VII/2009: 75-88.<sup>LE</sup>

Felman, Shoshana. “Jacques Lacan ve İçgörü’nün Serüveni: Çağdaş Kültürde Psikanaliz”, çev. Sibel Kibar, *MonoKL*, VI-VII/2009: 89-100.<sup>LE</sup>

Kordela, Kiarina. “Arzu ve Ötelenmiş Travma (Lacan, Antigone ve Demokrasi)”, çev. Övünç Cengiz, *MonoKL*, VI-VII/2009: 101-112.<sup>LE</sup>

Demir-Atay, Hivren. “Bir Okuma Deneyimi Olarak Jouisance: Lacan, Aktarım ve Edebiyat”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 113-119.<sup>LE</sup>

Arslansoy, Ertan. “Ses, Vecd ve Cezbe”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 120-124.<sup>LE</sup>

Üsterman, Ufuk. “Lacan’da Konuşan Özne-Ben’in Konuşmayan Nesnesi”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 125-126.<sup>LE</sup>

Rabaté, Jean-Michel. “Lacan’ın Dora Üzerinden Duras’a Saygı Duruşu”, çev. Mert Bahadır Reisoğlu, *MonoKL*, VI-VII/2009: 127-144.<sup>LE</sup>

Mendelsohn, Sophie. “Psikanalizin Topolojik Ufku – Ya da Lacan’la Birlikte Yapı Nasıl Tekrar Düşünülür?”, çev. Emre Sünter, *MonoKL*, VI-VII/2009: 145-156.<sup>LT, KM</sup>

Castel, Pierre-Henri. “Freud’un ‘Ruhsal Aygıt’ından Lacan’ın İlk Topolojik Şemalarına: Kopuş mu, Süreklilik mi?”, çev. Ali Bilgin, *MonoKL*, VI-VII/2009: 157-216.<sup>LT, KM</sup>

Soysal, Ahmet. “Lacan”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 217-222.<sup>LF</sup>

Bozovic, Miran. “İlk Bakıştan Önce: Lacan ve Spinoza”, çev. İmren Cerit, *MonoKL*, VI-VII/2009: 223-233.<sup>LF</sup>

Çelebi, Volkan. “Dış-Yakınlığın Çıkmazı ile Dışarının Sorumluluğu Arasında: ‘Lacan ve Levinas’ta Başka’”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 234-249.<sup>LF</sup>

Dolar, Mladen. “Divandaki Efendi ile Köle”, çev. Abdurrahman Aydın, *MonoKL*, VI-VII/2009: 250-265.<sup>LF</sup>

Major, René. “Lacan’dan Beri, Bir Başka ‘Tedavi’ Kavramı”, (Fransızca’dan) çev. Hakan Sıkça & Oylum Bülbül, (Gözden Geçiren) İlksen Mavituna & Atakan Karakış, *MonoKL*, VI-VII/2009: 266-302.<sup>LF, KM</sup>

Moati, Raoul. “Düşüncenin Semptoma Dönüşmesi (Tin’in Semptomatolojisi): Lacan Hegel’e Karşı mı Yoksa Onunla Birlikte mi?”, çev. Nami Başer & Kemal Canatar, *MonoKL*, VI-VII/2009: 303-364.<sup>LF, KM</sup>

Dursun, Yücel. “Lacan’ın Düşüncesindeki Bir Eksik Üzerine”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 365-380.<sup>LF</sup>

Başer, Nami. “Lacan’dan Kal-An Kan-T”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 381-387.<sup>LF</sup>

Fink, Bruce. “Lacan’ın Temel Fantezi Kavramına Bir Giriş”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, VI-VII/2009: 388-398.<sup>LK</sup>

Keskin, Yeşim. “Öznenin Serüveni, Bedenin Trajedisi: *Ichspaltung*”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 399-409.<sup>LK</sup>

<sup>24</sup> Dergideki çeviri yazılardan “Kaynak Metin” ile birlikte verilenlerine “KM” kısaltması ile işaret edilecektir.

Svolos, Thomas. “Olağan Psikoz”, çev. Sibel Kibar, *MonoKL*, VI-VII/2009: 410-415. <sup>LK</sup>

Ver Eecke, Wilfried. “Lacan’ın Kompleks Psikoz Kuramına Dair Kuramsal ve Teröpatik Çıkarımlar”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, VI-VII/2009: 416-430. <sup>LK</sup>

Morel, Geneviève. “Semptomun Uzantıları”, çev. Merve Kurt, *MonoKL*, VI-VII/2009: 431-457. <sup>LK, KM</sup>

Harari, Roberto. “Lacancı Klinik Pratiğin Çeşitlemeleri ve Sapmaları Nelerdir?”, çev. Ertan Arslansoy, *MonoKL*, VI-VII/2009: 458-464. <sup>LK</sup>

Kütahneçi, Meltem. “Lacan ve Ölüm”, (Fransızca’dan) çev. H. İlksen Mavituna, (Gözden Geçiren) Meltem Kütahneçi, *MonoKL*, VI-VII/2009: 465-478. <sup>LK, KM</sup>

Salecl, Renata. “Psikanaliz ve Seçim Toplum”, çev. Elif Çelik, *MonoKL*, VI-VII/2009: 479-495. <sup>LP</sup>

Stavrakakis, Yannis. “Öznellik ve Örgütlü Başka: Simgesel Otorite ve Fantazmatik Jouissance Arasında”, çev. Selma Aydın Bayram, *MonoKL*, VI-VII/2009: 496-515. <sup>LP</sup>

Kaltenbeck, Franz. “Gözetim ve Kötü Niyet”, çev. H. İlksen Mavituna, *MonoKL*, VI-VII/2009: 516-535. <sup>LP, KM</sup>

Pfaller, Robert. “Ben-lik – Başkası Olmadan!”, çev. Vanina Kutelas, *MonoKL*, VI-VII/2009: 536-550. <sup>25 LP</sup>

Chiesa, Lorenzo. “Lacancı Hakikatin Marksist Maddecilik Olarak Olası Ele Alınış Biçimini Önceleyen Düşünceler”, çev. Sibel Kibar, *MonoKL*, VI-VII/2009: 551-562. <sup>LP</sup>

Lummerding, Susanne. “Gerçek (*Reel*). Cins (*Queer*) – Cinsiyet ve Politik Olana Yeni Tanımlar”, çev. Vanina Kutelas, *MonoKL*, VI-VII/2009: 563-574. <sup>LC</sup>

Copjec, Joan. “Cinsiyet, Serap mı Kurgu mu?”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, VI-VII/2009: 575-588. <sup>LC</sup>

Zupančič, Alenka. “Cinsellik ve Ontoloji”, çev. Buse Kemaloğlu, *MonoKL*, VI-VII/2009: 589-598. <sup>LC</sup>

Faraci, Fiona. “Cinsel İlişki-sizlik”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 599-605. <sup>LC</sup>

Soysal, Özge. “Başlangıçta Zevk Vardı...”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 606-610. <sup>LC</sup>

Hylgaard, Kirsten. “Ölümlle İlgili Yapacak Bir Şey: Sergio Leone’nin ‘*Bir Zamanlar Batıda*’ Eserine Özel Bir Atıfla Freud ve Lacan’da Travma, Yineleme ve Ölüm İtkisi”, çev. Yüksel Tarım & Sibel Kibar, *MonoKL*, VI-VII/2009: 611-622. <sup>26 LS</sup>

Derrida, Jacques. “Lacan’ın Aşk İçin”, çev. Emre Şan, *MonoKL*, VI-VII/2009: 623-639. <sup>ZU</sup>

Miller, Jacques-Alain. “Jacques Lacan’ın Kaygı Semineri’ne Giriş”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, VI-VII/2009: 640-660. <sup>ZU, KM</sup>

Jameson, Fredric. “Lacan ve Diyalektik: Bir Fragman”, çev. Eren Rızvanoğlu, *MonoKL*, VI-VII/2009: 661-684. <sup>ZU</sup>

---

<sup>25</sup> *İçindekiler* kısmında: “Ben-lik – Başka Olmadan!”.

<sup>26</sup> *İçindekiler* kısmında: “Ölümlle İlgili Yapacak Bir Şey”.

Nancy, Jean-Luc ve Philippe Lacoue-Labarthe. “Strateji”, (İngilizce) çev. Türkan Hançer, (Fransızcasıyla Karşılaştırarak Düzenleyen) Emre Sünter, *MonoKL*, VI-VII/2009: 685-694. <sup>ZU</sup>

Badiou, Alain. “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”, çev. İsmail Yılmaz, *MonoKL*, VI-VII/2009: 695-706. <sup>ZU</sup>

Žižek, Slavoj. “Günümüzde Tahakkümün Yapısı: Lacancı Bir Bakış”, çev. Nagehan Tokdoğan, *MonoKL*, VI-VII/2009: 707-718. <sup>ZU</sup>

Duportail, Guy-Félix. “Guy-Félix Duportail ile Söyleşi”, söy. Yeşim Keskin & Volkan Çelebi, çev. Emre Sünter & İnanç Ayırbaş, *MonoKL*, VI-VII/2009: 719-726. <sup>27 S</sup>

Zupančič, Alenka. “Alenka Zupančič ile Söyleşi”, söy. Yeşim Keskin & Volkan Çelebi, çev. Metin Becermen, *MonoKL*, VI-VII/2009: 727-731. <sup>S</sup>

Castel, Pierre-Henri. “Pierre-Henri Castel ile Söyleşi”, söy. Yeşim Keskin & Volkan Çelebi, çev. Kemal Canatar, *MonoKL*, VI-VII/2009: 732-736. <sup>S</sup>

Rabaté, Jean-Micheal. “Jean-Micheal Rabaté ile Söyleşi”, söy. Yeşim Keskin & Volkan Çelebi, çev. Özlem Önder, *MonoKL*, VI-VII/2009: 737-739. <sup>S</sup>

Fink, Bruce. “Bruce Fink ile Söyleşi”, söy. Yeşim Keskin & Volkan Çelebi, çev. Mert Bahadır Reisoğlu, *MonoKL*, VI-VII/2009: 740-741. <sup>S</sup>

Stavarakakis, Yannis. “Yannis Stavarakakis ile Söyleşi”, söy. Yeşim Keskin & Volkan Çelebi, çev. Erdal İşbir, *MonoKL*, VI-VII/2009: 742-748. <sup>S</sup>

Morel, Geneviève. “Geneviève Morel ile Söyleşi”, söy. Yeşim Keskin & Volkan Çelebi, çev. Oylum Bülbül, *MonoKL*, VI-VII/2009: 749-759. <sup>S</sup>

Lacan, Jacques. “Televizyon”, çev. Ahmet Soysal, *MonoKL*, VI-VII/2009: 760-763. <sup>LKY</sup>

Lacan, Jacques. “Bastırmanın Çekirdeği”, çev. Nami Başer, *MonoKL*, VI-VII/2009:764-769. <sup>LKY</sup>

Lacan, Jacques. “Jacques Lacan’dan Cevap: Düğümler ve Bilinçdışı”, çev. İlksen Mavituna, *MonoKL*, VI-VII/2009: 770-771. <sup>LKY</sup>

Lacan, Jacques. “Sembol ve Onun Dinsel İşlevi Konusunda”, çev. Ahmet Soysal, *MonoKL*, VI-VII/2009: 772-780. <sup>LKY</sup>

Lacan, Jacques. “Başkasından Başkasına”, çev. Atakan Karakış & İlksen Mavituna, *MonoKL*, VI-VII/2009: 781-789. <sup>LKY</sup>

Ketenci, Taşkın. “Lacan’ın ‘Sade ile Kant’ Makalesine Bir Ön Hazırlık”, *MonoKL*, VI-VII/2009: 790-791.

Lacan, Jacques. “Sade ile Kant”, (İngilizce’den) çev. Kamuran Gödelek, (Gözden Geçiren ve Düzenleyen) Taşkın Ketenci, *MonoKL*, VI-VII/2009: 792-811. <sup>LKY</sup>

---

<sup>27</sup> Bu ve müteakib çalışmalardaki “söy.” kısaltması söyleşiyi gerçekleştirene/gerçekleştirenlere işaret etmektedir.

***MonoKL*, VIII-IX/2011 [*Levinas & Reflections on Levinas*]**

“*MonoKL [Levinas]*, Yıl 4, Numara VIII-IX, 2010, Sonbahar” sayısı, biri bu başlıkla Türkçe diğeri ise “*MonoKL [Reflections on Levinas]*, Year 4, Number VIII-IX, 2010, Fall” başlığıyla uluslararası iki nüsha hâlinde basılmıştır. Türkçe nüshanın basım tarihi “Ekim 2010”, uluslararası nüshaninkisi de “October 2010” olarak dergi içinde gösterilmiştir. Burada, her iki nüshanın da bibliyografik bilgileri verilecektir.

“VIII-IX, 2010 Levinas” şeklinde anılacak olan Türkçe sayının “Editör”ü Volkan Çelebi, “Danışman”ı Ahmet Soysal olup “Yayın Kurulu” üyeleri ise Yeşim Keskin, Eren Rızvanoğlu, Mert Bahadır Reisoğlu, Cem Kurtuluş, İlksen Mavituna, Atakan Karakış, Ali Bilgin, Sibel Kibar ve Volkan Çelebi’den müteşekkildir. Dergideki kesimler ise şekilde sınıflandırılmıştır: “A – Giriş [G]”; “B – Makaleler” [M],<sup>28</sup> “C – Zamansız Uzam [ZU]”; “D – Levinas’ın Kendi Yazıları [KY]”; “E – Levinas Üzerine Söyleşiler [S]”,<sup>29</sup> “F – Dışa Davetsiz Misafir [D]”; “G – “Sözlük, Katılımcılar, *MonoKL*”.<sup>30</sup> Sayının “A – Giriş” kesiminde Ahmet Soysal’ın “Sunum” (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 8), Volkan Çelebi’nin “Giriş” (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 9-19)<sup>31</sup> başlıklı yazılarıyla Levinas hakkında bir “Bibliyografi” (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 20-25) bulunmaktadır.<sup>32</sup> Bibliyografyada gösterilmeyen bu eserlerin yanısıra, yine bibliyografyaya alınmayan “G – “Sözlük, Katılımcılar, *MonoKL*” kesiminde, “Levinas Sözlüğü” (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 824-840), “Katılımcılar Hakkında” (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 841-848), “Sayı Üzerine Yorumlar” (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 849-851) bölümleri ve son olarak *MonoKL* dergisinin sayıları hakkında bilgi notu mevcuttur.

“VIII-IX, 2010 Reflections on Levinas” şeklinde anılıp verilerin birbiriyle karışmaması için de bibliyografyada “*MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX” şeklinde bir notasyon

---

<sup>28</sup> “Makaleler” kesimi, “1. Levinas ve Yapıt”, “2. Levinas ve Varlık”, “3. Levinas ve Tin”, “4. Levinas ve Eleştiri”, “5. Levinas ve Politika”, “6. Levinas ve Sanat” alt kesimlerine ayrılmıştır. Mezkur alt kesimlerdeki eserler bibliyografik veride “<sup>M1</sup>”, “<sup>M2</sup>”, ... şeklinde işaretlenerek gösterilmiştir.

<sup>29</sup> İçerik kısmında: “Söyleşiler”.

<sup>30</sup> Köşeli parantez içinde verilen kısaltmalar, bibliyografik veriler sıralanırken ilgili çalışmanın sonuna eklenecektir.

<sup>31</sup> İçerik kısmında: “Editör’den”.

<sup>32</sup> Bu kesimde yer alan Marie-Anne Lescourret’in çalışması aşağıya eklenmiştir.

kullanılacak olan uluslararası nüshanın hazırlayıcı kurulu da Türkçe nüshada belirtilen kişilerden oluşmaktadır. Buradaki kesimler de *ana hatlarıyla*<sup>33</sup> Türkçe nüshadakinine paralel olacak şekildedir: “A – Introduction”; “B – Articles”; “C – Interviews”; “D – IN MEMORIAM of Stéphane Mosès”; “E – About Contributos and MonoKL”; “F – Extruder”. Yine ilkinde olduğu gibi bu nüshanın “A – Introduction” kesiminde Ahmet Soysal’ın “Présentation” (*MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX/2010: 8), Volkan Çelebi’nin “Introduction” (*MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX/2010: 9-17) başlıklı yazılarıyla Levinas hakkında bir “Bibliographie” (*MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX/2010: 18-23) mevcuttur.<sup>34</sup> Bu kesim ile “E – About Contributos and MonoKL” (*MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX/2010: 739-753) kesimi bibliyografyaya alınmamıştır.

#### VIII-IX, 2010 – Bibliyografya

Lescourret, Marie-Anne. “Bir 20. Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas, 1906-1995”, çev. Hayri Gökşin Özkoray, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 26-33. <sup>G</sup>

Soysal, Ahmet. “Levinas Üstüne Metodolojik Düşünceler”, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 35-37. <sup>M1</sup>

Guibal, Francis. “Sorgulayıcı Tınlamalar”, çev. Zeynep Cansu Başeren, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 38-55. <sup>M1</sup>

Bernasconi, Robert. “Levinas ve Veludiyetin Aşkınılığı”, çev. Zeynep Direk, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 56-67. <sup>M1</sup>

Sebbah, David-François. “Levinas’tan Yola Çıkararak: Erotik Yüz ve Etik Yüz”, çev. İpek Görgün, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 68-78. <sup>M1</sup>

David, Alain. “Köpeğin Adı ya da Doğal Hukuk”, çev. Nevra Aydoğan, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 79-100. <sup>35 M1</sup>

Hofmeyr, Benda. “Etkinlikten Radikal Edilgenliğe Doğru Levinas Felsefesinde Etik Eyleyicinin İzinin Sürülmesi”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 101-120. <sup>M1</sup>

Çiftçi, Erdem. “Bütünlük ve Sonsuz’un Önsözü Üzerine”, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 121-124. <sup>M1</sup>

---

<sup>33</sup> İlk nüshada bulunan “C – Zamansız Uzam” ile “D – Levinas’ın Kendi Yazıları” kesimlerindeki çeviriler bu nüshada mevcut değildir. Ayrıca aşağıda görüleceği üzere ilk nüshadaki bazı yazılar ikincisinde bulunmamakta, ikinci nüshada da yeni yazılar yer almaktadır. Yine ikinci nüshadaki “D – IN MEMORIAM of Stéphane Mosès” kesimi ilkinde yoktur.

<sup>34</sup> Bu kesimde yer alan Marie-Anne Lescourret’in çalışması bibliyografik verilere eklenmiştir.

<sup>35</sup> *Üst başlık ve İçerik* kısmında “Köpeğin Adı ya da Doğal Hukuk” şeklinde verilen bu eserin öncesinde Levinas’ın metni bulunmakta (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 79-81); Alain David ismiyle ikinci kez başlatılan bu kısımdan sonraki başlık ise “Emmanuel Levinas’ın *Bir köpeğin adı ya da Doğal Hak* Adlı Metninin Okuması” (*MonoKL*, VIII-IX/2010: 81) şeklinde verilmektedir.

- Çelebi, Volkan. “Hakikatli İhanet: Nereyesiz *Söyleme*”, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 125-147. <sup>M1</sup>
- Bensussan, Gérard. “Kaçış, aşk”, çev. Murat Erşen, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 148-159. <sup>M2</sup>
- Ciaramelli, Fabio. “Ayrılma ve Tekerrür”, çev. Hilmi İlksen Mavituna, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 160-173. <sup>M2</sup>
- Diamantidis, Marinos. “Vicdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas’ın İmkansız Görevi?”, çev. Elif Çelik, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 174-191. <sup>M2</sup>
- Ponzio, Augusto. “Levinas’ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, çev. Hande Koçak, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 192-208. <sup>M2</sup>
- Calin, Rodolphe. “Levinas ve ‘Kendilik’ Sorunu”, çev. Bade Gül Tonak, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 209-221. <sup>M2</sup>
- Sözer, Önay. “Varlık ve Başka Arasında Yapısökümün Sebepleri – Mantığı”, çev. Hilmi İlksen Mavituna, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 222-225. <sup>M2</sup>
- Smith, Micheal B. “‘Kendi Ölümüne Doğru Gitmiş Olanların Umutsuzluklarıyla Çelişen’ Olası Suç”, çev. Özlem Önder, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 226-237. <sup>M3</sup>
- Kosky, Jeffrey. “Dünya Yitimi ve İnsanın Kurtuluşu: Levinas’ın Büyü Bozumu Kutsal-sızlaştırma Övgüsü”, çev. Caner Turan, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 238-254. <sup>M3</sup>
- Vasseleu, Cathryn. “Levinas’ın Canlandırma Felsefesi”, çev. Selma Aydın Bayram, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 255-264. <sup>M3</sup>
- Sneller, Rico. “Bedenin Ötesinde: Vücuttan Ayrılma Olarak Dönüşüm”, çev. Ali Bolcakan, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 265-275. <sup>M3</sup>
- Purcell, Michael. “Karanlıkta Aşk: Levinas’ta Bedenin Anlaşılamazlığı”, çev. Kasım Küçükakalp, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 276-287. <sup>M3</sup>
- Salanskis, Jean-Michel. “Levinas’a Yöneltilen İtirazlar Üzerine”, çev. Murat Erşen, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 288-302. <sup>M4</sup>
- Lingis, Alphonso. “Duyarlık ve Etik Duyarlık: Levinas’ın Argümanlarının Eleştirel Bir Analizi”, çev. Bahadır Turan, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 303-315. <sup>M4</sup>
- Poché, Fred. “Kültür, İktidar ve Başkalık: Bir Sömürgecilik Sonrası Emmanuel Levinas Okuması”, çev. Hayri Gökşin Özkoray, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 316-340. <sup>M4</sup>
- Messina, Aïcha Liviana. “İnsani Olanın Gözüpekliği – Levinas & Badiou: Etik Üzerine Bir Çatışma”, çev. H. İlksen Mavituna, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 341-359. <sup>M4</sup>
- Başer, Nami. “Heidegger ile Derrida Arasında Levinas”, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 360-365. <sup>M4</sup>
- Cohen, Richard A. “Politik Monoteizm: Demokrasi ve Aşknlık”, çev. Tuğçe Ayteş, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 366-378. <sup>M5</sup>
- Hanus, Gilles. “Bilgi ve Asimilasyon Arasında: Levinas ve Üniversite”, çev. Oylum Bülbül, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 379-391. <sup>M5</sup>
- Waldenfels, Bernhard. “Hiperbolik Adalet”, çev. Tuğçe Ayteş & Vanina Kutelas, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 392-405. <sup>M5</sup>
- Nelson, Eric S. “Başkaları Benim İçin Kimdir? Levinas, Asimetrik Eşitlik ve Sosyo-Politik Eşitlik”, çev. Arda Güçler, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 406-420. <sup>M5</sup>

Simmons, J. Aaron. “‘Zafer Kazanmayacak Bir İnanç’: Emmanuel Levinas ve Peygamberce Pragmatizm”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 421-440.<sup>36 M5</sup>

Kibar, Sibel. “Levinas’ta Adaletin Terazisi Yok!”, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 441-449.<sup>M5</sup>

Stauffer, Jill. “Adalet Ne Kadar Ağır? Levinas ve İnsan Haklarının Olanaklılığı”, çev. Sibel Kibar, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 450-465.<sup>M5</sup>

Caygill, Howard. “Levinas ve Shakespeare”, çev. Öykü Tekten, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 466-470.<sup>M6</sup>

Chanter, Tina. “Estetik Körlük: Levinas’ta Sanat, Siyaset ve Arınmanın Muğlak Zamansallığı Üzerine”, çev. Özlem Ünlü, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 471-491.<sup>M6</sup>

Lescourret, Marie-Anne. “SANAT YOK!”, çev. Oylum Bülbül, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 492-510.<sup>M6</sup>

Spargo, R. Clifton. “İmgenin Etik Muğlaklığı: Abu Ghraib, Levinas ve İşkencenin Skandal İmgesi”, çev. Argun Abrek Canpolat, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 511-537.<sup>M6</sup>

Visker, Rudi. “Sanat ve Varlık Üzerine: Nietzsche ve Levinas”, çev. Metin Becermen, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 538-547.<sup>M6</sup>

Cohen-Levinas, Danielle. “Yabancıya Doğru Bir Adım Daha: Levinas’ın Gözünde Celan”, çev. Kudret Aras, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 548-553.<sup>M6</sup>

Üsterman, Ufuk. “Başka’dan Gelen Dua”, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 554.<sup>M6</sup>

Blanchot, Maurice. “Karanlık Yoldaşımız”, çev. Işıl Ezgi Çelik, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 556-561.<sup>ZU</sup>

Derrida, Jacques. “Ağırlama Sözcüğü”, çev. Tacettin Ertuğrul, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 562-576.<sup>ZU</sup>

Marion, Jean-Luc. “Ontolojik Kayıtsızlığa Dair Bir Not”, çev. Mert Bahadır Reisoglu, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 577-587.<sup>ZU</sup>

Moses, Stephane. “İçimizdeki Sonsuzun Fikri”, çev. Merve Kurt, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 588-601.<sup>ZU</sup>

Bernet, Rudolf. “Travmatize Olmuş Özne”, çev. Eser Bakdur, *MonoKL*, VIII-IX/2010:602-616.<sup>ZU</sup>

Ricoeur, Paul. “Başka Türü Söylenen: Üçüncü Şahıs ve Adalet”, çev. Burcu Tekait Çal, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 617-626.<sup>ZU</sup>

Levinas, Emmanuel. “Olmaktan Başkaca ya da Özün Ötesinde – Başlık IV. Yerine Geçme”, çev. Hilmi İlksen Mavituna, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 628-654.<sup>37 KY</sup>

Levinas, Emmanuel. “Yüzün Ötesi”, çev. Ali Bilgin, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 655-676.<sup>KY</sup>

Levinas, Emmanuel. “Dünyasız Varoluş”, çev. Ali Berktaş, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 677-684.<sup>KY</sup>

Levinas, Emmanuel. “Talmud Okumaları”, çev. E. Burak Şaman, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 685-698.<sup>KY</sup>

---

<sup>36</sup> İçerik kısmında: “Zafer Kazanmayacak Bir İnanç ve Peygamberce Pragmatizm”.

<sup>37</sup> İçerik kısmında: “Yerine Geçme”.

Levinas, Emmanuel. “Max Picard”, çev. Murat Erşen, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 699-701. <sup>KY</sup>

Soysal, Ahmet. “Ahmet Soysal ile Bir Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 703-704. <sup>38S</sup>

Salanskis, Jean-Michel. “Jean-Michel Salanskis ile Levinas Üstüne Bir Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Atakan Karakış, Hakan Sıkça, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 705-711. <sup>S</sup>

Lingis, Alphonso. “Alphonso Lingis ile”, çev. Eren Rızvanoğlu, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 712-714. <sup>S</sup>

Bensussan, Gérard. “Gérard Bensussan ile Levinas Üstüne Bir Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Hilmi İlksen Mavituna, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 715-721. <sup>S</sup>

Bernasconi, Robert. “Robert Bernasconi ile Emmanuel Levinas Üstüne Bir Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Gözde Dilek, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 722-725. <sup>S</sup>

Guibal, Francis. “Francis Guibal ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Ömer Albayrak, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 726-728. <sup>S</sup>

Chanter, Tina. “Tina Chanter ile Levinas Üstüne”, söy. Volkan Çelebi, çev. Melek Zeynep Zafer & Adnan Esenyel, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 729-737. <sup>S</sup>

Hanus, Gilles. “Gilles Hanus ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Oylum Bülbül, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 738-746. <sup>S</sup>

Simmons, J. Aaron. “J. Aaron Simmons ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Öykü Tekten, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 747-756. <sup>S</sup>

Sebbah, François-David. “Levinas Üzerine Sorular: François-David Sebbah ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Emre Şan, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 757-760. <sup>S</sup>

Caygill, Howard. “Howard Caygill ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Erdal İşbir, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 761-765. <sup>S</sup>

Poché, Fred. “Fred Poché ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Ali Türek, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 766-776. <sup>S</sup>

Diamantidis, Marinos. “Marinos Diamantidis ile Levinas Üzerine Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Hande Koçak, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 777-784. <sup>S</sup>

David, Alain. “Levinas Üzerine Sorular – Alain David ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Serdar Kenç, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 785-790. <sup>S</sup>

Cohen, Richard A. “Richard A. Cohen ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Ali Bolcakan, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 791-801. <sup>S</sup>

Lescourret, Marie-Anne. “Marie-Anne Lescourret ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Burcu Tekait Çal, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 802-803. <sup>S</sup>

Cohen-Levinas, Danielle. “Danielle Cohen-Levinas ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 804-815. <sup>S</sup>

Karavin, Janset. “Öykü: Benim de Büyük Bir Ailem Vardı”, *MonoKL*, VIII-IX/2010: 817-822. <sup>D</sup>

---

<sup>38</sup> Bu ve müteakib çalışmalardaki “söy.” kısaltması söyleşiyi gerçekleştirene/gerçekleştirenlere işaret etmektedir.



**<sup>2</sup>VIII-IX, 2010 – Bibliyografya**

Lescourret, Marie-Anne. “Un philosophe du Xxe siècle: Emmanuel Levinas, 1906-1995”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 24-31.

Soysal, Ahmet. “Réflexions Méthodologiques sur Levinas”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 33-34.

Guibal, Francis. “Résonances Interrogatives”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 35-51.

Bernasconi, Robert. “Levinas and the Transcendence of Fecundity”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 52-63

Sebbah, David-François. “Visage Erotique et Visage Ethique: A Partir de Levinas”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 64-74.

David, Alain. “Lecture de Nom d’un chien ou le droit naturel d’Emmanuel Levinas”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 75-96.<sup>39</sup>

Hofmeyr, Benda. “From Activity to Radical Passivity: Retracing Ethical Agency in Levinas”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 97-117.

Çiftçi, Erdem. “On the ‘Preface’ of *Totality and Infinity*”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 118-121.

Çelebi, Volkan. “Me-ontological Experience of the Future as *Spatialisation*”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 122-158.

Bensussan, Gérard. “L’évasion, l’amour”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 159-170.

Bernet, Rudolf. “The Traumatised Subject”, trans. by Paul Crowe, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 171-185.

Ciaramelli, Fabio. “Séparation et Récurrence”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 186-199.

Diamantidis, Marinos. “Putting Conscience before Reflexivity: Levinas’s Mission Impossible?”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 200-215.

Ponzio, Augusto. “Levinas’ Critique of two Strongholds in Western Thought: Humanism and Identity”, trans. by Susan Petrilli, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 216-231.

Calin, Rodolphe. “Levinas et la question du soi”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 232-242.

Smith, Micheal B. “The Possible Offense of ‘Contradicting the Despair of those who were going to their Death’”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 243-254.

Kosky, Jeffrey. “World Loss and the Liberation of Man: Levinas’s Praise of Disenchantment and De-sacralization”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 255-270.

Reisoğlu, Mert Bahadır. “Levinas and Everydayness”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 271-286.

Vasseleu, Cathryn. “Levinas’s Philosophy of Animation”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 287-294.

Sneller, Rico. “Beyond the Body: Conversion as Desincarnation”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 295-305.

Purcell, Michael. “Making Love in the Dark: The Unintelligibility of the Flesh in Levinas”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 306-315.

---

<sup>39</sup> Eserin öncesinde Levinas’ın “Nom d’un chien ou le droit naturel” başlıklı metni bulunmaktadır (*MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX/2010: 75-76).

- Salanskis, Jean-Michel. “Sur Objections à Levinas”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 316-330.
- Lingis, Alphonso. “Sensibility and Ethical Sensibility: A Critical Analysis of Levinas’s Arguments”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 331-341.
- Poché, Fred. “Culture, Pouvoir et Altérité: Une Lecture post-coloniale d’Emmanuel Lévinas”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 342-366.
- Bercherie, Paul & Marieluise Neuhaus. “La Bible et les Grecs? Sur la Critique Lévinassienne de l’Occident”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 367-388.
- Messina, Aïcha Liviana. “L’audace de l’humain – Levinas & Badiou: Controverse sur l’éthique”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 389-407.
- Başer, Nami. “Levinas entre Heidegger et Derrida”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 408-413.
- Cohen, Richard A. “Political Monotheism: Democracy and Transcendence”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 414-426.
- Hanus, Gilles. “Entre Savoir et Assimilation: Levinas et l’Université”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 427-438.
- Waldenfels, Bernhard. “Hyperbolische Gerechtigkeit”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 439-453.
- Nelson, Eric S. “Who is the other to me? Levinas, Asymmetrical Ethics and Socio-Political Equality”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 454-466.
- Simmons, J. Aaron. “A Faith without Triumph: Emmanuel Levinas and Prophetic Pragmatism”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 467-484.
- Kibar, Sibel. “There are No Scales of Justice in Levinas!”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 485-492.
- Stauffer, Jill. “How much does that Weigh? Levinas and the Possibility of Human Rights”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 493-506.
- Caygill, Howard. “Levinas and Shakespeare”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 507-511.
- Chanter, Tina. “Aesthetic Blindness: Levinas on the Ambiguous Temporality of Art, Politics, Purification”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 512-531.
- Lescourret, Marie-Anne. “NO ART!”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 532-549.
- Spargo, R. Clifton. “The Ethical Ambiguity of the Image: Abu Ghraib, Levinas and the Scandalous Image of the Torture”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 550-575.
- Visker, Rudi. “Nietzsche and Levinas on Art and Being”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 576-585.
- Ejder, Özge. “There is an Imaginary Space...”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 586-591.
- Cohen-Levinas, Danielle. “Un pas de plus vers l’étranger: Levinas devant Celan”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 592-599.
- Soysal, Ahmet. “Entretien avec Ahmet Soysal”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 601-602.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Bu ve müteakib çalışmalardaki “int.” kısaltması, “Intervieweur” a işaret etmektedir.

Salanskis, Jean-Michel. “Entretien avec Jean-Michel Salanskis”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 603-610.

Lingis, Alphonso. “Interview with Alphonso Lingis”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 611-614.

Bensussan, Gérard. “Entretien avec Gérard Bensussan”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 615-621.

Bernasconi, Robert. “An Interview with Robert Bernasconi about Emmanuel Levinas”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 622-624.

Guibal, Francis. “Questions sur Levinas – Francis Guibal”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 625-627.

Chanter, Tina. “Interview with Tina Chanter”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 628-637.

Hanus, Gilles. “Entretien avec Gilles Hanus”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 638-645.

Simmons, J. Aaron. “On Being Inspired by Levinas: An Interview with J. Aaron Simmons”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 646-656.

Sebbah, François-David. “Questions sur Levinas – François-David Sebbah”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 657-661.

Caygill, Howard. “Interview with Howard Caygill”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 662-666.

Poché, Fred. “Entretien avec Fred Poché”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 667-679.

Diamantidis, Marinos. “Interview with Marinos Diamantidis”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 680-687.

David, Alain. “Questions sur Levinas – Alain David”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 688-693.

Cohen, Richard A. “Interview with Richard A. Cohen”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 694-705.

Lescourret, Marie-Anne. “Entretien avec Marie-Anne Lescourret”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 706-707.

Cohen-Levinas, Danielle. “Entretien avec Danielle Cohen-Levinas”, int. Volkan Çelebi, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 708-720.

Moses, Stéphane. “L’idée de l’infini en Nous”, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 722-738.

Karavin, Janset. “Moi aussi j’avais une grande Famille”, trad. Nil Delahaye, *MonoKL*, <sup>2</sup>VIII-IX, 2010: 755-760.

***MonoKL*, X/2011 [Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar]**

“*MonoKL* [Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar], Yıl 5, Numara X, 2011, İlkbahar” sayısının basım tarihi dergi içinde “Mayıs 2011” olarak verilmektedir. Sayının “Editör”ü Volkan Çelebi, “Danışman”ı Ahmet Soysal olup “Yayın Kurulu” üyeleri ise Yeşim Keskin, Eren Rızvanoğlu, Mert Bahadır Reisoğlu, Cem Kurtuluş, İlksen Mavituna, Atakan Karakış, Ali Bilgin, Volkan Çelebi, Murat Erşen ve Sibel Kibar’dan müteşekkildir. Dergideki kesimler şu şekilde sınıflandırılmıştır: “A – Giriş”; “B – Makaleler” [M]; “C – Zamansız Uzam [ZU]”; “D – Kendi Yazıları [KY]”;<sup>41</sup> “E – Söyleşiler [S]”;<sup>42</sup> “F – Konferans Metinleri [KM]”;<sup>43</sup> “G – Diğerleri [D]”; “H – *MonoKL*”; “I – Konferanstan ve Filmden Kareler”.<sup>44</sup> Sayının “A – Giriş” kesiminde Ahmet Soysal’ın “Sunum: Jean-Luc Nancy İstanbul’da” (*MonoKL*, X/2011: 8), Volkan Çelebi’nin “Giriş” (*MonoKL*, X/2011: 9-23), Volkan Çelebi’nin Jean-Luc Nancy’ye “Soru”su ve buna Nancy’nin “Yanıt”ı (*MonoKL*, X/2011: 24-25) ve son olarak Tuğçe Ayteş’in çevirdiği Jean-Luc Nancy hakkında “Biyografi” ile doğrudan hazırlayanı belirtilmeyen, yine Nancy hakkında “Yayımlar, Nancy Üzerine Yapıtlar” (*MonoKL*, X/2011: 26-48) başlıklı çalışmalar bulunmaktadır. Bibliyografyada gösterilmeyen bu eserlerin yanısıra, yine bibliyografyaya alınmayan “H – *MonoKL*” kesiminde “*MonoKL* Yayınları” ile bilgi, gelecek ve geçmiş sayılar için “Takvim ve Sayılar”, katkıda bulunanların yer aldığı “Katılımcılar Bölümü”, son olarak da “Nancy Sözlüğü” (*MonoKL*, X/2011: 596-622) yer almakta; nihayet “I – Konferanstan ve Filmden Kareler”de ise Nancy’nin İstanbul’daki konferansından fotoğraflar ve “Outlandish Filminden Kareler” (*MonoKL*, X/2011: 624-640) mevcuttur.

---

<sup>41</sup> İçerik kısmında: “Nancy’nin Kendi Yazıları”.

<sup>42</sup> İçerik kısmında: “Nancy ile/Üstüne Söyleşiler”.

<sup>43</sup> Bu kesim, 28 Ekim 2010 tarihinde, İstanbul’da Fransız Kültür Merkezi’nde gerçekleştirilen ve Nancy’nin de “*MonoKL*’un Onur Konuğu” olarak katıldığı konferansın metinlerinden müteşekkildir.

<sup>44</sup> Buradaki kısaltmalar, bibliyografik veriler sıralanırken ilgili çalışmanın sonuna eklenecektir.

**X/2011 – Bibliyografya**

Marchart, Oliver. “Minimal Egemenlik Üzerine Jean-Luc Nancy ve Egemenin Göz Kırpması”, çev. Eser Bakdur, *MonoKL*, X/2011: 50-64. <sup>M</sup>

Devisch, Ignaas. “Metafiziksel-Olmayan Bir Topluluk: Heidegger’i Levinas’la Yeniden Buluşturmak”, çev. Özlem Önder, *MonoKL*, X/2011: 65-79. <sup>M</sup>

Martinon, Jean-Paul. “Özgürlükler Arasında: Jean-Luc Nancy’nin Dadanan (*Haunting*) Kategorik Buyruğu”, çev. Arda Güçler, *MonoKL*, X/2011: 80-93. <sup>45M</sup>

Domanov, Oleg. “Nancy ve Badiou’da Konum-lanış ve Sunum: Çoklu-Olma”, çev. Merve R. Tapınç, *MonoKL*, X/2011: 94-105. <sup>M</sup>

Manjali, Franson. “Anlamın Bedeni, Bedenin Anlamı”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, X/2011: 106-121. <sup>M</sup>

Başer, Nami. “Jean-Luc Nancy’den Arta Kalanlar”, *MonoKL*, X/2011: 122-126. <sup>M</sup>

Rabaté, Jean-Michel. “Nancy Ekolü: Jean-Luc Nancy’nin Psikanaliz Eleştirisi”, çev. Oylum Bülbül, *MonoKL*, X/2011: 127-137. <sup>M</sup>

Syrotinski, Michael. “Les Iris’ten Ris Orangis’e: Leiris’e Dokunan Nancy, Nancy’ye Dokunan Derrida”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, X/2011: 138-148. <sup>M</sup>

Ross, Alison. “Hegel’den Sonra: Nancy’nin Romantizmi Değerlendirmesinde Sanat ve Ontoloji”, çev. İmren Cerit & Tuğçe Ayteş, *MonoKL*, X/2011: 149-162. <sup>M</sup>

Hutchens, Benjamin. “Dışa-kayıt: Bedenler Sorunu Açısından Yorumlama”, çev. Elif Çelik, *MonoKL*, X/2011:163-174. <sup>M</sup>

Heikkilä, Martta. “Ontoloji ve Fark: Derrida’nın Ardından Sanat ve Jean-Luc Nancy”, çev. Berkay Ersöz, *MonoKL*, X/2011: 175-186. <sup>M</sup>

Garrido, Juan Manuel. “Yaşam ve Ölü”, çev. Sevgican Toy, *MonoKL*, X/2011: 187-191. <sup>M</sup>

Karlıtekin, Selim. “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, *MonoKL*, X/2011: 192-206. <sup>M</sup>

Raffoul, François. “Dünyanın Yaradılışı ya da Küreselleşme’de Dünya Düşüncesi”, çev. İpek Görgün, (çeviri düzelti) Murat Erşen, *MonoKL*, X/2011: 207-219. <sup>46M</sup>

Potesta, Andrea. “Dengenin Baş Döndürücülüğü: Jean-Luc Nancy ve Bedenler Düşüncesi”, çev. Ali Türek, *MonoKL*, X/2011: 220-228. <sup>M</sup>

Lueck, Bryan. “Sense Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy”, çev. Tuğçe Ayteş, *MonoKL*, X/2011: 229-243. <sup>47M</sup>

Çelebi, Volkan. “Bir Özgürlük Etiği: Korsan Temeller, Hiçin İyiliği ve Çölün Kararı”, *MonoKL*, X/2011: 244-289. <sup>M</sup>

James, Ian. “Düşünce-nin Tarzı/Biçemi”, çev. Tuğçe Ayteş, *MonoKL*, X/2011: 290-301. <sup>48M</sup>

---

<sup>45</sup> İçerik kısmında: “Özgürlükler Arasında: Jean-Luc Nancy’nin Dadanan Kategorik Buyruğu”.

<sup>46</sup> İçerik kısmında: “Dünyanın Yaradılışı ve Küreselleşme’de Dünya Düşüncesi”.

<sup>47</sup> İçerik kısmında: “Düşünce-nin Tarzı”.

<sup>48</sup> İçerik kısmında: “Sense (Anlam) Olgusu: Ahlak Deneyiminin Geri Çekilmiş Kökeninde Kant ve Nancy”.

Michaud, Ginette. “Sanata Tapınma: Jean-Luc Nancy ve ‘Hıristiyan’ İkonografisi”, çev. Özge Özenç, *MonoKL*, X/2011: 302-323.<sup>M</sup>

Armstrong, Philip. “‘Modern Düşüncenin Karanlık Noktası’: Nancy’nin Mekân Hakkında Bazı Yazılarının Bağlamları”, çev. Tuğçe Ayteş, *MonoKL*, X/2011: 324-342.<sup>M</sup>

Üsterman, Ufuk. “Kalbin Boşluğunda”, *MonoKL*, X/2011: 343-344.<sup>M</sup>

Derrida, Jacques. “Salve (Son Rötuşun Yokluğunda Vakitsiz Bir Post-scriptum)”, çev. Tacettin Ertuğrul, *MonoKL*, X/2011: 346-357.<sup>49 ZU</sup>

Badiou, Alain. “Mahsus Sungu”, çev. Hayri Gökşin Özkoray, *MonoKL*, X/2011: 358-368.<sup>ZU</sup>

Nancy, Jean-Luc. “İmge ve Şiddet”, çev. Murat Erşen, *MonoKL*, X/2011: 370-383.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “Yazınsal Komünizm”, çev. Ali Bilgin, *MonoKL*, X/2011: 384-395.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “Eliptik Anlam”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, X/2011: 396-408.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “İkisi Arasında”, çev. Selim Karlıtekin, *MonoKL*, X/2011: 409-412.<sup>50 KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “İle-Olmak ve Demokrasi”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, X/2011: 413-422.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “Hıristiyanlığın Yapısökümü”, çev. Hilmi İlksen Mavituna, *MonoKL*, X/2011: 423-442.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “Tekil Çoğul Olma”, çev. Bige Akçora, *MonoKL*, X/2011: 443-454.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “İnsani Ölçüsüzlük”, çev. Murat Erşen, *MonoKL*, X/2011: 455-460.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “Ölümün Boğazında Delişmen Kahkaha”, çev. Selim Karlıtekin, *MonoKL*, X/2011: 461-475.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “Harfiyen”, çev. Selim Karlıtekin, *MonoKL*, X/2011: 476-478.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “İÇ/AŞ”, çev. Selim Karlıtekin, *MonoKL*, X/2011: 479-481.<sup>KY</sup>

Nancy, Jean-Luc. “‘Ne Yapılmalı?’”, çev. Selim Karlıtekin, *MonoKL*, X/2011: 482-484.<sup>KY</sup>

Guibal, Francis. “Francis Guibal ile Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Murat Erşen, *MonoKL*, X/2011: 485-489.<sup>51 S</sup>

James, Ian. “Ian James’le Nancy Hakkında Röportaj”, söy. Volkan Çelebi, çev. Tuğçe Ayteş, *MonoKL*, X/2011: 490-498.<sup>52 S</sup>

---

<sup>49</sup> İçerik kısmında: “Salve”.

<sup>50</sup> İçerik kısmında: “İkisi-arasında”.

<sup>51</sup> Bu ve müteakib çalışmalardaki “söy.” kısaltması söyleşiyi gerçekleştirene/gerçekleştirenlere işaret etmektedir.

<sup>52</sup> İçerik kısmında: “Ian James ile Söyleşi”.

- Armstrong, Philip. “Philip Armstrong ile Nancy Üzerine Bir Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Onur Karamercan, *MonoKL*, X/2011: 499-515.<sup>53 S</sup>
- Nancy, Jean-Luc. “Jean-Luc Nancy ile bir Söyleşi”, söy. Volkan Çelebi, çev. Atakan Karakış & Murat Erşen, *MonoKL*, X/2011: 516-523.<sup>54 S</sup>
- Derrida, Jacques & Jean-Luc Nancy. “Sorumluluk – Gelecek Anlama Dair”, çev. Kudret Aras, *MonoKL*, X/2011: 524-551.<sup>55 S</sup>
- Nancy, Jean-Luc. “Nancy’den Bir Mektup”, çev. Atakan Karakış, *MonoKL*, X/2011: 553-554.<sup>56 KM</sup>
- Soysal, Ahmet. “Nancy ve Demokrasi Üstüne”, *MonoKL*, X/2011: 554-560.<sup>57 KM</sup>
- Çelebi, Volkan. “*Geliş* Üzerine”, *MonoKL*, X/2011: 561-565. <sup>KM</sup>
- Baptist, Gabrielle. “Anlam Açılımı Karşısında Demokrasi: Sonsuzun İçlenmesi ve Dışlanması”, çev. Önay Sözer, *MonoKL*, X/2011: 566-572. <sup>KM</sup>
- Sözer, Önay. “Nihilizm ve Demokrasi”, *MonoKL*, X/2011: 573-579. <sup>KM</sup>
- MonoKL. “Konferans Tartışmaları”, çev. İlksen Mavituna, *MonoKL*, X/2011: 580-587. <sup>KM</sup>
- Bayram, Barış. “Tanrı Onun Emirlerine Kayıtsız Kalmamızı Şart Koştu”, *MonoKL*, X/2011: 589-595. <sup>D</sup>

---

<sup>53</sup> İçerik kısmında: “Philip Armstrong ile Söyleşi”.

<sup>54</sup> İçerik kısmında: “Jean-Luc Nancy ile Söyleşi”.

<sup>55</sup> İlgili yazının ilk sayfasında belirtildiği üzere buradaki Derrida ve Nancy söyleşisi, “Francis Guibal ve Jean-Clet Martin’in yönetimi altında, Paris’te, 2004 yılında ‘Her yönüyle anlam. Jean-Luc Nancy’nin çalışmaları etrafında’ başlığı altında yayınlanan cilt içinde yayımlanmıştır”tır. İçerik kısmında: “Nancy ile Derrida Söyleşisi: Sorumluluk – Gelecek Anlam”.

<sup>56</sup> İçerik kısmında: “Konferansın Ardından Bir Mektup”.

<sup>57</sup> Bu ve sonraki metinler 28 Ekim 2010’daki konferansta Fransızca sunulmuştur. Bibliyografya hazırlanırken, sadece çevirenleri dergide belirtilenler ilgili veriye eklenmiştir.

## KAYNAKÇA

### Bibliyografya Çalışmaları (Tarih Sırasına Göre)

ÖZTÜRK, Ümit ve Seda ÖZSOY (2016). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (VII): *Baykuş. Felsefe Yazıları Dergisi*”, *Mavi Atlas*, 5(1)/2017: 9-21.

ÖZTÜRK, Ümit ve Ayşe Gül ÇIVGIN (2015). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (VI): *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*”, *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E – Dergisi*, 2(2)/2015: 29-39.

ÖZTÜRK, Ümit ve Ayşe Gül ÇIVGIN (2015). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (V): *Felsefe Semineri Dergisi, Felsefe Tercümelere Dergisi, Dün ve Bugün Felsefe, Toplumsal Bilimler ve Felsefe İçin Impetus, Bilim Felsefe Tarih*”, *Mavi Atlas*, 4/2015: 155-164.

ÇIVGIN, Ayşe Gül ve Ümit ÖZTÜRK (2014). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (IV): *Yazko Felsefe Yazıları*”, *Dört Öge*, 3(6)/2014: 181-191.

ÖZTÜRK, Ümit; YILMAZ, Muhsin ve Ayşe Gül ÇIVGIN (2014). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (III): *Yeditepe’de Felsefe*”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22/2014: 143-155.

YILMAZ, Muhsin; ÇIVGIN, Ayşe Gül; ÖZTÜRK, Ümit ve Derya AYBAKAN (2013). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (II): *Felsefe Tartışmaları*”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20/2013: 273-298.

YILMAZ, Muhsin; ÇIVGIN, Ayşe Gül ve Ümit ÖZTÜRK (2013). “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (I): *Kaygı*”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20/2013: 253-272.

### Basılı Kaynaklar

*MonoKL*, I/2006, İstanbul.

*MonoKL*, II/2007 [*Unutuş, Patafizik Koleji, Görsel Şiir*], İstanbul.

*MonoKL*, III/2007 [*Maurice Blanchot – Işık*], İstanbul.

*MonoKL*, IV-V, 2008 [*Hegel*], İstanbul.

*MonoKL*, VI-VII, 2009 [*Lacan*], İstanbul.

*MonoKL*, VIII-IX/2011 [*Levinas*], İstanbul.

*MonoKL*, VIII-IX/2011 [*Reflections on Levinas*], İstanbul.

*MonoKL*, X/2011 [*Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*], İstanbul.

### On-Line Kaynaklar

<http://monokurgusuzlabirent.blogspot.com.tr/2008/11/dizin.html>.



<http://monokurgusuzlabirent.blogspot.com.tr/2008/06/monokl-1-icindekiler.html>.

<http://monokurgusuzlabirent.blogspot.com.tr/2008/06/monokl-2-unutus-patafizik-koleji-gorsel.html>.

<http://monokurgusuzlabirent.blogspot.com.tr/2009/06/monokl-3-blanchot-icindekiler.html>.

<http://monokurgusuzlabirent.blogspot.com.tr/2008/06/monokl-4-5-hegel-ozel-says-icindekiler.html>.

<http://monokurgusuzlabirent.blogspot.com.tr/2009/06/monokl-uluslararası-lacan-ozel-says-ckt.html>.

Makale Geliş | Received: 31.01.2018  
Makale Kabul | Accepted: 20.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418993

**Selvihan POLAT**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
İğdır Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İğdır-Türkiye  
İğdır University, Faculty of Sciences and Letters, Department of Philosophy, İğdır-Turkey  
selvihan.polat@igdir.edu.tr

## Negatif Diyalektiğin Kısılcacında İyimser Metafizik İmkânsızlığı

### Öz

Bu çalışmada 20. yüzyılın en önemli teorisyenlerinden Adorno'nun metafiziğe ilişkin temel saptamalarına yer verilerek, günümüzde metafiziğin imkânı ve içeriği tartışılacaktır. Nitekim günümüz felsefesinde "tarihin sonu"na ve "felsefenin sonu"na vurgu yapan bir tartışma ve bunalım söz konusudur. Böyle bir tartışmada, ahlaki ve insani bir yıkım olarak gördüğü Auschwitz deneyiminden yola çıkarak felsefesini oluşturan Adorno'nun metafiziğin içeriğine yönelik tespitleri; oldukça önemli ve açıklayıcıdır. Geleneksel kuramın olumsuzlayıcı niteliğine karşın negatif diyalektik ile olumsuzlamanın imgesi olan Adorno; metafiziği de eleştiri hedefine almaktadır. Metafizik düşünce ile dünyevi deneyim arasındaki parçalanmış uyuma ve hatta karşıtlığa dikkat çekerek bir çatışmayı yakalamış bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Auschwitz'den sonra yaşamın mümkün olup olmadığını sorunsallaştırarak metafizik eleştirisinde de radikal bir duruş sergilemektedir. Metafiziğin iç motiflerinin değiştiğini ve bunun farkına varılmasının gerekliliğini vurgulayarak pozitivistler gibi metafiziğin reddine değil ama radikal bir değişikliğine varmaktadır. Öyle ki, aşkınsal olana vurgu yapan metafizik artık günümüzde maddi gerçekliğe bürünerek dünyevi deneyim ve acı ile uyum içerisinde olmak durumundadır. Diğer bir deyişle olumlu tahayyüller oluşturmak yerine gerçek acıdan yola çıkmak durumundadır.

**Anahtar Kelimeler:** Adorno, Auschwitz, Dünyevi Deneyim, Metafizik Deneyim, Negatif Diyalektik.

## Impossibility of Metaphysical Optimism within the Context of Negative Dialectic

### Abstract

This study is to discuss the possibility and content of metaphysics today through an examination of the fundamental findings of Adorno, who is one of the most significant theorists of the 20th century. Contemporary philosophy suffers from a depression resulting from discussions on the end of history and the end of philosophy. The findings of Adorno who developed his philosophy about the content of the metaphysics based on the Auschwitz experience which he regarded as an ethical disaster are vital and explanatory. Adorno, who is a symbol of negation through negative dialectic in opposition to the affirmative quality of conventional theory, puts metaphysics among his targets in his criticism. He grasps a conflict through drawing attention to the fragmented harmony and even to antagonism between metaphysical thought and worldly experience. In addition, he adopts a radical attitude in metaphysical criticism through problematizing the question whether life is possible or not after Auschwitz. He arrives not at the denial of metaphysics like other positivists but at a radical change through emphasizing the strong need for an awareness of the varying nature of the internal patterns of metaphysics. Metaphysics, for instance, which formerly pointed out what is transcendental, and which has now transformed into a material reality, has to be in harmony with worldly experience and suffering today. In other words, it has to be based on the real suffering rather than affirmative estimations.

**Keywords:** Phenomenology, Adorno, Auschwitz, Worldly Experience, Metaphysical Experience, Negative Dialectics.

*Hakikatin yalan, yalanın da hakikat gibi görüldüğü bir dönemeçteyiz şimdi.*

Adorno

21. yüzyıl felsefede “tarihin sonu”na ve “felsefenin sonu”na işaret eden bir tartışma ve bunalımın yaşandığı bir çağdır. Felsefenin işlevselliği her dönem tartışma konusu olurken özellikle 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında meydana gelen değişimler ile birlikte – özellikle bilimdeki yükseliş ve bu yükselişin her alana sirayeti – felsefenin metafizikten arındırılarak bilimin hizmetine sokulmasına yönelik bir çaba görülmektedir. Bu doğrultuda bilimdeki gibi bir işlevselliği felsefeye kazandırma amacıyla atılan adımlardan ilki metafiziğin reddedilmesine yöneliktir. Ancak modernitenin hakim olmasıyla modernitenin yol açtığı bunalım metafizik üzerine yapılan tartışmayı alevlendirerek bu tartışmaya başka bir boyut kazandırmaktadır. Bu süreçte artık metafiziğin reddedilmesinden ziyade yeniden metafiziğe dönüş çabası görülmekte ve metafiziğin iç motiflerinin değiştirilmesine yönelik bir girişim ve radikal bir eleştiri ortaya çıkmaktadır.

Bu tartışmayı yoğun olarak felsefesine taşıyan ve Frankfurt Okulu’nun kurucu üyelerinden olan Adorno’nun eleştiriden anladığı şey belli bir konunun tümünden reddi ya da olumsuzlanması değil, belirlenimlerin olumsuzlanmasıdır. İnsanı tarihsel nedenler içinde ele alan Adorno, pozitivist kanat gibi metafiziğin felsefeyi işlevsizleştirmesinden dolayı metafiziği reddetme eğiliminde değildir. Bunun yanı sıra Adorno *Metafizik Kavram ve Sorunlar*’da pozitivistlerin teoloji ile metafizik arasında yaptığı ayrıma – teolojik evre, metafizik evre, pozitivist evre – dikkat çekerek metafiziğe teolojiden daha şiddetli eleştiri getirdiklerini belirtmektedir. Metafiziği daha sert eleştirmelerinin nedeni ise pozitif teolojiler tanrısallıklarını olgusal olarak betimlerken, metafiziğin kavramsal olan üzerinde yoğunlaşmasıdır (Adorno 2017: 18,19). Ancak Adorno teoloji ve metafizik arasındaki gerilimi pozitivistler gibi kesip atmamaktadır: “Metafizik ile teolojinin, pozitivistlerin yapmaya uğraştığı gibi tarihsel evreler halinde kolaylıkla ayrılamayacağı besbellidir, zira sürekli tarihsel bakımdan çakışmışlardır: biri ortaya çıktığında öteki de ortaya çıkar; ancak yeniden ön planda ortaya çıkmak üzere unutulmuştur” (Adorno 2017: 20,21). Bunun yanı sıra teoloji ile metafizik arasındaki ortak noktalardan biri mutlak üzerine konuşmalarıdır. Ancak metafizik mutlak üzerine

konuşurken vahiyden değil de kavramlar üzerinden yola çıkmakta ve bu noktada da teolojinin sert tepkilerine maruz kalmaktadır. Adorno’ya göre teolojinin metafizikten etkilendiği açıktır ve Katolik Kilisesi büyük oranda Aristoteles metafiziğinden beslenmektedir. Adorno metafiziğin Aristoteles ile başladığını ve Batı düşüncesini tamamı ile etkilediğini gerekçeleriyle birlikte açıklamaktadır:

Literatürün gerçekten metafiziksel ilk yapıtında [...] Aristoteles, özü, ondan ayrı ve kesinlikle farklı bir şey gibi, duyular dünyasının karşısına koyan Platoncu girişimi eleştirir. [...] Gelgelim aynı zamanda kendi döneminde zorunlu varlığı duyulur, deneyimlenebilir dünyadan elde etmeye ve böylelikle onu kurtarmaya uğraşır; tam da eleştiri ve kurtarmanın bu çifte amaçlı oluşu, metafiziğin doğasını inşa eden şeydir. Bir yanda eleştirel akılsallık öte yanda kurtarma pathosu, ikisi arasındaki kutuplaşma geleneksel metafiziğin özüne işaret eder. [...] Bunun için metafizik, bir şeyi yıktığı anda o şeyi kurtarmak üzere sarfetme olarak tanımlanabilir (Adorno 2017: 42, Ayrıca bkz. 101,102,147).

Dolayısıyla metafiziğin teoloji ile ilişkisinde; metafizik, bir yandan dogmatik sayılan şeylere eleştirel yaklaşırken diğer yandan bu dogmatik düşünceleri düşünmeye dayalı bir şekilde kavramsal boyutta ele alarak kurtarmaya çalışmaktadır. Adorno metafiziğin özünü oluşturan bu tutumun, eleştirme ve kurtarma pathosunun, Kant’ta da mevcut olduğunu belirtmektedir: “Bu iki yanlılığın, tüm metafiziğin inanca yer açmak için akli sınırladığını söylediği [...] ünlü cümlesinde tam da bu ikircikliğe işaret eden Kant’ta bile prototipi olduğunu tekrarlıyorum” (Adorno 2017: 90). Adorno *Ahlak Felsefesinin Sorunları*’nda Kant’ın tüm çabasını şöyle özetlemektedir: “Kant felsefesini bir bütün olarak şöyle niteleyebiliriz: Epistemolojik Aydınlanma’yı metafiziği kurtarma, ona göre sadece bilgiye değil fikirlere ve dolayısıyla ahlak yasalarına da ait olan en yüce evrensellerde-tümellerde yoğunlaşmış olan metafizik anlamı yeniden canlandırma girişimiyle birleştiren dağ tüneli” ( Adorno 2012a: 34). Kant; metafiziği bilim olarak kurma yoluna girmekte ve metafiziğe yer açma ve metafiziğe işlevsellik kazandırma girişimindedir. *Prolegomena*’da amacının metafiziğin olanaklı olup olmadığını tartışmaya açarak bir karara varmak olduğunu bildirmektedir: “Eğer Metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilimin kisvesi altında durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde, [...] bu

iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir” (Kant 2002: 3-4).

Metafiziğin tartışmalı pozisyonunu sağlama alma girişiminde Kant’a göre çatışkı diğer bir deyişle antinomi denilen şey ise; aklın sınırlarını aşarak fenomenal alanda kavranamaz olan şeyleri düşünümleme çabasına girerek kendi suçu ile düşmüş olduğu birtakım çözümsüz sorunlardır: “Çatışkı sorunun kaynağı evreni açıklama girişimidir. Bu girişim insanı ister istemez birtakım çıkmazlara sürükler, gerçekle bağlantısı olmayan sözde çıkarımlarla yüz yüze getirir” (Kant 2004: 15). Aklın kendini alıkoyamadığı birtakım ideler yani ruhun ölümsüzlüğü, özgürlük ve Tanrı’nın varlığı gibi aşkınsal, yanılısamaya neden olan bu ideleri düşünümleme girişimi ile yoldan çıkma eğilimi de “paralojizm” olarak adlandırılmaktadır. Kant’ın fenomenal ve noumenal dünya ayrımı ile Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük gibi metafiziğin konu alanlarını temellendirme girişimi, Adorno’nun genel olarak metafizik eleştirisinden payını almaktadır. Nitekim Adorno’nun metafiziğe ilişkin olumsuzlayıcı tutumunun nedenlerinden biri; metafizik düşüncenin dünyevi deneyimi yansıtmayışı ve metafiziğin olumlayıcı ve iyimser noktasıdır ki bu tutum Aristoteles ile birlikte metafiziğe dahil olmuş bulunmaktadır. Nitekim Aristoteles madde-biçim ayrımı yaparak, biçimin kusursuzluğu ve maddenin kusurlu oluşundan hareketle hareket etmeyen hareket ettiricinin saf biçim ve kusursuz olduğunu öne sürmektedir. Adorno’ya göre burada önemli iki uğrak vardır:

İlkin neredeyse tüm büyük metafizik sistemlerin sahip olduğu olumlayıcı ve iyimser uğrak vardır. Sadece biçimin kusursuz maddenin kusurlu olması yüzünden, maddeye her anlamda gerçekliğin üstünde bir öncelik verilmesi yüzünden gerçekliğin kendisinin, böylelikle, kusursuz değilse bile, en azından kusursuzluğa yönelme eğilimindeki bir şeye dönüştürüldüğünü ileri sürer. [...] Bu uğraklardan [...] ikincisi, ilk hareket ettiricinin kesinlikle kusursuz olmasının gerekmesi, ontolojik Tanrı kanıtlanmasının antik bir öncüsü olması sonucudur. Mutlak kusursuzluk ile mutlak gerçeklik eşitlenmektedir (Adorno 2017: 148,149).

Buradaki olumlu uğrağa Adorno şiddetle karşı çıkmaktadır. Aristoteles’in metafiziğinin olumlu uğrağının yanı sıra can alıcı bir diğer noktası; tümel ile tikel arasındaki ilişkiye vurgu yapmasıdır. Adorno Aristoteles’in, gerçek bir çatışkı olan,

tümel ile tikel ilişkisini saptamasından dolayı, onun kendinden önceki düşünürlerden olan farkını belirtmektedir. O halde Aristoteles ile başlayan bu problemin metafiziğin başat problemlerinden biri olarak süregeldiği söylenebilmektedir. Ancak, Batı metafiziğinde bu çatışkının saptanması başarısının yanı sıra tümel karşısında tikelin değersizleştirilmesi de söz konusudur. Adorno'nun ifadesiyle, Aristoteles'e göre

Bireyleşimin kendisi tam tamına bu tikelleşme – varolan bir şeyin biçimiyle özdeş olmayışı ya da tam özdeşliği – üzerine kuruludur. Bireyleşim böylece Aristoteles'te olumsuz bir şey haline gelir. Ayrıca bu da, bilişin bir nesnenin genelliği ve zorunluluğu içinde belirlenişle bir tutulduğu Kant'ta yeniden ortaya çıktığı haliyle; yalnızca, kendisini bireyleşim aracılığıyla ortaya koyan evrenselin tözel olduğu, evrensel ilkeyle özdeşliğin dışında kalan herhangi bir şeyin mutlak biçimde değersiz, fani ve önemsiz görüldüğü Hegel'de en uç noktasına kadar inceden inceye ele alınmış olarak bulduğunuz haliyle tüm Batı metafiziğinin temel bir tezidir (Adorno 2017: 133-134).

Adorno bu noktada açıkça tikel olanın yanındadır. Dolayısıyla Adorno negatif diyalektik ile bütün hiyerarşileri yerinden etmeyi amaçlamaktadır çünkü bu hiyerarşiler olumlama ve uyum üzerine dayalı otoriter veçheye sahip olduğundan tikel olanı yerinden etmektedir.

Adorno bir bütün olarak felsefesinde negatif diyalektik ve içkin eleştiriden hareket etmektedir. Bu bağlamda Adorno metafiziği de diyalektik olan içinde ele almak gerektiğini belirtmektedir. Çünkü negatif diyalektik metafiziğin olumlayıcı içeriğinin olumsuzlanarak değiştirilmesini mümkün kılmaktadır. Adorno'nun olumsuzluğa vurgusunu Reijen şöyle açıklamaktadır: “Adorno, felsefesini [...] yürürlükteki gerçeklik durumunun ‘yanlış’ olduğunu ve değiştirilmesi gerektiğini öneren, evrilen bir olumsuz eleştiri olarak görür” (Reijen 1999: 10). Bu olumsuz eleştiri onun negatif diyalektiğinde belirmektedir. Nitekim bu diyalektik olumsuzlamanın olumlanması şeklindedir ve dolayısıyla Hegel diyalektiğinin yani olumsuzlamanın olumsuzlanmasının tam aksidir, açık uçlu diyalektiktir. Dolayısıyla bir senteze varmayan negatif diyalektik, özgürleşimin ve hakikate varmanın en önemli aracıdır. “Adorno'ya göre hakikate ancak olumsuz anlamda, ona hakkını veremeyen, onu yanlışlayan kavramlar yoluyla ulaşılabilir” (Bewes 2008:19).

Adorno’ya göre metafiziğin değişmez ve evrensel olana vurgu ile doldurulan içeriği değiştirilerek tikel olan ve dünyevi deneyimle ilişkilendirilmelidir: Diyalektik ele alış “Platon’dan beri filozofların bıkmadan kınamış oldukları haliyle duyuların sırf bir sureti ya da yanılgısı olarak geçici olan, aşağılık ve değersizdir derken, değişmez olanın doğru ve zorunlu olduğunu varsayamaz. Eğer bize göre, değişmez olanın iyi, doğru ve güzelle denkliğinin basitçe reddedilmiş olduğu bir farkındalıktan başlarsak, o zaman metafiziğin içeriği değiştirilir” (Adorno 2017: 167).

Adorno’nun belirttiği üzere bu nokta metafiziği anlamak ve günümüzde metafizikten bahsedebilmek açısından oldukça önemlidir. Metafizik; artık değişmez olanın üstünlüğünü, değerini vurgulamaktan çekinmelidir. Bugüne kadar düşünce tarihinde metafizik; bütünseli kurma, evrensel olanı yakalama, değişmez olanı vurgulama ve hakikati bunlarla özdeşleştirme çabası içindeydi. Bu bağlamda; ilk felsefe ve hakikat ilişkisini Aristoteles şöyle kurmaktadır: “Felsefeye ‘hakikatin bilgisi’ denmesi dosdoğrudur. Nitekim temaşa etmeye dayalı <bilimlerin> ereği hakikattir, yapıp-etmeye dair olanlarıkiyse iş/etkinlik; zira yapıp-etmelerle meşgul olanlar bir şeyin nasıl olduğunu araştırırsalar bile, ezeli olanı değil, görelî ve şimdi olanı temaşa eder. Ama nedenler olmaksızın hakikati bilemeyiz...” (Aristoteles 2015: 993b 19). Aristoteles bunun yanı sıra bilimler sınıflaması yaparak metafiziği, temaşa etmeye dayalı fizik ve matematikten ele aldığı konu itibarıyla ayırarak, “önde gelen” ve “asıl bilim” olarak görmektedir. Bunun nedeni ise asıl bilim dediği metafiziğin bağımsız ve devinimsiz olanı konu edinmesidir. Bu bağlamda; bilimi ilkelere ve nedenlere, bilgeliği ise ilke ve nedenlerin tümel bilgisine sahip olana atfeden Aristoteles “asıl felsefe” olarak adlandırdığı metafiziğin yapısını da şöyle açıklamaktadır: “tümel <olacak> çünkü asıl; ve <bu>, varolan olarak varolanı, hem nesneyi, hem de varolan olmak bakımından <onda> içkin olanları temaşa etme olacaktır” (Aristoteles 2015: 1026a 30). Aristoteles’in bu savlarından da anlaşıldığı üzere metafizik, en soyut ve en tümel kavramların, maddesel olmayan varlığın bilimidir. Dolayısıyla bilge addedilen filozofun da bu varlık alanının tümel bilgisine sahip olması gerekmektedir. Ancak Adorno’ya göre düşünürden beklenen şey, parçalı gerçeklik üzerine yoğunlaşarak kendini bütünsel

olanın baskısından, evrensel dizgenin yanılmasıyla kaçınarak düşünmesidir. Nitekim Adorno *Edebiyat Yazıları*'nda bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Gerçeklik nasıl parçalıysa, o da parçalar halinde düşünür ve kendi birliğini parçaların arasına dalarak bulur, onların üstünü örterek değil. Teksesli bir mantıksal düzen, kavramaya yöneldiği şeyin antagonistik doğası yanıltır bizi” (Adorno 2012b: 30).

Değişmez, evrensel ve bütünsel olana vurgunun önemi; bir yandan bir düşünce alışkanlığı olarak antik çağ filozoflarının Sofistlere karşı kendini savunması ile yoğunlaşırken diğer yandan metafiziğin önemli unsurlarından olan dünyevi alan ile aşkınsal alan arasında yaptığı ayırdan kaynaklanmaktadır. Adorno bu ayırımın ciddi sorunlar oluşturduğunu belirtmektedir. Aşkınsal alana göre oluşturulan dizgeler gerçeği temsil eden bireyi ve onun içinde yer aldığı maddi varoluşu gözden kaçırmakla birlikte çok ciddi yıkımlara yol açmaktadır. Kant'ın noumenal alana göre tasarlamış olduğu ahlak yasalarının fenomenal alan ile örtüşmemesi ve yol açtığı sorunlar bu bağlamda değerlendirilebilir. Kant'ın ahlak metafiziğinde ahlaki olanın kaynağı; önceki dizgelerde olduğu gibi Tanrı'da, doğada veya toplumsal düzen gibi birtakım dışsal güçlerde değil, içsel bir güç olan akıl idesine dayandırılmaktadır. Dolayısıyla ahlaklılığı aklın özerk yapısında temellendiren Kant olanla değil olması gerekenle ilgilenerek evrensel bir yapı taşıyan ideal düzen tasarımı kurmaktadır. “Adorno'ya göre, evrenselcilik (insanlığın türsel özü olarak), gizli bir biçimde yürürlükteki mevcut hükmetme biçiminde edinilmektedir” (Yibing 2012: 98). Evrensel olanı yakalayabileceğini umarak akla başvuru yapan Kant ahlakının tahakkümcü yapısı yerini Hitler'in ünlü formülüne bırakmıştır: “Aşağıya doğru otorite, yukarıya doğru sorumluluk” (Adorno 2011: 41,42). Bu bağlamda Kant'ın evrensel dizgeleri oluşturabilecek ve bu ilkeleri kabul edecek akla duyduğu güven geç kapitalizmde tamamen örselenmiş durumdadır. Bu örselenme biçimsel açıdan değil içeriksel açıdan gerçekleşmiş görünmektedir ki yasa baskıcı veçhesini ve evrenselliğini korumaya devam ederken içeriksel açıdan daha iyi bir dünya tasavvuruna değil de ahlakiliğin yıkımına ve radikal kötülüğün yayılmasına hizmet eder bir niteliğe bürünmektedir. Dolayısıyla Adorno'ya göre “Bağlı kalınan norm bir kurmacadır; toplumsal önkoşulları da tıpkı örnek aldığı saray seremonisi gibi çoktan



silinmiştir yeryüzünden: Kabullenilmesinin nedeniyse herhangi bir nesnel ahlaki bağlayıcılık değil, gayri meşru bir çıkar düzeninin meşrulaştırılmasına hizmet etmesidir.” (Adorno 2009: 197). Nitekim Kant’ın içerikten yoksun ama biçimsel anlamda otoriterlerin gözünü kamaştırın ahlak yasası amacından uzaklaştırılarak tahakküm edimlerinin bir aracı haline gelmiş durumdadır. Adorno’nun *Minima Moralia*’da belirttiği gibi: “Korkulması gereken, insanın lezzetli bir aylıklığa kapılması değil, evrensel doğa maskesi altında toplumsalın vahşice yayılmasıdır: Cinnete dönüşmüş bir faaliyet olarak kolektif” (Adorno 2009: 163,164).

Kant’ın ahlak yasasının çokça eleştiriye maruz kalan yönlerinden biri de evrensel ve formalist niteliğinin yanı sıra, fenomenal alanda uygulanabilirliği problemidir. Adorno’nun *Negatif Diyalektik*’te belirttiği gibi: “Özgürlük kavramı, ampirik gerçekliğe uyarıldığı anda kendine ayak uyduramaz hale gelir. O zaman bizatihi ifade ettiği şey değildir artık” (Adorno 2016: 145). Soyut düzlemdeki ahlak yasası somut duruma uygun değildir. Fenomenal alandan ayrıksı bir şekilde oluşturulan ahlak metafiziği olması gerekene işaret ederken ahlak yasalarının sonuçlarından feragat etmektedir. Bu noktada Adorno *Ahlak Felsefesinin Sorunları*’nda kategorik buyruğun formalist yapısının, sadece niyete önem veriş ve eylemlerin sonuçlarını göz ardı edişinin nasıl bir felaket doğurduğuna yönelik Ibsen’in *Yaban Ördeği* eserini örnek göstermektedir: “*Yaban Ördeği* bir adamın sırf ahlak yasasını savunmak adına [...] nasıl ahlsızlaştığı meselesini ele alır. [...] Bu kişi, bütün gruptaki [...] en değerli insanın, olayların akışı içinde tedricen ortaya çıkan suçluluk ağına yakalanmamış tek insanın mahvına yol açar” (Adorno 2012a: 155). Dolayısıyla ahlaki edimlerin sonuçlarından bağımsız olarak ele alınması ve koşulsuz bir “olmalı”dan yola çıkan örselenmiş ve çarpık dünyanın ahlaki pozlar takınan Gregers Werle’leri en masum insanların yok oluşuna neden olmaktadır:

Yaralandığından habersiz olan yaralı tarafın onuru için duyulan gereksiz kaygı, her şeyin apaçık olması için gösterilen gereksiz özen, iç temizliğine verilen o abartılı önem –bütün bunlarda daha da sırtır yalan. Bu değerler çarpık dünyamızın Gregers Werle’leri tarafından öne sürüldüğünde çarpıklık daha da artar. İyi niyetliler, ahlaki soyluluk adına hareket ederken yok edicilere dönüşürler (Adorno 2009: 186).

Adorno, Lucien Goldmann ile yaptığı konuşmada *Yaban Ördeği*'nin diyalektik fikrini hayat yalanı ile doğru sözlülük durumu arasındaki gerilimli ilişkiye ve bu ilişkinin en kötü sonucuna dayandırmaktadır.\* Dolayısıyla geç kapitalizmde ahlaki antagonizmaların çözümünde akla dayalı ahlak yasası yetersiz kalmaktadır. Dünya o kadar çarpıtılmıştır ki, herhangi bir antagonizma karşısında hangi davranışın doğru veya uygun olacağı hiç de açık değildir. Geç kapitalizm ile birlikte kötülüğün radikalleşmesi söz konusudur. Bu radikal kötülüğün en büyük göstergesi ise ahlaki ve insani bir yıkım olan Auschwitz'tir. Dolayısıyla “Adorno'ya göre [...] burası kötü bir dünya ve insanların bu dünyayı olumlamaması, bu dünyada kendilerini evlerinde gibi hissetmemeleri, kendilerini bu dünyaya yabancı hissetmeleri gerek” (Soykan vd. 2003: 56). İçkin bir şekilde yanlış ve olumsuz barındıran koşulların olumlanması kötülüğün rasyonelleşmesine de yol açmaktadır. Öyle ki “Kötülüğün hükümranlığını teslimiyetçi bir tutumla kabullenmenin bizi mecbur bırakabileceği var olan dünyayı olumlama, böylece, bir olasılık belirir gibi olduğu yerde, paramparça edilmiş olmaktadır” (Bloch vd. 2006: 410,411). Mevcut düzenin olumlanması ve dolayısıyla radikal kötülüğün hükmünü devam ettirmesi, bir noktada metafiziğin mevcut düzenden yola çıkmamasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Adorno günümüzde metafizik deneyimin oldukça farklı görüldüğünü ve metafizik kavramın değiştirilmesi gerektiğini Auschwitz deneyimi ile açıklamaktadır.

Meydana gelmiş olan şeylere karışmadan, onunla arasına mesafe koyarak ve onu metafiziğin aşağısında bir şey sayarak, her şeyin sırf dünyevi ve insani olması gibi, eski tarz metafizikle uğraşmayı sürdürenler bu yolla kendilerinin insanlık dışı olduğunu kanıtlarlar. [...] O yüzden Auschwitz'den sonra, varlıkta olumlu bir anlam ya da amaç bulunduğu ısrar etmenin olanaksız olduğunu söyleyeceğim. [...] Aristoteles'te ve ondan önce ilk kez Platon'un öğretilerinde bulunan metafiziğin olumlayıcı niteliği olanaksız hale gelmiştir. Varoluşun ya da varlığın kendi içinde oluşturulmuş ve tanrısal ilkeye doğru yönelmiş olumlu bir anlam taşıdığını öne sürmek, filozofların kafadan atmış olduğu tüm doğruluk, güzellik ve iyilik ilkeleri gibi, kurbanların ve onların bitmek bilmeyen işkenceleri karşısında katıksız bir maskaralık olacaktır (Adorno 2017: 168-169).

---

\* (Detaylı bilgi için bkz. Theodor Adorno, Lucien Goldmann, *Betimleme, Anlama ve Açıklama*, Çev. İskender Savaşır, *DeFTER Dergisi*, Metis Yayınları, İstanbul 1999, 40., Ayrıca bkz. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, 93,94.)

Adorno metafiziğin varlığın olumlu anlamına ve olumlu ilerleyişine dair vurgusunu bir ad olarak Auschwitz ile değil; işkencenin kurumsallaşmış yapısı olarak gördüğü Auschwitz deneyimi ile değillemektedir. Bu insanlığın imhasını gösteren deneyim, tekrar olma ihtimalini de içinde barındırmaktadır. Diğer bir deyişle, sadece Auschwitz değil şiddetin kalıcı bir kurum haline dönüşmesi, atom bombası, teknoloji destekli soykırım gibi deneyimlerin bir kez gerçekleşmiş olması tekrarını da mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, bu insanlık dışı durumun koşullarını oluşturan ve buna göz yuman bütün düşünce sistemleri bu suçun bir ortağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu cehennemvari durumların yaşanması üzerine hâlâ olumlayıcı bir tutum ile anlam arayışını ahlaksızlık olarak görmektedir.

Adorno *Metafizik Kavram ve Sorunlar*'da metafiziğin temel konularından olan değişmezliğe vurgu yapan ölümün bile biçim değiştirdiğini ileri sürmektedir: “Gerçek şu ki, ölümün tüm zamanlarda değişmez olduğunu söylemek bir yalandır; ölüm de oldukça soyut bir şeydir; ölümün kendisi çok farklı zamanlarda farklı bir şey olabilir. [...] Artık destansı ya da devasa ölümün olmadığı; hiç kimsenin bitkin, yaşlı ve hayattan doymuş biçimde ölemediği söylenebilir” (Adorno 2017: 176). Yaşamın dayanılmaz ağırlının yanı sıra ölümden başka imgesi olmayan çarpıtılmamış yaşamda ölümü “Auschwitz'ten sonra ölüm” olarak ele almakta ve ölümün korkunç imgesini *Negatif Diyalektik*'te şöyle ifade etmektedir: “Ölüm toplama kamplarında yepyeni bir dehşete bürünmüştür: Auschwitz'ten bu yana ölümden korkmak, ölümden daha beterinden korkmaktır. Ölümün toplumun mahkûm ettiklerine yaptıkları, sevdiğimiz çok yaşlı insanların biyolojik deneyimlerine bakılarak tahmin edilebilir; sadece bedenleri değil, benlikleri de, onları insan yapan her şey [...] ufanır” (Adorno 2016: 336).

Ölümün daha da katlanılmaz bir şey olduğunu *Metafizik Kavram ve Sorunlar*'da ise şöyle açıklamaktadır: “Bugün, bireyin aslında artık varolmayışından ötürü, ölümün büsbütün ölçülemez bir şey haline, bir hiçin yok oluşu haline gelmiş olması muhtemelen doğrudur. Ölen kişi, her şeyden yakayı kurtarmış olduğunu anlar. Ölümün böylesine dayanılmaz oluşunun nedeni de budur” (Adorno 2017: 225). Adorno dünyanın

gidişatından yola çıkarak, Auschwitz’ten sonra yaşanıp yaşanamayacağını dahi sorgulamaktadır: “İlave bir soru sorulmalıdır; temelleri metafiziğin toptan askıya alınmasında bulunsa da bu, metafizik bir sorudur. Aslında metafiziği olumsuzlayan ve istila eden tüm soruların, tam da böylece tuhaf biçimde nasıl metafizik nitelik edindikleri tuhaftır. Bu, Auschwitz’ten sonra *yaşanıp yaşanmayacağı* sorusudur” (Adorno 2017: 184).

Bunun yanı sıra Adorno’nun dünyanın gidişatını görmezden gelen metafiziği eleştirisinde onun günümüzde felsefenin görevinin ne olduğuna dair ve metafiziğin nasıl olması gerektiğine dair görüşü örtük olarak bulunmaktadır. Şöyle ki:

Bugün eğer metafizik düşünmenin herhangi bir şansı olacaksa ve ‘yeni güvenlik’ [...] ve benzeri saçma, boş laflarla yozlaşmayacaksa, savunmacı olmayı, savunulacak ve asla kaybedilmeyecek bir şeye işaret etmeyi bırakacak ve kendisine karşı düşünmek zorunda olacaktır. Bu da, en ufak biçimde bir düşünme hakkına sahip olmak için kendisini nihai, kesinlikle düşünülmez olanın karşısında ölçmesi demektir (Adorno 2017: 190,191).

Burada özdüşünümün önemini vurgulayan Adorno açısından özdüşünüm “...düşüncenin, özellikle bugünlerde hakiki olabilmesi için kendine karşı da düşünmesi gerektiğinin açık bir ifadesidir. Kavramdan kaçan en dıştaki unsuru ölçüt bellemeyen düşünce, SS’in kurbanlarının çığlıklarını bastırmak için kullandığı fon müziğiyle aynı kalıptan çıkmadır” (Adorno 2016: 330). Nitekim Adorno’ya göre hakikat özdüşünümde yatmaktadır: “Hakikat [...] hem bilgi içerisinde geleneksel anın devredilemez varoluşunu tanıyan hem de ondaki dogmatik unsuru eleştirel bakımdan tespit eden bir tür öz-düşünümde yatıyor” (Adorno 2017: 230). Metafiziğin düşünülemez olan şeyin üzerine düşünmesi; diğer bir ifadeyle Auschwitz üzerine düşünmesidir. Çünkü Adorno’ya göre Auschwitz “düşünülemez olanın yani tüm bir tarihsel aşamanın ötesindeki düşünülemez olan bir şey anlamına gelir” (Adorno 2017: 191). Bunu da metafiziğin içeriğinin değiştirilmesi olarak gören Adorno, metafiziğin imkânını bu özdüşünüme bağlamaktadır. Dolayısıyla, suçluluk ağına yakalanan ve Auschwitz’in tekrarına neden olabilecek metafizik ancak bu şekilde suçluluk ağından kurtulabilecektir. Adorno *Metafizik Kavram ve Sorunlar*’da bunun ahlaki veçhesini ise

negatif kategorik buyruk ile göstererek Kant’ın kategorik buyruğundan farkına dikkat çekmektedir:

Buna, [...] ahlâki-felsefi ters bir anlam verebilirim ve diyebilirim ki, Hitler bize yeni bir buyruk vermişti: açıkça, Auschwitz’in tekrarlanmaması gerektiği ve onun gibi bir şeyin asla yeniden varolmaması gerektiği. Bu buyruğu mantıkta inşa etmek olanaksızdır; Kantçı buyruğa benzer bir temeli vardır. Kant kendi buyruğunun basitçe verili olduğunu belirttiği zaman, söz konusu iddia kuşkusuz her türden zalimce otoriter ve akıl dışı unsurları taşımakla kalmaz, ayrıca ... doğru eylem alanının sırf akılsallıkla örtüşmediği, bir ‘ilave’ye de sahip olduğu farkındalık taşır (Adorno 2017:191).

Pozitif ahlaki buyrukları şiddetle eleştiren Adorno; bu negatif ahlaki buyruğa *Negatif Diyalektik*’te de yer vermektedir. Bu buyruk; eylemlerin olması gerekene ilişkin değil de mevcut durumdaki ahlaki yıkımın bir daha tekrar etmemesi üzerine kurulan negatif bir buyruktur. Auschwitz’ten sonraki bu negatif buyruk Kant’ın tahakküme yol açan buyruğundan oldukça farklıdır. Kant’ın formalist buyruğunun aksine yeni negatif buyruk oldukça somuttur ve mevcut durumdan hareketle oluşturulmuş bir buyruktur. Dolayısıyla yeni kategorik buyruğun aşkınsal hiçbir temele oturtulmadığı sadece ve sadece tarihsel bir gerçeklik üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Nitekim Adorno somutluğun önemini *Ahlak Felsefesinin Sorunları*’nda şöyle açıklamaktadır: “Bugün ahlak felsefesinin yerinin, insanı varoluşa yerleştirmeye yönelik muğlak ve soyut girişimlerden çok, gayri insani olanın somut olarak ifşa ve itham edilmesinde yattığını söyleyeceğim” (Adorno 2012a: 171). Bu nedenle de Kant’ın buyruğuna yöneltelen eleştiriler yeni kategorik buyruğa yöneltilememektedir. Schweppenhäuser’in de belirttiği gibi; “Adorno’nun kategorik buyruğu ahlakı tamamıyla temellendirebilen bir ilke değildir, aksine o yalnızca örselenmemiş yaşama duyulan saygının minimal ahlakını temellendirir” (Schweppenhäuser 2004: 345).

Kavramın ve anlamın bunalımına dikkat çeken Adorno varoluşa yeniden anlam vermenin olanaksızlığını vurgulayarak metafiziğin maddi varoluşu üzerine geçirmesi gerektiğini belirtmektedir: “Metafizik, [...] maddi varoluşu üstüne geçirivermiştir. Kesinlikle, metafizik sorunların ve metafiziğin kendisinin, [...] maddi katmanına bu geçişi, ne türden olursa olsun resmi evet deyiş tarafından, işbirlikçi bilinç tarafından

bastırılmış olan şeydir” (Adorno 2017: 193). Metafiziğin dünyanın gidişatından bihaber olmaması gerektiğini düşünen Adorno, yine, ahlak felsefesinin de maddi varoluştan yola çıkmasını önemli bulmaktadır:

Size, ahlâklılığın hakiki temelinin, katlanılmaz acıyla özdeşlik içinde, bedensel duyuda bulunacağını söylersen, çok daha soyut bir biçimde önceden açıklamaya çalıştığım şeyi farklı bir yönden gösteriyor olurum. Açıkça maddeci motifler içinde yaşayan, ahlâk olarak adlandırılabilir yani doğru yaşama talebi, işte bu ahlâklılıktır. ‘Acı vermeyeceksin’ buyruğunun metafizik ilkesi – bu buyruk sırf olgusallığın ötesine işaret eden bir metafizik ilkedir – karşı kutba, saf düşünceye değil, ancak maddi gerçekliğe, bedensel, fiziksel gerçekliğe başvurarak kendi gerekçesini bulur (Adorno 2017: 192-193).

Sonuç olarak, metafiziğin Batı düşüncesindeki gelişimi ve sorunlu yanları üzerinde duran Adorno, günümüzde iyiyi işaret eden bir dönüm noktası kalmadığından dolayı metafiziğin olumlu ve iyimser uğraşını eleştirmektedir. Bu ereksel uğraşı, niyete önem veren ve her şeyin çabucak hallolacağını bildiren bir tür burjuva iyimserliği olarak görmektedir. Adorno’ya göre bu olumlu düşünüş, ahlaki ve insani yıkımı ortadan kaldırmak bir yana bu yıkıma yol açan etkenlerden biridir. Hakikatin peşinde olduğunu iddia eden metafizik; Adorno’nun toplumsal gerçeklik olarak nitelediği parçalı hakikati gözden kaçırmaktadır. Toplumsal bir gerçeklik olarak hakikat bir acıdan ibaret olduğundan dolayı mevcut durumdaki parçalanmış hakikati dile getirmek Adorno için, yanlış yaşamda belki de yapılabilecek en ahlaki davranıştır. Metafiziğin bunu dile getirebilmesi için öncelikle maddi gerçekliğe bürünerek dünyevi deneyimden yola çıkması gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W. ve Lucien GOLDMANN (1999). “Betimleme, Anlama ve Açıklama”, *Defter Dergisi*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- ADORNO, Theodor W. (2009). *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.
- ADORNO, Theodor W. (2011). *Eleştiri/Toplum Üzerine Yazılar*, çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.
- ADORNO, Theodor W. (2012a). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, haz. Thomas Schröder, İstanbul: Metis Yayınları.
- ADORNO, Theodor W. (2012b). *Edebiyat Yazıları*, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- ADORNO, Theodor W. (2016). *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.
- ADORNO, Theodor W. (2017). *Metafizik Kavram ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- ARİSTOTELES (2015). *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- BEWES, Timothy (2008). *Şeyleşme- Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- BLOCH, E., LUKÁCH, G., BRECHT, B., BENJAMİN, W. & ADORNO, T. (2006). *Eстетik ve Politika*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Alkım Yayınevi.
- KANT, Immanuel (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KANT, Immanuel (2004). *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları.
- REIJEN, Willem van (1999). *Adorno: Bir Giriş*, çev. Mustafa Cemal, İstanbul: Belge Yayınları.
- SCHWEPPEHAUSER, Gerhard (2004). “Adorno’s Negative Moral Philosophy”, ed. Tom Huhn, *Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SOYKAN, Ö. N.; KESKİN F. & B. F. DELLALOĞLU (2003). “Adorno ve Yapıtı”, *Cogito – Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe*, (Özel Sayı), Sayı: 36, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- YIBING, Zhang (2012). *Postmarksist Temel Metinlerin Analizi Cilt I: Adorno’nun Negatif Diyalektiği ve Zizek’in Lacanvari İmkansız Devrimi*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, ed.Cem Kızılçec, İstanbul: Kalkedon Yayın Evi.

Makale Geliş | Received: 13.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 25.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.418999

**Oğuzhan EKİNCİ**

Dr. Öğr. Üyesi  
Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Erzurum-Türkiye  
Technische Universität Erzurum, Philosophische Fakultät, Fachbereich Soziologie, Erzurum-Türkei  
oguzhan.ekinci@erzurum.edu.tr

## **Staat und Souveränität: Von der Antike bis zur Neuzeit - Eine Skizze**

### **Zusammenfassung**

Thema des vorliegenden Aufsatzes ist die Konzeption des Souveränitätsbegriffs aus diachronischer Sicht beginnend mit der Antike anhand der platonischen und aristotelischen Staatsauffassung über die neuzeitliche Auslegung von Hobbes und Bodin bis hin zu dem modernen Staatsrechtler der Weimarer Republik Carl Schmitt. In der Auseinandersetzung mit der Schaffung einer politisch staatlichen Ordnung und einer Abgrenzung nach Außen, zeigt sich, dass auch in der heutigen politischen Situation, das Freund-Feind-Unterscheidung und die Erhaltung einer staatlichen Souveränität als Schlüsselkonzept zum Verständnis des staatlichen Handelns fungiert.

**Schlüsselwörter:** Staat, Souveränität, Politische Ideengeschichte, Carl Schmitt.

## **Devlet ve Egemenlik: Antik Çağdan Modern Zamanlara - Bir Eskiz**

### **Öz**

Bu makale, devlet ve egemenlik kavramlarını merkeze alarak Antik Çağ'ı temsilen Platon ve Aristoteles'in, Yeniçağ'ı temsilen Hobbes ve Bodin'in ve moderniteyi temsilen de Carl Schmitt'in siyasal düşüncelerini diakronik olarak tartışmaktadır. Çünkü bu kavramlar, bir devletin siyasal düzenini kurmasında, dışa dönük olarak egemenliğini iddia etmesinde ve bunları korumak için dost-düşman ayrımı yapmasında eskiden olduğu gibi günümüzde de son derece önemli bir yere sahiptir. Bu bakımdan devletlerin bazı politikalarını, anlamak, yorumlamak ve kavramsallaştırmak için bu kavramların yakından irdelenmesi faydalı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Devlet, Egemenlik, Siyasal Düşünceler Tarihi, Carl Schmitt.



## I. Einleitung

“Worüber müßten wir uns wohl streiten und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können, um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Laß mich es aussprechen, und überlege, ob es wohl dieses ist: das Gerechte und Ungerechte, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend einander feind werden, sooft wir es werden, du und ich sowohl als auch alle übrigen Menschen?” (Platon, *Euthyphron* 7 c-d).

Wenn es darum geht, das Wesen und den Aufgabenbereich des Staates aus dem Blickwinkel der politischen Theorie zu erhellen, wird seit Bodin der Staat als jene innehabende Instanz charakterisiert, den der Begriff der ‘Souveränität’ zugesprochen werden kann und muss.

Souveränität verstanden als *auctoritas - potestas* im Sinne einer obersten Befehlsgewalt über die feste Bezugsgröße eines gesicherten territorialen Raumes (Staatsgebiet) mit einer expliziten Benennung (Name) und einer spezifischen Bevölkerung (Staatsvolk) (Jellinek 1959: 394), muss als solche um mit Luhmann zu sprechen auf jene politische Ordnung appliziert werden, die sich als Letztinstanz politischen (als kollektiv bindenden) Entscheidens versteht, i. e. dem Staat (Luhmann 2000: 197-198).

Begreift man diesen zentralen Terminus der Souveränität als juristische Determinante (frz. *Souveraineté*, aus lat. *superanus* = darüber befindlich, überlegen) wird hier das Bild einer politischen Ordnung skizziert, die sich in ihrem Recht auf Selbstbestimmung als personalisierte Handlungsinstanz versteht, die einer Fremdbestimmung entgegengestellt ist. Während Bodin diese Handlungsmacht auf den Souverän (Monarch) einer durch Glaubenskriege gequälten französischen Nation applizierte (monarchische Souveränität), charakterisieren sich die modernen Staaten als politische Ordnungssysteme, die die Souveränität ihrer jeweiligen Staatsvölker repräsentieren (Volkssouveränität).

Zwischen diesen beiden äußersten Formen der Auslegung, wie sich Souveränität als Handlungsmacht formiert, liegen knapp 500 Jahre europäischer politischer

Tradition, und es scheint auf der Hand, daß ein feudales- durch das monarchische Prinzip -gekennzeichnete Gesellschaftssystem einer anderen Staats- und Souveränitätsdefinition zugrunde liegt, als der moderne -durch Parteien und Interessengemeinschaften vertretene föderale- Staat des 20. und des metamodernen Staates des 21. Jahrhundert, der im Zeitalter der fortschreitenden Globalisierung und Technisierung auch innerhalb der europäischen Tradition weitestgehend nicht mehr nur dem Prinzip des souveränen Staates sondern auch dem der Suzerität folgt, in dem er einen Teil des autonomen nationalstaatlichen Handlungsvollzugs z.B. an die europäische Gemeinschaft überantwortet (Währungs-, Grenz-Zollsystem/ militärisches Oberkommando/ 'ius belli' sowie Kultur- und Sprachpolitik).<sup>1</sup>

Ausgehend von dem durch Bodin geprägten klassischen Souveränitätsbegriff, der diese dem Monarchen in einer von Krisen gekennzeichneten historischen Epoche überantwortete, soll dieser quasi als Hintergrundfolie auf die Situation der gegenwärtigen 'modernen' Staaten appliziert werden in einer Periode staatswissenschaftlichen Denkens, in der nicht mehr von den Bedingungen der Möglichkeit zu staatlicher (i.e. monarchischer) Souveränität gesprochen wird wie bei Bodin, sondern vielmehr von jener im Zeitalter der Politik der Parteiendemokratie und des Liberalismus als fortschreitender Individualisierung auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene im Innern und fortschreitender Zentralisierung der europäischen Staatsgemeinschaften auf außenpolitischer Ebene des pessimistischen Diktums der „prekären Staatlichkeit“ sowie des Zweifels an der Möglichkeit zur Wahrung staatlicher Souveränität überhaupt geführt haben. Kennzeichnend und charakteristisch für den Kulturpessimismus ob des fortschreitenden Verlust staatlicher Souveränität in der Moderne ist bekanntermaßen das Oeuvre des Juristen und Staatsrechtlers Carl Schmitt.<sup>2</sup> Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit dieser zentralen –material- Staaten

---

<sup>1</sup> So konstatiert Mäder: "Staat und Souveränität sind zwei Begriffe, die in ihrer geschichtlichen Entwicklung und rechtlichen Zuordnung aufeinander verweisen und [...] sich gegenseitig bedingen" (Mäder 2007: 35).

<sup>2</sup> "[...] der faszinierendste, politisch umstrittene aus heutiger Sicht bedeutendste deutscher Staatsrechtler des Zwanzigsten Jahrhunderts" (Mäder 2007: 47).

konstituierenden Begriff der Souveränität und der vielbeschworenen Krise des modernen Staates aus der Perspektive der Staatstheorie Carl Schmitts.

## II. Souveränität als Begriff der politischen Ideengeschichte von der Antike bis zur Neuzeit

“Der Gegenwart entfremdet. –Es hat große Vorteile, seiner Zeit sich einmal in stärkerem Maße zu entfremden und gleichsam von ihrem Ufer zurück in den Ozean der vergangenen Weltbetrachtungen getrieben zu werden. Von dort aus nach der Küste blickend, überschaut man wohl zum ersten Male ihre gesamte Gestaltung und hat, wenn man sich ihr nähert, den Vorteil, sie besser zu verstehen als Die, welche sie nicht verlassen haben.” (Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*).

Im folgenden sei, bevor zum eigentlichen Kernthema des Aufsatzs vorgedrungen wird, der Begriff der Souveränität aus historischer Perspektive umrissen, schließlich hat das politische Denken und die damit zusammenhängende Reflexion über das Wesen des Staates und über das, was als Kennzeichnung von Souveränität definiert wurde nicht erst im letzten Jahrhundert begonnen, sondern reicht knapp zwei tausend Jahre zurück.<sup>3</sup>

Der in der Einleitung konstatierte Kulturpessimismus Carl Schmitts über den wachsenden Verlust staatlicher Souveränität im Zeitalter des entpolitisierenden Liberalismus beginnt so zu sagen schon bei Platon, der das kennzeichnende Moment einer maßlosen Freiheit die Demokratie zu Grunde richten sieht (Platon 1998: 564). So fürchtet Platon in der “Unersättlichkeit des Dranges nach Freiheit” das Umschlagen der Demokratie in Tyrannei (Zippelius 2003: 19). Platons Auffassung über die Aufgaben des Staates kulminiert in dem Prinzip, dass “*der Staat das Zusammenleben der Menschen in der bestmöglichen Weise zu ordnen habe*“ (Zippelius 2003: 20). In einer Art antiker arbeitsteiligen Gesellschaft sollte jedem die Möglichkeit gegeben sein, gemäß seiner natürlichen Anlagen am Leben der Gemeinschaft mitzuwirken (Platon 1998: 617d- 618e). Staatsideal für Platon war der aristokratische Dreiständestaat. “Der

---

<sup>3</sup> Der erste Beleg zu “Souveränität” stammt aus dem Jahre 1120 (Quaritsch 1986: 13).

Souverän“ als Machthaber im Staat kann nur jener sein, der von der Erkenntnis und der Liebe zur Wahrheit und zu dem was gut ist, getrieben wird. Während also die Forderung dass, "entweder die Philosophen Könige in den Staaten werden oder die, welche jetzt Könige und Herrscher heißen, echte und gründliche Philosophen werden" die Bedingungen zum Staatsmännischen Tun umreißt, formuliert Platon die Auffassung, daß staatliche Souveränität, elitärer Stand und philosophisches Denken zum Nutzen des Gemeinwohls notwendig zusammenfallen müssen (Platon 1998: 473 c-d). Souveränität in diesem Sinne bedeutet das Innehaben einer Kontrollinstanz, die sich auf sämtliche Bereiche des gemeinschaftlichen Lebens auszudehnen hat, bis hin zur damit verbundenen Ausbildung einer Bürgertugend und der asketischen Selbstzucht des Polisbürgers.

Ähnlich wie sein Lehrer Platon begreift auch Aristoteles, dass Vernunft und Gerechtigkeit bei nur wenigen zu finden sei und formuliert daher, dass "wenn einer an Tugend die anderen weit überragte, möchte es richtig sein, dass er herrscht" (Aristoteles 1995: 1284b). Dabei jedoch muß die Gemeinschaft derjenigen, die die Gemeinschaft bilden nicht von überdurchschnittlicher Bildung der Menschen oder einem Wunschbild der Verfassung ausgehen. Grundlage eines stabilen Verfassungsstaates sei vielmehr, daß der Teil der politischen Gemeinschaft, der die Erhaltung des Staates will, immer stärker sein muß als der, der sie nicht will. Notwendig dabei ist, dass es für die Regierenden wichtig ist, daß alle in gleicher Weise abwechselnd regieren und regiert werden (Zippelius 2003: 34). Souveränität wird hier aufgelöst in eine Staatsmacht, die sich im Fluß und ständigen Werden einer auf das Gemeinwohl und die Gerechtigkeit ausgerichteten Gemeinschaft konzentriert.<sup>4</sup>

Mit der Entstehung des Christentums tritt der Gottesgedanke explizit in die Theorieentwürfe politischen Denkens ein Augustinus entwickelt die Zwei- Staaten- Lehre (Civitas dei) und die Zwei- Reiche- Lehre bringt zum Ausdruck, das die staatliche

---

<sup>4</sup> Natürlich kann nicht vom Begriff als solchem ausgegangen werden, da dieser ja erst bei Bodin auftaucht, nichtsdestotrotz kommt in den Werken der Antike eine Auffassung über der Sinn und das Wesen der staatskonstituierenden Macht zum Tragen, die hier exemplarisch skizziert wird um zum Souveränitätsbegriff Carl Schmitts überleiten zu können.

Ordnung, wie tyrannisch oder verwerflich sie auch sein mag als Ausdruck eines gottgewollten Schöpfungsplans gedacht werden muß (Geerlings 2002: 72).

Wegbreiter jedoch des Souveränitätsbegriffs als Machtkompetenz zur Sicherung einer gesellschaftlichen Lebensordnung per Staatsmacht war der französische Jurist Jean Bodin (1530- 1596), der explizit in seinem Werk (*Six livres de la république*, 1576 I, Kap. I), die Souveränität als Ausdruck des Wesens des Staates begreift.

In einer vom Kampf um Hoheitsrechten geprägte historische Epoche, in der es darum ging Frankreich entgegen den Ansprüchen durch dem Papst und Kaiser die Oberherrschaftsansprüche dem König zuzuerkennen, definiert Bodin Souveränität als das Vermögen "alle Untertanen ohne deren Zustimmung Gesetze aufzuerlegen" (Bodin 1981: 222). So formuliert er als das Kennzeichen der Souveränität die absolute Kontrollgewalt als *potestas absolutas* und als solche frei von hemmenden anderen Instanzen sowohl im Innern als auch im Außen, als auch die Unteilbarkeit der Souveränität als solchen.

"Diese Gewalt Gesetze zu erlassen oder aufzuheben, umfaßt zugleich alle anderen Rechte und Kennzeichen der Souveränität, so daß es streng genommen nur dieses eine Merkmal der Souveränität gibt. Alle anderen Souveränitätsrechte sind darunter subsumierbar: über Krieg und Frieden, das Recht der letzten Instanz, das Ernennungs- und Absetzungsrecht für die obersten Beamten, das Besteuerungsrecht, das Begnadigungsrecht, das Münzrecht und die Festsetzung des Geldwerts, das Recht auf Treueide der Untertanen und Vasallen. Dies sind die wahren Kennzeichen der Souveränität, die zusammengefaßt sind in der Gesetzgebungsgewalt gegenüber allen Untertanen insgesamt und einzelnen von ihnen" (Bodin 1981: 241).

Souveränität im Sinne Bodins wird zur zentralen Machtinstanz,<sup>5</sup> die nur durch die Gebote Gottes, natürliche Gesetze sowie allgemeine Rechtsgrundsätzen (*plusivies loix*

---

<sup>5</sup> "Unter Souveränität ist die dem Staat eignende absolute und zeitlich unbegrenzte Macht zu verstehen." (Bodin 1981: 205).

humaines, communes a tous peuples) Schranken gesetzt sind.<sup>6</sup> Aktives Widerstandsrecht oder Einwirkung auf den Willen des Souveräns bleibt untersagt: "Alle Stände sind dem König Untertan, der weder ihren Rat sucht, noch sich nach ihrem Willen richtet". Ebenso umstritten bleibt die Unteilbarkeit der Souveränität sowie die Möglichkeit gemischter Verfassungen- der einzige denkbare politische Modus ist und bleibt für Bodin die Monarchie: "Das hervorstechende Merkmal des Staates, das Souveränitätsrecht, kann es im strengen Sinne nur in einer Monarchie geben, denn niemand als nur ein einziger kann im Staat souverän sein (Bodin 1981: 111)."

Diametral entgegengesetzt zu platonischer und der aristokratischer Staatskonzeptionen bleibt Bodin einem absolutistischen Prinzip verhaftet. Doch schon hier zeigt sich ein besonderes Motiv, das später auch im Schmittianschen Denken auftauchen wird, der davon ausging, daß alle modernen Staatsbegriffe immanentisierte theologische Begriffe seien: Die Unteilbarkeit der Souveränität, die Fügung vor dem Willen des Alleinherrschenden, der keine imperium soci: neben sich haben kann, all diese Motive scheinen dem christlichen Monotheismus auf staatliche politische Ebene transportiert, entnommen.

Ein weiterer politischer Theoretiker, der den Souveränitätsgedanken bei Carl Schmitt maßgeblich geprägt hat und die Möglichkeit politischer Ordnung in den Zeiten von Bürger und Konfessionskriegen formulierte, ist Thomas Hobbes.

Doch während das antike Menschenbild durchweg positiv gezeichnet ist (im aristotelischen Sinne entfaltet sich die soziale Gemeinschaft zum Gemeinwohl aller auf der Basis der Verwirklichung positiver Fähigkeiten und Charaktereigenschaften) zeichnet Thomas Hobbes ein durchweg negatives Menschenbild, das er mit dem Diktum "homo homini lupus"<sup>7</sup> beschreibt. Im Naturzustand als prä-staatliche

---

<sup>6</sup> "Den Gesetzen Gottes und der Natur sind alle Fürsten der Erde unterworfen und es steht nicht in ihrer Macht sich über sie hinwegzusetzen, ohne sich eines Majestätsverbrechens an Gott schuldig zu machen und damit offen Gott den Krieg zu erklären." (Bodin 1981: 98).

<sup>7</sup> "Der Mensch ist des Menschen Wolf."

Lebensform ohne die Kontrollinstanz eines Ordnung gewährenden Souveräns ist der Einzelne seinem Nebenmenschen schutzlos ausgeliefert.<sup>8</sup>

Wie kann also eine staatliche Ordnung hergestellt werden vor dem Hintergrund der von menschlichen Trieben und Leidenschaften besessenen Einzelwillen? Der Leviathan, das alttestamentarische Seeungeheuer und als solches Symbol für übermenschliche Stärke aber auch der politischen Ratio/Vernunft ist es, der die Einzelwillen unter dem Willen des Souveräns eint. Im Sinne einer Konstruktion, von den Menschen selbst geschaffen, als Maschine, Konstrukt zu ihrem eigenen Nutzen, überantworten die einzelnen per Vertrag ihren Eigenwillen demjenigen des Souveräns (Mäder 2007: 60). Wie auch schon bei Bodin, so konzipiert Hobbes die Souveränität des Leviathan als unteilbar (Hobbes 2005: 153). Doch während bei Bodin die Souveränität dem Monarch überantwortet wird, so ist der Leviathan der Ausdruck eines per Vertragschluß konstituierten Gemeinschaftswesen, das eine Verkörperung mittels Repräsentation erfährt (Hobbes 2005: 145). Durch die Personalisierung eines stellvertretenden Souveräns, wobei Repräsentation hier nicht die bloße Stellvertretung meint, sondern vielmehr zur Sichtbarmachung eines ideell Gedachten, die Subsumtion der Einzelwillen unter eine übergeordnete Instanz, führt. Souveränität meint hier also die Übermacht und das Vermögen den Herrschaftsvertrag mittels Einsicht herstellen zu können. Jedoch auch Hobbes betont hierbei, daß im Notfall der Souverän, schon wie bei Bodin, auch gegen den Willen der Bürger Entscheidungen treffen muß als Handlung im Sinne des Gemeinwohls unter dem Prinzip der Aufrechterhaltung der souveränen Handlungsmächtigkeit des Souveräns (Hobbes 2005: 174, 187, 205).

Somit untersteht der Souverän nicht dem Gesetz selbst, da durch diesen die politische Ordnung erst fundiert wird, was hier paradox und aus modernen Sicht "antidemokratisch" anmutet, muß jedoch im historischen Kontext gelesen werden: die

---

<sup>8</sup> Als Naturzustand soll im folgenden eine menschliche Seinsweise verstanden werden, die sich durch Vor-Staatlichkeit, d.h. durch das Fehlen einer übergeordneten Instanz auszeichnet. Es ist fraglich, ob sich ein derartiger Zustand faktisch historisch nachweisen kann. In diesem Sinne ist dieser Zustand idealiter gedacht. MacPherson betrachtet das Hobbessche Menschenbild aus Ausdruck der Strukturen der englischen, bürgerlichen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts (MacPherson 1962).

hobbessche Staatstheorie entstand vor dem Hintergrund einer im Bürger- und Religionskriegen zerrissenen englischen Nation.

Festzuhalten gilt, daß Hobbes wie auch schon Bodin die Bedingungen der Möglichkeit politischer Ordnung vor dem Angesicht eines als den Menschen, sein Eigentum und Leben im concreto bedrohenden Naturzustand zu umreisen sucht. Das negative Menschenbild, das hier skizziert wird, führt zu der Einsicht, daß die Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen anthropologische Grundkonstante zu sein scheint: Souveränität als Handlungs- und Entscheidungskompetenz ist das Vermögen als Herrschaftsinstanz die divergenten Einzelwillen zu subsumieren um eine politische Lebensordnung herbeizuführen.

### III. Carl Schmitt: Staat und Souveränität

“Praktisch hat eine Jurisprudenz, die sich an den Fragen des täglichen Lebens, und der laufenden Geschäfte orientiert, kein Interesse an dem Begriff der Souveränität. Auch für sie ist nur das Normale das Erkennbare und alles andere eine ‘Störung’.” (Carl Schmitt, *Politische Theologie*).

Als Verfassungsrechtler und Jurist, in den Zeiten der Weimarer Republik, formulierte Carl Schmitt den Souveränitätsbegriff in einer historischen Situation, in der er die politische Ordnung gefährdet sah.<sup>9</sup> Carl Schmitts offensichtliche Aversionen gegen einen politischen Pluralismus, der die Souveränität des Staates unterbindet, stellt eines der Grundcharakteristika seiner politischen Philosophie dar. Verträge politischer Natur sind aus seiner Perspektive dazu da, die Souveränität des Staates zu unterbinden und in seiner Handlungsfähigkeit stark einzuschränken. In diesem Sinne begreift Carl Schmitt politische Verträge als fundamentale Gefahr für die politische Souveränität des Staatens (Schmitt 1996: 13). Anders als bei Hobbes und Bodin entscheidet nicht mehr die Möglichkeit der Gestaltung einer politischen Lebensordnung über die Zurechnung von Souveränität, also inwieweit diese Ordnung hergestellt zu werden vermag, sondern

---

<sup>9</sup> Zur historischen Situation vgl. Rosenberg, Arthur (1983). *Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.



gerade der Ausnahmezustand und die Entscheidung ob die jeweilige konkrete politische Situation als solche definiert werden muß und die Entscheidung wie gehandelt werden soll, ist das maßgebliche Charakteristikum der souveränen Handlungskompetenz (Vad 1996: 20).

Wer jedoch trifft laut Schmitt diese Entscheidung? Wer ist das Subjekt der Souveränität? Der Verfassungsjurist und Rechtsstaatler, quasi das *Recht per se* kann nur Entscheidungen aus den Prämissen des gesetzten Rechts selbst heraus treffen. Die Jurisprudenz, so Schmitt hat keine Interesse an den Fragen der Souveränität, Entscheidung werden aus der Norm heraus getroffen. Der Souveränitätsbegriff generiert somit zum Grenzfall, also zu einem Grenzbegriff der äußersten Sphäre. Die Entscheidung über die Ausnahme wird zur "Entscheidung im eminenten Sinne". Während die Entscheidung im juristischen Sinne restlos aus dem Inhalt einer Norm abgeleitet werden muß, so übersteigt die Entscheidung über die –rechtliche nicht gesetzte Ausnahme– die Immanenz des positiven Rechts.

Der Streit um die Anwendung des Rechts wird zum Konfliktfall und so ergibt sich für Schmitt das abstrakte Schema: daß Souveränität die höchste, nicht abgeleitete Herrschaftsmacht beinhaltet, denn die Norm ist schlichtweg nicht fähig die Ausnahme zu begründen. Souveränität ist somit der legitime (jedoch nicht durch positives Recht legitimierte) Anspruch im Ausnahmefall das Recht zu suspendieren. Der Staat schafft die Rechtsordnung, kann diese jedoch im äußersten Grenzfall zur Verteidigung derselbigen außer Kraft setzen.

So ist, laut Schmitt, jegliches Recht Situationsrecht und der Souverän als solchem kann durch die systemische Punkte definiert werden als jener der die „Garantie des Grenzen“ durchsetzt, die "Schaffung von Totalität" zu leisten imstande ist sowie derjenige, der über das "Entscheidungsmonopol" verfügt: "*Im Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Souveränität sich am klarsten*" (Schmitt 1996: 19). Die Negation des "Normalfalles", nämlich der potentielle oder tatsächliche "Ausnahmefall" steht im Zentrum seines Denkens, weil "*die Regel von der Ausnahme lebt*" (Schmitt 1996: 11-12). Denn "*das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie*

*bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik*" (Schmitt 1996: 15). Man könnte behaupten, dass für Schmitt die Normalität das Ergebnis und die Ausnahmesituation den Weg darstellt (Lietzmann 1998: 109). So gesehen ist sein Denken polemologisch, weil auch in der Realität des Politischen, Gewalt und Krieg als Möglichkeiten vorhanden sind. In diesem Zusammenhang ist die Entscheidungsbefugnis über den Ausnahmezustand, das Hauptgebiet der politischen Souveränität (Vad 1996: 80). "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet" (Schmitt 1996: 11). Insofern bestimmt die Entscheidung des Souveräns den Ausnahmezustand (Schmitt 1996: 37). Bis zur Wiederherstellung der Normalität ist der Souverän die alleinige Entscheidungsinstanz in der vorherrschenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung (Lietzmann 1998: 110-111). So deutet Schmitt auf die reale Möglichkeit des Ausnahmefalls und meint, dass der Ausnahmefall eine "enthüllende Bedeutung" hat (Schmitt 1998: 35).

Schmitt konstatiert, daß das Entscheidende an den Ausführungen Bodins zum Souveränitätsbegriff darin liegt, daß er die Dezision in den Souveränitätsbegriff integriert hat. Doch kennzeichnend für die Situation des Souveräns in der Epoche des Liberalismus in materialiter als auch in der politischen Theorie per se läuft darauf hinaus, den Souverän als Subjekt der Souveränität zu beseitigen. Denn das Paradoxon, das diejenige Instanz, die Recht setzen kann, indem sie aber es auch gleichzeitig suspendieren kann- zeigt, daß der moderne Staat als säkularer Staat, den Kern seiner Auflösung bereits in sich trägt. Diese latent empfundene Gefahr der Auflösung der politischen Ordnung durch den Souverän ist jenes als Bedrohung empfundene Gefahrenmoment, welches die Jurisprudenz und politische Wissenschaft zu überwinden sucht, indem sie die Entscheidungsmacht als solche leugnet (Schmitt 1998: 21-22).

Schmitt schreibt: "*Kelsen löst das Problem des Souveränitätsbegriffs dadurch, daß er es negiert. Der Schluß seiner Deduktion ist: "Der Souverän muß radikal verdrängt werden. In der Sache ist dies die alte liberale Negierung des Staates gegenüber dem Recht und die Ignorierung des selbständigen Problems der*

*Rechtverwirklichung. Diese Auffassung hat eine bedeutende Darlegung gefunden durch H. Krabbe, dessen Lehre von der Rechtssouveränität [...] auf der These beruht, daß nicht der Staat, sondern das Recht souverän ist*" (Schmitt 1996: 29-30). Und weiter: "Die moderne Staatsidee setzt nach Krabbe an die Stelle einer persönlichen Gewalt (des Königs, der Obrigkeit) eine geistige Macht. Wir leben jetzt nicht mehr unter der Herrschaft von Personen, seien es natürliche oder konstruierte (Rechts-)Personen, sondern unter der Herrschaft von Normen, geistigen Kräften. Darin offenbart sich die moderne Staatsidee" (Schmitt 1996: 29-30). "Die verschiedensten Theorien des Souveränitätsbegriffs – Krabbe, Preuß, Kelsen- [...] sind sich darüber einig, das alles persönliche aus dem Staatsbegriff verschwinden muss. Persönlichkeit und Befehl gehören für sie offenbar zusammen" (Schmitt 1996: 36-37).

Gegen Krabbe, Preuß und Kelsen jedoch beharrt Schmitt auf dem Primat der Entscheidung, daß die Dezision dem Souverän vorbehalten werden muß und er sieht in dem Versuch der Abschaffung des Souveräns nur die zur Spitze getriebene Entpolitisierung eines liberalen Verfassungsstaatesparadigmas, die das Ergebnis des neuzeitlichen Zeitalters ist, das er als *Zeitalter der Entpolitisierung per se* begreift: Das metaphysische Element, welches jeder politischen Ordnung vorausgeht indem sie diese erst konstituiert, indem sie diese transzendiert- wird negiert- indem die Souveränität als solche negiert und in die Positivität des gesetzten Rechts verlagert wird. Dabei jedoch ist das Politische und die damit zusammenhängende Kategorie Unterscheidung von Freund und Feind, und die damit zusammenhängende Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen als anthropologische Grundkonstante, Voraussetzung und notwendige Vorbedingung des Staates- denn das Politische ist das Maßgebende. Da das Politische im Denken Schmitts vom Moralischen, Ökonomischen oder Religiösen geschieden ist bedeutet Feindschaft, "die Negation der eigenen Art Existenz" (Meier 1998: 27-28).

Die Schmittianische Freund-Freind Unterscheidung konstituiert eine politische Ordnung im Innern und einem Feind nach Aussen. Auf diese Weise ist der Staat dazu fähig und in der Lage, eine politische Ordnung innerhalb seines definierten Rahmens zu schaffen, in Abgrenzung von einem als feindlich empfundenen Aussen. So muss ein

Staat in seinem Existenz ein Außen, dass es zum bekämpfen und ein Inneres, dass es zu erhalten gilt, voneinander abgrenzen. Dies ist die Grundlage jeglichen politischen Handelns und die innere Ordnung zu erhalten gegen ein als feindlich empfundenes Außen. So gesehen dient das Politische nicht nur für die Verteidigung der Ordnung und des Staatsfriedens, sondern wird auch für die Eliminierung des Feindes gebraucht. Daher ist jede konkrete politische Ordnung "mit der potentiellen Freund-Feind-Konstellation unter Einschluss der möglichen Ausnahmelage gewaltsamer Konflikte konfrontiert" (Vad 1996: 53-54).

Schmitt engt die Rechtfertigung des Krieges auf das Bewahren der eigenen nationalen Souveränität und freiheitlichen Ordnung ein (Vad 1996: 75). Der kriegerische Konflikt als der Ausnahmefall hat im Denken Carl Schmitts eine entscheidende Bedeutung, weil er "die äußerste Konsequenz der politischen Gruppierung von Freund und Feind" darstellt. Daher beinhaltet das Politische, besser gesagt Schmitt's "Freund-Feind-Theorie" auch die Möglichkeit, den Feind praktisch zu zerstören. "Von dieser extremsten Möglichkeit her, gewinnt das Leben der Menschen seine spezifische politische Spannung" (Schmitt 1998: 35). Die permanente Möglichkeit des Konfliktes ist das Fundament seiner politischen Theorie. Nicht der Frieden, sondern seine permanente Gefährdung macht für ihn die elementare Realität der geschichtlich-politischen Welt aus. Dahinter steht die Erkenntnis von Thomas Hobbes, dass Krieg nicht nur Aktion, sondern eine grundlegende Unsicherheit gegenüber jederzeit möglicher Gewaltanwendung ist (Hobbes 2003: 64; Vad 1996: 83).

Nach diesem Verständnis, das Schmitts Grundgedanken darstellt, braucht die Politik ein "Feindbild", dem er immer widersprechen kann. Dieses Feindbild kann auf religiösen, wirtschaftlichen oder moralischen Ursachen beruhen. Wichtig sind nicht die Gründe, sondern ob sie die Dichte an der politischen Trennung erreichen oder nicht. Aber wann diese Dichte erreicht ist, ist das kein klares Thema (Strauss 1932). Schmitt, als ein Theoretiker des Ausnahmezustandes wurde zum Opfer von dessen Unbeherrschbarkeit (Tucker 1998: 101-102).

Die ostentative Herausstellung der "auctoritas" dient hier freilich nicht der Beschwörung einer Vergangenheitsidylle, sondern als Spiegel, in dem die an der "veritas" krankende Moderne sich nur mit abgründigem Schaudern wiederfindet (Tucker 1998: 103). Dolf Sternberger fand Schmitt aber "mehr Geschmack an der Ausnahme als an der Norm [...], mehr an der Feindschaft als an der Freundschaft" (Sternberger 1985). In diesem Sinne wurde Schmitt als Nationalist und als Etatist kritisiert. Weil er die Weimarer Republik in Frage gestellt und dem Nationalsozialismus mehr zugeneigt war, wurde er als Nationalist kritisiert (Vad 1996: 11-12). Weil er die Existenz eines mächtigen Staates verteidigte und die Unterscheidung zwischen Feind und Feind<sup>10</sup> sowohl außen als auch innenpolitisch anwendete, wurde er als Etatist kritisiert (Mehring 2007: 513-518).

Definierte Carl Schmitt den Souveränitätsbegriff und das apologetische Diktum vom Freund-Feind-Theorem als Definitionsmerkmal jeglichen politischen Handelns, so geschah dies in historischer Perspektive vor dem Hintergrund einer staatlichen deutschen Politik in Zeiten der Weimarer Republik: in der staatliches Handeln aufgrund der Divergenz partikularer Parteien und Splitterparteien die Demokratie unterminiert und zur Kulminierung im nationalsozialistischen Umsturz des demokratischen Systems geführt hatte und gipfelte, als Machtergreifung deklariert, in der Abschaffung der Demokratie. Die Faschisten hatten hierbei genau diesen Souveränitätsgedanken aufgegriffen, indem sie diesen bedroht sahen, in Anspruch genommen um ihre unrechtlige Praxis politisch zu legitimieren. Die multiple Form demokratischer Willensbildung in Form einer Vielzahl von Parteien war zu einem Gesangsverein degradiert. Zwölf Jahre Nazi-Schreckensherrschaft und einen Weltkrieg später, der Millionen unschuldiger Opfer gefordert hatte, ist der staatliche Souveränitätsgedanke nach wie vor das Hauptcharakteristikum jeglicher politischer Ordnung. Das dialektische Prinzip gilt nicht nur für die Vernunft ( Adorno), es gilt ebenso für die politische Ordnung per se, denn mit diesem Souveränitätsgedanken lassen sich Diktaturen aber auch gerechte demokratische Staaten fundieren. In

---

<sup>10</sup> Nach dem II. Weltkrieg definierte Schmitt den "Feind als eigne Frage in Gestalt".

modernen und metamodernen Zeiten wie diesen, in denen sich der Verfasser wiederfindet, ist die politische Praxis nicht mehr wie vor hundert Jahren von vornehmlich miteinander agierenden Nationalstaaten geprägt. Vielmehr bestimmen heute aufgrund des Globalisierungsprozesses wirtschaftliche Interessen politisches Handeln, darauf hatte auch bereits schon Schmitt in seiner vehementen Liberalismuskritik hingewiesen. Dies ist auch heute mehr denn je der Fall.

Nicht nur Globalisierung unterminiert den klassischen Souveränitätsgedanken eines starken Staates, der in seiner Entscheidungsfreiheit nur sich selbst verpflichtet sein soll, um handlungsfähig zu sein. Partikulare Interessen agieren nicht mehr länger nur auf nationaler- parlamentarischer Ebene, wie zu Zeiten der Weimarer Republik. Mittlerweile sind partikulare Interessen als politische Akteure auf internationaler Ebene in Form von NGO's (non governmental organizations), die als gesellschaftliche Interessenverbände konstituiert, über nationalstaatliche Grenzen hinaus, sich international formieren und auf globaler Ebene operieren eine weiterer Faktor, der die Handlungsfähigkeit des souveränen Nationalstaates unterminiert und auf staatliche Entscheidungsprozesse Einfluss nehmen. Staaten im modernen Politikverständnis operieren dabei auch zunehmend auf der Ebene von Staatenbünden (EU), in denen sich der souveräne Einzelstaatswille in einer Mehrzahl von Staaten bündelt und dem Gemeinschaftsprinzip unterordnen muss. Der klassische Nationalstaat, der sich aus dem Gedanken einer Nation qua gemeinsam geteilter Werte im Sinne von Kultur, Sprache und Religion fundierte, muss sich neu definieren im Angesicht von gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozessen, die durch massive Flüchtlingsströme vor neue Aufgaben gestellt ist (Luhmann 2000: 197-219).

#### **IV. Zusammenfassung**

Thema des vorliegenden Aufsatzes ist die Konzeption des Souveränitätsbegriffs aus diachronischer Sicht beginnend mit der Antike anhand der platonischen und aristotelischen Staatsauffassung über die neuzeitliche Auslegung von Hobbes und Bodin

bis hin zu dem modernen Staatsrechtler der Weimarer Republik Carl Schmitt. Während Platon und Aristoteles die Aufgabe des Souveräns in der Handlungsweise eines Souveräns im Sinne des gemeinschaftlichen Wohls (*to koinon agathon*) sahen, geht es bei Bodin und Hobbes in erster Linie darum in Zeiten der Bedrohung der sozialen und politischen Lebensform überhaupt die Bedingungen der Möglichkeit politischer Lebensform zu begründen, um die politische Gemeinschaft zu konstituieren. Souveränität kann hier nur einer personalisierten Instanz- einem starken Monarch- zukommen. Auctoritas und potestas fallen in eins.

Carl Schmitt sieht diese Form der Souveränität in den Zeiten moderner Staatlichkeit als Zeitalter liberaler Entpolitisierung mehr denn je bedroht. Auctoritas und Potestas/Autorität und Macht fallen nicht länger zusammen. Die Souveränität wird als solche negiert. Doch dabei stellt das grundlegende Prinzip der Entscheidung gerade die fundamentale Kategorie staatlicher Souveränität dar. Die Schmittianische Freund-Freind Unterscheidung konstituiert eine politische Ordnung im Innern und einem Feind nach Aussen. Auf diese Weise ist der Staat dazu fähig und in der Lage, eine politische Ordnung innerhalb seines definierten Rahmens zu schaffen, in Abgrenzung von einem als feindlich empfundenen Aussen. Dies ist die Grundlage jeglichen politischen Handelns und der inneren Ordnung. Ist der Schmittianische Souveränitätsgedanke vor dem Hintergrund der Weimarer Republik formuliert, historisches Produkt in der Auseinandersetzung mit einer spezifischen geschichtlichen Situation das kennzeichnende Merkmal eines handlungsfähigen Staates, so ist auch die moderne staatliche Handlungspraxis auf dieses Prinzip verwiesen: für eine gerechte und legitime Lebensordnung ihrer Staatsbürger zu sorgen im Angesicht neuer historischer Herausforderungen.

## LITERATUR

ARISTOTELES (1995). *Politik*, übst. v. Eugen Rolfes, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

BODIN, Jean (1981). *Sechs Bücher über den Staat (1576)*, Buch I bis III, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, eingeleitet und herausgegeben von Peter Cornelius Mayer-Tasch, München: C. H. Beck Verlag.

GEERLINGS, Wilhelm (2002). *Augustinus - Leben und Werk*. Eine bibliographische Einführung München: Ferdinand Schöningh Verlag.

HOBBS, Thomas (2003). *Der Leviathan. Erster und Zweiter Teil*, übers. v. Jacob Peter Mayer, Stuttgart: Reclam Verlag.

JELLINEK, Georg (1959). *Allgemeine Staatslehre (1900)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

LIETZMANN, Hans (1998). *Vater der Verfassungsvater? Carl Schmitt und die Verfassungsgründung in der Bundesrepublik*, in: Klaus Hansen/Hans Lietzmann (Hrsg.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik* (ss. 107-117), Opladen: Leske + Budrich.

LUHMANN, Niklas (2000). *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag.

MACPHERSON, Crawford Brough (1990). *The political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Wynford Books.

MÄDER, Werner (2007). *Vom Wesen der Souveränität. Ein deutsches und ein europäisches Problem*, Berlin: Duncker & Humblot Verlag.

MEHRING, Reinhard (2007). *Der Begriff des Politischen (1927)*, in: *Manfred von Broecker (Hrsg.), Geschichte des politischen Denkens*, (ss. 513-518), Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag.

MEHRING, Reinhard (2011). *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.

MEIER, Heinrich (1998). *Carl Schmitt, Leo Straus und der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag.

PLATON (1998). *Der Staat*, übst. v. Otto Apelt, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

QUARITSCH, Helmut (1986). *Souveränität: Entstehung und Entwicklung des Begriffs*, Berlin: Duncker & Humblot Verlag.

QUARITSCH, Helmut (1991). *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin: Duncker & Humblot Verlag.

ROSENBERG, Arthur (1983). *Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.



SCHMITT, Carl (1963). *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot Verlag.

SCHMITT, Carl (1996). *Politische Theologie, Vier Kapiteln zur Lehre der Souveränität*, 4. Aflg., Berlin: Duncker & Humblot Verlag.

SCHMITT, Carl (1998). *Der Begriff des Politischen*, 6. Aflg., Berlin: Duncker & Humblot Verlag.

SIMON, Rupert (2008). *Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt und Jacques Derrida*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

SINGER, Alex (1993). *Nationalstaat und Souveränität: Nationalstaat und Souveränität: Zum Wandel des europäischen Staatensystems*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

STERNBERGER, Dolf (1985). *Irrtümer Carl Schmitts*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1. 6. 1985.

STRAUSS, Leo (1932). "Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 67, Heft 6, pp. 732-749.

TUCKER, Bernard (1998). "Der Ausnahmezustand. An den Grenzen von Aufklärung und Liberalismus", in: Klaus Hansen, Hans Lietzmann (Hrsg.), *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik* (ss. 91-105), Opladen: Leske + Budrich.

VAD, Erich (1996). *Strategie und Sicherheitspolitik: Perspektiven im Werk von Carl Schmitt*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

WALDSTEIN, Thor (2008). *Der Beutewert des Staates: Carl Schmitt und der Pluralismus*, Graz: Ares Verlag.

ZIPPELIUS, Reinhold (2003). *Geschichte der Staatsideen*, München: C.H.Beck Verlag.

Makale Geliş | Received: 11.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 30.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.419008

**M. Yasin TAŞKESENLIOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi  
Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Bayburt-Türkiye  
Bayburt University, Faculty of Humanities and Public, Department of History, Bayburt-Turkey  
ytaskesen@bayburt.edu.tr

## **Siyaset ve Modernleşme Karşısında İlimiye Ricâli**

### **Öz**

Bu çalışma, kalemiye (mülkiye) ve seyfiye (askeriye) sınıfı ile birlikte devletin en önemli sacayaklarından birini oluşturan ve aynı zamanda Şeyhülislâm'dan talebeye kadar çok geniş bir yelpazeyi kuşatan ilmiye sınıfının merkezdeki temsilcilerinin devlet/siyasi erk ile münasebetini konu almaktadır. Bilhassa bu sınıfın ricâl-i ilmiyye olarak adlandırılan, devletle doğrudan temas halindeki üst düzey mensuplarının siyaset karşısındaki vaziyetine yoğunlaşmaktadır. Diğer taraftan Lale Devri'nde başlayan modernleşme süreci, 19. yüzyılda her alanda yapılan ıslah çalışmaları ile birlikte büyük bir ivme kazanmıştır. Geleneksel devlet ve toplum yapısında önemli değişiklikler meydana gelen Osmanlı Devleti'nde reformcu devlet adamları, bu her iki alanda da Batı'dan etkilenme sonucunda modernleşmek için üstün bir çaba sarf etmiştir. Özellikle Batılı çağdaşlarının kanunlarını uyarlama yöntemi ile devletin yönetim mekanizmalarını düzenlemeye çalışan siyasi erk karşısında üst düzey ilmiye temsilcilerinin pozisyonu da ilmiye ricalinin devlet yönetiminde işgal ettiği yer açısından ve bu zümrenin bireysel tavırları bakımından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, Siyaset, Modernleşme, İlimiye Sınıfı.

## **Ottoman Ulema Class Towards Politics and Modernisation**

### **Abstract**

This study aims to narrate the relationship between the state, the political power of the day, and the central representatives of Ulema class including a wide range of people from Shaykh al-Islam to the disciples who constitute some of the most significant pillars of the state together with civil and military service. The study, more particularly, intends to focus on the political condition of high-ranking members of Ulema class, who have a direct contact with the state. On the other hand, it can be observed that the modernisation tendency beginning with Tulip period gained acceleration with the large-scale reformist arrangements in 19th century. Influenced from the Western principles, the reformist statesmen of Ottoman Empire in which significant changes happened in the traditional structure of the state and the society made a huge effort to be modernized. In this sense, the position of the high-ranking representatives of Ulema towards the governing power, who regulates the management mechanisms of the state by the way of adapting contemporary Western legislations, will be analysed in terms of Ulema's occupation in state governance and of the individual attitudes of this class.

**Keywords:** Ottoman Empire, Politics, Modernization, Ulema Class.

## Giriş

Osmanlı Devleti'nin teşekkül dönemlerinde devlet düzeninin dini referanslarından ötürü en etkili zümrelerden biri olan ilmiye sınıfı, esasen Kanuni dönemindeki düzenlemelere kadar kalemiye ve seyfiyeden ayrı değerlendirilebilmesi güç bir pozisyona sahipti. Klasik eğitim sisteminin temeli olan medreseler üzerinde bu zümrenin uzun dönemler devam eden tahakkümü, diğer teşkilat birimleri nezdinde ilmiye sınıfına merkezi, manevi bir konum kazandırmaktaydı. Taşrada *kadının*, merkezde ise *kazaskerin* şeriat dışında sosyal düzeni sağlamaya yönelik yetkileri ile ulemanın eğitim işlerini yürütmesi ilmiye sınıfının devlet mekanizmasında ne derece önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Ayrıca aynı dönemlerde ilmiye mensuplarının mevcut yönetim sistemini meşrulaştırma gayretleri de (Cihan 2004: 14) bu sınıfın siyasi erke entegre edilmiş olduklarını göstermekteydi. Buna rağmen Osmanlı devlet düzeninde en yüksek ilmiye makamı olan Şeyhülislâmlık -her ne kadar Padişahlar I. Selim'den itibaren Halife unvanını haiz idiye de- dinin de en yetkin temsil makamıydı. Fakat şer'î ve örfî hukuka dayanan, hatta alışlagelmiş bir söylemi tekrar edecek olursak bir şeriat devleti hüviyeti taşıyan Osmanlı Devleti'nin klasik yönetim düzeninin simgesi olan Dîvân-ı Hümâyûn'da Şeyhülislâm bulunmuyordu. Şeyhülislâm, sadece görülen lüzum üzerine istisnâ bir durum olarak divana davet edilirdi (Uzunçarşılı 1988: 178, 188). Bu durum, devlet yönetiminde dinin yerini tayin etmek açısından önemli bir emaredir. Bir görüşe göre bunun nedeni, Şeyhülislâm'ın divanda bulunmasıyla manevi otoritenin Veziriazam'ın hareket özgürlüğünü kısıtlayacağıydı ki bu yüzden Kazaskerlerin divan üyeliği yeterli görülüyordu (Mumcu 1986: 57). Şeyhülislâmlar, Padişah'ın iradesi ile veya Sadrazam'ın arzının Padişah tarafından kabul görmesiyle göreve gelirlerdi. Görevden alınmaları da Padişah'ın emri neticesinde gerçekleşirdi. 18. yüzyıldan itibaren azledilme kararları Reisülküttap aracılığı ile kendilerine bildirilen Şeyhülislâmların bir diğer azledilmiş Şeyhülislâm ile görüşmeleri Tanzimat'a kadarki süreçte yasaklanmıştı (Sakaoğlu 1985: 265). Bununla birlikte Şeyhülislâm teamülen yalnız Sadrazam değiştiğinde onu tebrik için Bâbîâlî'ye gelirdi (Uzunçarşılı 1988: 187). Ancak kanunların Şeyhülislâm'ın onayıyla meşrulaşması yönetim açısından devletin

İslâm hukukuna bağlılığını göstermekteydi. Bu yetki, son söz mahiyeti taşımamakla birlikte istişârî bir nitelikteydi. Her ne kadar Dîvân-ı Hümâyûn üyesi olmasa da Şeyhülislâm'ın ait olduğu ulema sınıfı, bu yönüyle Osmanlı idarî sisteminde ayrıcalıklı bir yere sahipti. Şeyhülislâmlık ile resmi hüviyet kazanarak en üst makamda temsil edilen ulema, devlet yönetiminde, Halil İnalçık'ın tabiriyle Padişah'a *müşavirlik* yapma görevini yürütmekteydi (İnalçık 2014: 232). Fakat Ebussuud, İbn Kemal ve Zenbilli Ali Efendiler zamanında bu makam, sahiplerinin kişiliği ve nüfuzundan ötürü güçlü bir görüntü çizdiğinden devlet yönetiminde nispeten daha fazla ağırlığını hissettirmişti.<sup>1</sup>

Mal ve mülklerinin müsadere edilmemesi ile vakıflar üzerindeki etkin pozisyonları bu sınıfı maddi olarak da diğer sınıflara üstün kılmaktaydı (Faroqhi 2006: 680).<sup>2</sup> Devlet ricâlinin edindiği servetin müsadere edilebilmesi, siyasî nüfuz kurmayı engelleyen bir kontrol mekanizması şeklinde işlemekteydi. Müsaderenin ilmiye sınıfına uygulanmaması, siyasetten tecrit edilmesinin verdiği rahatlıktan, hatta devletin bekasını sarsmaya yönelik bir tehdit olarak görülmediğinden ötürüydü.

Seyfiye sınıfının en güçlü temsilcisi olan yeniçeriler de hesaba katıldığında 17. ve 18. yüzyıllara kadar Padişah, ulema ve yeniçeri arasında genel olarak bir uyum olmakla birlikte bu dönemlerden sonra çatışma alanları daha çok ön plana çıkmaktaydı (Tanör 1985: 10). Yeniçeriler ile ulemanın birlikte hareket ederek potansiyel bir muhalefet olduğu şeklinde yorumlanabilecek bu düşünceye karşın, Berkes'e göre yeniçeri ocağı, ulema ve şariatçıların değil, aşağı kademede Bektaşilerin, yukarıda ise siyasî çıkarıcıların elinde bir vasıtaydı (Berkes 2004: 78). Ancak tam tersine yeniçeriler de devlet yönetimine müdahalede bulunurken meşrulaştırma vasıtası olarak halk nazarında saygın bir yeri olan ulemanın desteğine ihtiyaç duymuştu (Gencer 2017: 169). Yani ulemanın İslâmî temsil gücü ile toplum nazarındaki itibarı hem mülkün temsilcisi olan

---

<sup>1</sup> Zembilli Ali Efendi, Yavuz Sultan Selim'in emirlerine uymayarak ipek satın alan 400 kişinin öldürülmesi kararına karşı gelmişti. Sultan'ın “ Saltanat işleri senin görevin değildir” uyarısına karşın Şeyhülislâm, “Bu ahirete yönelik işlerdendir. Müdahalede bulunmak beni görevimdir” karşılığını vermişti (Yakut 2014: 15).

<sup>2</sup> Cevdet Paşa'nın vezirlik rütbesi almadan önce İlmiye sınıfında kalmakta ısrar etmesinin sebebi de buydu Cevdet Paşa, 1-12/1991: 63.). İlber Ortaylı, Cevdet Paşa'nın ilmiye sınıfından vezirliğe geçişini Tanzimat dönemindeki reform hareketinin ilmiye sınıfını zayıflattığının bir örneği olarak değerlendirmektedir (Ortaylı 2008: 264).

devletin (*de-jure*) bekası hem de devlet içindeki askeri kanadın müdahaleleri (*de-facto*) arasında bir rol oynamıştı. Dolayısıyla yeniçeriliğin kaldırılması, ulemanın devlet kontrolüne geçmesini hızlandırdığı gibi devlet içinde kalmasını da sağlamıştı.

Ubicini, 1850 yılında kaleme aldığı eserinde ulema hakkında şöyle bir soru sormaktadır: “*Tanzimatın her hususta tatbik edildiği, adlî işler ve görevler ulemanın hem bir imtiyazı hem de bir tekeli olmaktan çıkarılıp diğer devlet hizmetleri içinde eritilerek hükümet tarafından maaşları karşılanan kurumlar haline getirildikleri zaman kaduların gördükleri davalardan almakta oldukları şu büyük kazançlar ne olacaktır?*” (Ubicini: 106-107). Ona göre ulemanın devlet düzenindeki mevcut pozisyonu, modernleşen devlet için bir problemdi. Tanzimat hareketinin adlî işleri ilmiye sınıfının tekelinden çıkarmak suretiyle onları maaşlı bir memur sınıfına dönüştürmesi, ulemanın gücünü kırarak ve böylece reformların kapısı aralanacaktı. Oysaki devletin medenileşememesinde kabahatli olan ulema -ki ona göre Tanzimat dönemindeki mücadele bütün reform teşebbüslerini üstlenen hükümet ile eskinin olduğu gibi kalmasını isteyen ulema arasında cereyan ediyordu- hareketin başına geçip reformlarda başat rol üstlenseydi kendi otoritesini daha rahat bir şekilde güvence altına almış olacaktı (Ubicini: 107,108). Bir başka benzer görüşe göre ise Osmanlı Batılılaşması boyunca ulema, bir zümre olarak muhalefette kalmıştı (Davison 2011: 680).<sup>3</sup> Dolayısıyla bu düşünceler Tanzimat hareketini, reformcular kanadı ile muhalefetteki ulema zümresi arasında cereyan eden bir süreç olarak değerlendirmektedir. Oysaki ulema, sınıf itibarıyla bir zümreyi ifade etmekte kullanılmakla birlikte muşahhaslaştırıldığı zaman muğlaklığı ve değişkenliği artan bir yapıya bürünmektedir. Şöyle ki bütün bir Tanzimat hareketi boyunca yeniliklerin içerisinde yer alan Cevdet Paşa, ilmiye sınıfından gelmekteydi. Yine Mustafa Reşid Paşa ile Ali ve Fuad Paşa dönemlerindeki Şeyhülislâmlardan Arif Hikmet Beyefendi ile halefi Meşrepzâde Arif Efendi,<sup>4</sup> ulemayı temsilen yapılan tüm düzenlemelere destek vermiştir. Daha eski

---

<sup>3</sup> Davison’a göre ulemadan birinin batılı dil bilmemesi onun cahilliğine delaletti. Bkz. aynı yer. Müellif aynı görüşü kapsamlı bir eserinde de yansıtmıştır (Davison 2005: 23, 26, 45, 70 vd.).

<sup>4</sup> Erdem sahibi, bilgin bir idareci ve Bâbîâli tarafından çok beğenilen bir zat olarak tanınan Meşrepzâde Arif Efendi, sınıfının gereği üstlendiği görevlerin dışında Anadolu teftişi ve Meclis-i Vâlâ üyeliği (1846)

dönemlere gidildiğinde modernleşmenin önemli merhalelerinden birini teşkil eden matbaanın kuruluş sürecinde, yaygın bir kanaate göre, ulema muhalefette kalmış ve bağınaz bir duruş sergilemiştir. İddiaya göre kitap basmanın şeriatı aykırı olduğu gerekçe gösterilmişti. Fakat bu iddia, herhangi bir somut dayanak noktasından hareket edememiştir. Bilakis döneminin Şeyhülislâm'ı Abdullah Efendi, gerek duyulan fetvayı hemen vererek matbaanın kuruluş sürecini desteklemiştir (Berkes 2004: 57). Ayrıca son yüzyıl içerisinde yapılan bütün reformlarda yahut oluşturulan bütün reform meclislerinde ulema az ya da çok temsil edilmiştir.<sup>5</sup> Hatta bir görüşe göre ulema, yenilik projesini hazırlayan ve bu projeyi meşrulaştıran bir görüntü arzemiştir (Şeker 2015: 89). Bununla birlikte ilmiye, 19. yüzyılın başlarında kalemiye ve seyfiye sınıflarıyla genel olarak uyumlu bir görüntü arzemişti. Bunda Sultan III. Selim'in ıslahat programının kuşatıcı olmasının payı vardı. Ayrıca ilmiye ricâlinin gündemini meşgul eden hususlardan biri de devletin aksayan yönlerini tespit etmektir. Nitekim III. Selim'e sunulup değerlendirilmeye alınan meşhur 18 ıslahat layıhasından 5'i ulema tarafından yazılmıştı. Layihalar arasında en önemlisi yine ulemadan Kazasker Abdullah Molla'ya aitti (Berkes 2004: 92).<sup>6</sup> Fakat zamanla bu sınıfın yadsınamayacak derecede güç ve itibar kaybettiği, bilinen bir gerçektir. Özellikle bu yüzyılda toplumun ve devletin düşünce dinamiklerini eline almayı başaran yeni bir aydın tipinin oluşması, ulemanın itibar kaybını hızlandırmıştır. Zirâ bu yüzyılda ortaya çıkan *münevver* kavramı, entelektüel manada bu yüzyıla kadarki ulema kavramının yerine ikame edilen bir kavram haline dönüşmüştür. Bunun belli başlı saikleri vardır. Ulema arasında zâdegânlık veya beşik ulemalığı bu sınıfın güç kaybetmesinin kronik nedenlerinden biridir. Ayrıca modernleşme ile beraber aydın olma şartları arasında Batı dillerinden en az birini bilmek gerekmektedir. Ancak ulema, genel anlamda bu nitelikten yoksun

---

gibi Tanzimat görevlerinde de bulunmuştur. Sırasıyla Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevlerinin ardından 24 Mart 1854'te Şeyhülislâm olmuştur. Bu makamda 27 Aralık 1858 tarihinde vefatına kadar kalmıştır. Arif Efendi'nin hazırladığı Dede Cöngi'nin siyasetnamesinde, kendi tercüme-i *hâli* de yer almıştır. Yukarıdaki bilgiler bu eserden derlenmiştir (*Siyâset-i Şer'îyye Tercümesi* 1275: 2-6), (İpşirli 1991: 365; Şeref 1985: 243-244)

<sup>5</sup> Ahmet Cihan, *İlmiye Sınıfı* adlı eserinin neredeyse tamamında ulemanın Osmanlı devlet kademelerindeki temsil gücünü sayısal veriler ile ortaya koymuştur (Cihan, 2004)

<sup>6</sup> Niyazi Berkes'e göre Abdullah Molla'nın, ulemadan olduğu halde, askerlik konuları hakkındaki bilgisi şaşırtıcı derecede moderndir (Berkes 2004: 96).

olunca değişen aydın zümre tanımlamasında yerini alamamıştır ki aydından kastedilen zümre bürokraside yetişenler ve Yeni Osmanlılar’dı.<sup>7</sup> Nitekim Ahmed Cevdet Paşa, ulemanın hoş karşılamadığından ötürü Fransızca’yı gizli gizli öğrendiğini belirtmektedir (Cevdet Paşa 40/1991: 21). Ulemanın itibarlı pozisyonunu kaybetmesi ve Yeni Osmanlılar’ın Osmanlı aydınını temsil etmesi, İslâmî muhalefetin de ilkinden ikincisine geçmesine neden olmuştu (Gencer 2017: 193, 208).<sup>8</sup> Bunun yanı sıra devletin genel anlamda yönetici zümresi ve aydını için görüşü açıktı. Aydın, devlet içinde kalmalıydı ve gerektiğinde yeni görevler almak suretiyle mevcut düzenin devamlılığını sağlamalıydı. Entelektüel çizgiden sapan, batılılaşmanın ürettiği aydın tipine uymayan (veya dışarda bırakılan) ve devletin yönetim çemberinin içinde tutularak özgünlüğü eritilen Şeyhülislâm şahsındaki ulema zümresi, kaybettiği itibarını bir daha geri alamamıştı. Bunda ulemanın aydın ile Batı arasındaki organik ilişkiden tedirgin olup, toplum nazarındaki yerleşmiş itibarını koruma güdüsünün de etkili olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi modernleşme Osmanlı toplumunda tavandan tabana bir eğilim gösterdiğinden reformist zümre halk nazarında *gâvur* yaftasına maruz kalabiliyordu.<sup>9</sup> Özellikle reformlar yüzyılı olan 19. yüzyıl modernleşmesi incelenirken çift kutuplu bir şekilde reformcular ve gericiler olarak kodlanan zümreler, kendi dönemi içinde batıcılar ve muhafazakârlar şeklinde algılanıyordu. Bu ikilik arasında şeriatın temsilcisi olarak

---

<sup>7</sup> Şerif Mardin bu görüştedir (Mardin 1985: 46-54). Niyazi Berkes konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “...eskinin ulemâ ocağının yerini almak üzere olan “aydın” tipi, daha sonra değişecek olan modern *intelligentsianın* öncüleri olarak doğmak üzeredir.” (Berkes 2004: 101); İsmet Özel, bu tartışmaya şu düşüncelerle katılır: “...Batı’da aydınların ilk ceddî rahip ise Türkiye’de müftü ve müderris olması gerek. Böyle bir varsayımı kabule değer gördüğümüz durumda farklar hemen belirginleşiyor... Rahip siyasi otoriteden bağımsız ve sosyal hayat üzerinde etkili, söz sahibi kiliseye mensuptu; dolayısıyla devletle yarışmayı, halkın devletle olan ilişkilerine yön vermeyi mümkün kılan bir konuma sahipti. Müftü ve müderris ise Fatih devrinden bu yana birçok şair ve ediple birlikte *Ulemâ-yı Rüşum* içindeydi, yani Türk aydınının ceddî devletten para alan, devletin beslediği bir tabakadan başka bir şey değildi.” (Özel 1985: 61) İlber Ortaylı ise ulemayı Tanzimat’ın yönetici ve yürütücü kadrosu içerisinde değerlendirmeyip *Tanzimat adamı* dediği tipte ulemaya yer vermemektedir (Ortaylı 2008, 261 vd.). Mehmet Kaplan’a göre Tanzimat’tan önce medreseden yetişen ulema ile tekkeden yetişen veli olmak üzere iki aydın tipi vardı. Ancak Tanzimat’tan sonra bu iki zümre aydın tipinin dışında kalmıştı (Kaplan 1994: 114).

<sup>8</sup> Bedri Gencer, *aydının* temsil zümresinin el değişmesini daha sistematik bir şekilde kavramlar üzerinden değerlendirir: “Modernleşen dünyada Osmanlı Devleti, grupsal olarak ulemânın düşüşüne üdebânın yükselişine zemin hazırlayan geri çevrilemez bir değişim sürecine girmişti; iktidar, artık entelektüel olarak *üdebâ* denen eski *kalemiye*, yeni *mülkiyenindi*.” (Gencer 2017: 227). Müellif burada Yeni Osmanlılar’ı *üdebâ* kavramıyla tanımlamaktadır.

<sup>9</sup> Berkes’in şu ifadeleri dikkat çekicidir. “...Din alanından çağdaşlaşma akımına katılanlar ancak ondan koptukla bunu yapabilmişlerdir.” (Berkes 2004: 204).

Şeyhülislâmlık makamı, konumunun belirlenmesinde zorlanılan bir sürece girmiş oluyordu. Özellikle Tanzimat Fermanı’ndan sonra gittikçe güçlenen bürokrasi karşısında ilmiye sınıfı iyice gözden düşmüştü ki devleti içine düştüğü durumdan kanun yapmak suretiyle kurtarmaya çalışan siyasi erk, bu görevi de ulema yerine bürokratlara vermişti (İnalçık 2011: 104).

### **Kırılmalar**

Devletin modernleşme çabalarını şeriat ölçüsüne vurmak<sup>10</sup> bu çalışmanın nihai amacı veya hedefi değildir. Burada üzerinde durulan başlıca unsur Padişah’a manevi otorite kazandıran Halifelik unvanı dışında fetva yetkisini elinde bulunduran ve görünürde en yüksek mertebede ve ulemanın başında bulunan Şeyhülislâm nezdinde ilmiye sınıfı ile devlet arasındaki kırılmaları tespit etmeye çalışmaktır. Bunu da Şeyhülislâm ve bazı ilmiye ricâlinin devlet ile temas ettiği anlardaki davranışsal kırılmalar ile idari yani yönetsel manada kırılmalar olarak iki şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

### **Davranışsal Kırılmalar**

Davranışsal kırılmalar olarak tanımladığımız bu kısımda 17. yüzyıldan birkaç örnek vermeyi uygun görmekteyiz. Zira bu yüzyıldaki siyasi erk ile ulema arasındaki temas anları ilginç durumların ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir. 17. yüzyılın tanınmış Şeyhülislâmları Karaçelebizâde Abdülaziz ve Behâyî Efendiler saraya nüfuz edebilecek kadar siyasi erk kazanmışlardı. Sultan İbrahim, kendisini tahttan indirenleri hainlikle suçlayarak “bu nasıl iştir, ben Pâdişah değil miyim” diye itiraz edince, ulemadan Abdülaziz Efendi, kendisine mukabelede bulunarak şer’i esasları çiğneyip eğlenceye daldığı için hal edildiğini söylemişti. Bununla birlikte Abdülaziz Efendi IV. Mehmed’in

---

<sup>10</sup> Osmanlı modernleşmesinde ortaya çıkan bir düşünceye göre devletin kurtuluşu aynı zamanda dinin de kurtuluşu demek olduğundan dine aykırı yönleri dahi olsa devleti kurtarmaya yönelik atılan adımlar meşrudurlar. Bahsedilen konu ile ilgili bkz. (Kara, 2016: 33-34 vd).



tahta çıkmasıyla önce Rumeli Kazaskeri, ardından da Şeyhülislâm olmuştu (İnalcık 2014: 113-114). Görüldüğü gibi saraydaki siyasi mücadelelere bir şekilde iştirak eden ulema, bu kaotik ortamdan istifade edip doğru siyasi tercihler sayesinde Şeyhülislâmlık makamına kadar ulaşmayı başarabilmekteydi. Dolayısıyla devletin klasik yönetim anlayışının zafiyet gösterdiği dönemlerde çatışma ortamının tarafgirleri arasında ulema ve bu zümreyi en üst derecede temsil eden Şeyhülislâm da yerini almıştı. Behâî Efendi, dönemi içerisinde belki de en marjinal eylemlere imza atmıştı. Yasa dışı yollarla İzmir Limanı’nda buğday ticareti yapılmasını önlemek amacıyla İngiliz Elçisi’ni, teamüllere aykırı olarak huzuruna çağırarak, sorumlu tuttuğu konsolosun azledilmesini talep etmiş, ret cevabı alınca önce elçiyi yumruklayıp ardından da hapse attirmişti. Yeniçeri ağalarının elçiyi hapisten çıkarma gayreti içerisinde girmelerine karşı da “*Onların umûr-i dînde müdâhaleleri nedir, niçün hadlerini bilmezler... şimdiden sonra bu şehirde icra-yi şer’ nice mümkündür*” şeklinde tepki vermişti (İnalcık 2014: 114-115). Şeyhülislâm, gösterdiği gerekçe ile şer’i esaslardan taviz vermediğini göstermiş olsa da devletin siyasî erkine doğrudan müdahalede bulunarak Sadrazam’ın ve Padişah’ın görev alanını işgal etmişti. Ayrıca peş peşe Şeyhülislâmlık yapan Abdülaziz ve Mehmed Behâî Efendilerin yukarıdaki faaliyetlerinin dışında tahtın el değişmesindeki etkileri, saraydaki nüfuzlarının boyutlarını ortaya koymaktadır (İnalcık 2014: 116).

Bu yüzyılın en önemli devlet adamlarından Köprülü Mehmed Paşa’nın ölümünden sonra ise Şeyhülislâm Mehmed Efendi, Padişah’ın huzurundayken Paşa’nın ölümünün iyi olduğunu, zira haksız yere çok kan döktüğünü söyleyince Köprülü’nün oğlu Fazıl Ahmed Paşa, “*Her kimi katletti ise cümle senin fetvanla katletmiştir*” diye cevap vermiş, bunun üzerine Şeyhülislâm, “*Şerrinden korkardım, onun için fetva verdim*” diyerek kendini savunmuş, Fazıl Ahmed Paşa ise bu cevap karşısında “*Allah’tan korkmayıp mahlûktan korkmak ilm u diyanete lâıyk mıdır?*” sözleriyle tartışmayı noktalamıştı. Burada Şeyhülislâm’ın siyasî erk karşısındaki vaziyeti gayet açık bir şekilde ortadadır. Bununla birlikte klasik çağda Şeyhülislâmların nüfuz edebilmek için çeşitli yollara tevessül ettiği görülmektedir. Örneğin II. Mustafa’nın

meşhur Şeyhülislâmı olan Feyzullah Efendi'nin yakınlarını yüksek dereceli müderrislikler ile kadılık görevlerine getirdiği bilinmektedir. Ayrıca Osmanlı tarihinde istisnaî bir durum olarak mahdumu Fethullah Efendi'nin Şeyhülislâm payesi almasını da Padişah nezdindeki nüfuzundan istifade yoluyla sağlamıştı ki bu nüfuz sayesinde devlet işlerine karışması kendi sonunu hazırlayıcı bir sebep teşkil etmişti (Uzunçarşılı 1988: 225). Bu yüzden yine istisnaî bir durum olarak Feyzullah Efendi'nin edindiği servetin büyük bir kısmı müsâdere edilmişti (Faroqhi 2016: 682). Feyzullah Efendi'nin bu girişimleri Şeyhülislâmlık makamının devlet düzenindeki ruhanî yerini sarsıcı adımlar olmuştu.

Şeyhülislâm nezdinde ilmiye sınıfının siyasî manada en etkin olduğu dönemin Meşveret Meclisleri dönemlerinde, özellikle I. Abdülhamid, III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde olduğu görülmektedir (Cihan 2004: 17). Dönemden döneme farklılıklar arz etmekle birlikte meşveret meclislerinde ilmiye mensuplarının ve Şeyhülislâm'ın ne derece etkili olduklarına dair bazı tespitler yapmak mümkündür. Herkesin fikrini açıkça ve çekinmeden ifade edebileceği düsturuyla hareket edilen bu meclislerde, ilmiye sınıfının siyasî ve askerî konulardan uzak durmaya çalıştığı dönemler olmuştur. Örneğin 18 Aralık 1783 tarihinde Kırım'ın Çarlık Rusya tarafından ilhakını konu alan geniş katılımlı bir meclis toplanmıştı. Hâzırûna *Kırım'ın ilhaki onaylanacak mı yoksa Çarlık Rusya'ya savaş mı açılacak?* diye bir soru yöneltilmiş ve net cevaplar verilmesi beklenmişti. Eski İstanbul Kadısı Müftüzade Ahmed Efendi, Sadrazam'ın dahi tepkisini çeken bir cevap vermişti: *“Bizler emirülmüminin olan padişahımızın rey ve emrine zahiren ve batınen muti ve munkadız. Bu madde niçin böyle oldu, diye bizlerden tariz vukuu mümkün değildir”* şeklinde bir girizgâh yapan eski Kadı, akabinde Sadrazam'a dönüp *“Siz Padişahımızın vekili mutlakısınız, bu babda re'y-i padişahi ne ise buyurun, biz de onu tasdik ederiz”* diyerek sözünü tamamlamıştı (Cihan 2004: 68). Ahmed Efendi'nin siyasi erke tabiiyeti, Sadrazam tarafından şiddetle reddedildiyse de zamanla bu dönüşümün gerçekleştiği görülecektir. Diğer taraftan ilmiye mensuplarının Meşveret Meclisleri'nde dahi tam bir güven verilmediği sürece fikir beyan etmeye pek yanaşmadıkları anlaşılmaktadır (Cihan 2004: 73-76).

19. yüzyılda siyasi erk ile dini otoritenin temas ettiği bir başka Kırım meselesi daha gündeme gelmişti. Kırım Harbi henüz patlak vermeden, durum tespiti yapmak ve olası bir savaşı değerlendirmek üzere toplanan mecliste savaş taraftarları ile karşıtları arasında kalan Şeyhülislâm Arif Hikmet Beyefendi ikircikli bir tavır takınmış ve onun bu tutumu Reşid Paşa’yı gücendirmişti (Cevdet Paşa 40/1991: 65). Kırım Harbi’nin gündemde olduğu bu hassas dönemde softalardan bazılarının eylem yapmalarına -ki Cevdet Paşa’ya göre softaları ayaklandıran Reşid Paşa’nın muhalifi Damat Mehmet Ali Paşa idi- Arif Hikmet Beyefendi’nin kayıtsız kalması da eklenince kendisinin makamda kalması iyice zora girmişti (Cevdet Paşa 40/1991: 66). Paşa’dan yana davranmaması, siyasî çekişmelerden zaten bunalan Şeyhülislâm’ın görevini bırakması ile sonuçlanmıştı.

Arif Hikmet Beyefendi’nin istifa sürecini burada örnek olarak göstermek meseleyi açıklayıcı bir yol olacaktır. Aydın’a göre onun münzevi bir hayat yaşamasının nedeni *kendi ilkeleri ile Sadrazam Reşid Paşa’nın istekleri arasında sıkışıp kalmasından* (Aydın 2013: 10) kaynaklanmıştı. İstifayla da yetinmeyen sabık Şeyhülislâm,<sup>11</sup> kendi yolundan gidenlere son derece düşündürücü öğeler içeren bir de öğüt bırakmıştı. “*Olur olmaz işe karışma deyu / nush u pend eylemişdi eslâfım / câh-ı fetva karıştırıp cebren / şûrişe düşdü cümle evsâfım / mümkün ise sülûk-i râh-ı halâs / girmesin bu tarika ahlâfım* (Aydın 2013: 11; Kemikli, 2011: 34).<sup>12</sup> Ayrıca söz konusu meclis oturumu, Sadrazam Reşid Paşa’yı koltuğundan etmekle birlikte mecliste Paşa’dan yana tavır koyan ve savaşı destekleyen Meşrepzâde Arif Efendiye de Şeyhülislâmlık yolunu açmıştı (Cevdet Paşa 40/1991: 66-67). Arif Hikmet Beyefendi, 19. yüzyıl yenileşme kurumlarının birçoğunda yer almasına rağmen Şeyhülislâmlığı döneminde dahi siyasî entrikalardan bunalmış ve *gûşe-i tayyibe* olarak adlandırdığı Medine’de inzivaya çekilmeyi bir

---

<sup>11</sup> Ziya Paşa’ya göre Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa’dan sonra vali olan oğlu İsmail Paşa’nın valiliğin babadan oğula veraset şekliyle geçmesini talep etmesi üzerine Reşid Paşa ile düştüğü fikir ayrılığından ötürü Arif Hikmet Bey istifa etmiştir (Kemikli 2011: 32).

<sup>12</sup> Devlet ricâlî arasındaki siyasî rekabet Tanzimat’ın her sürecine bilfiil dâhil olmuş ve aktif rol üstlenmiş olan Cevdet Paşa’yı dahi mustarip etmiştir. Paşa, rahatsızlığını şu beyitle dile getirmiştir. *Yârın vefâsı yok dil-i agyâr kîne-cû / Cevdet azîmet etmeli uzlet diyarına.* (Cevdet Paşa,40/1991: 62).

kurtuluş yolu olarak görmüştü (Kemikli 2011: 18).<sup>13</sup> 1858 yılında vefatına kadar Şeyhülislâmlık yapan Meşrepzâde, selefi Arif Hikmet Beyefendi'nin öğüdünün ironik bir şekilde muhatabı olmuştur. Şeyhülislâmlığı döneminden aktarılan bir anekdot yukarıdaki şiirin adeta bir tezahürüydü. Meclis-i Vükelâ'da görüşülen bir konu hakkında üyelere birinin Arif Efendi'nin onayını alma gereğini dile getirmesi karşısında Meşrepzâde; “*efendim her şeyi bize sormayınız, sormadan yaptığınız şeylere karışıyor muyuz, bizim bir ölçümüz vardır, sorulan şeyleri o ölçüye vururuz, uyarıya ne âlâ, ya uymazsa...*” (Abdurrahman Şeref 1985: 244) şeklinde cevap vermişti. Bu sözler, Arif Hikmet Beyefendi'nin şiirinin ilk mısraındaki seleflerin *olur olmaz işe karışma* nasihatinin Meşrepzâde tarafından tatbikinden başka bir şey değildi. Seleflerinin düştüğü bu durum, devletin son döneminde Şeyhülislâmlık makamının itibarını tamamen yitirmesi ile sonuçlanmıştı ki İttihat Terakki, istenilen fetvayı vermeyen Şeyhülislâm Mehmed Cemaleddin Efendi'yi sürgüne gönderecek kadar (Sakaoğlu 1985: 270) ileri gidebilecekti.

Meşrepzâde döneminde Şeyhülislâmlık makamının önceki dönemlere nispeten daha politize edildiği müşahede edilmektedir.<sup>14</sup> Zira Kırım Harbi gibi nazik bir dönemde Fransa Elçisi'nin Meşrepzâde'nin yalısında kendisi ile görüşmesi (Cevdet Paşa 1-12/1991: 53-54) bu makam için teamüllere aykırı bir durumdu. Kırım Harbi esnasında Arabistan bölgesinde meydana gelen isyan ve bu isyana karşı Meşrepzâde'nin takındığı tavır dikkate değer bir olaydır. Mekke Emiri Abdülmuttalib Efendi'nin İngiltere ve Fransa gibi Hristiyan devletlerle Osmanlı Devleti'nin ittifak kurmasını gerekçe göstererek isyan etmesiyle gelişen olaylar üzerine, özellikle Osmanlı Devleti'nin Kırım Harbi'nde gayrimüslim devletlerden yardım almasının Mekke Emiri tarafından propaganda aracı olarak kullanılması karşısında Şeyhülislâm Arif Efendi

---

<sup>13</sup> Arif Hikmet Beyefendi'nin ilk idari görevi 1829 yılında Rumeli'de nüfus tahrir memurluğu yapmak olmuştur. Meclis-i Vâlâ üyeliği, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî, Meclis-i Muvakkat, Meclis-i Maârif, Encümen-i Dâniş üyelikleri diğer görevlerinden bazılarıdır (Kemikli 2011: 21, 27).

<sup>14</sup> Bedri Gencer'e göre Arif Efendi, Tanzimat döneminin *liberal* şeyhülislâmi idi (Gencer 2017: 225). Buna mukabil Arif Efendi'nin siyasete yüklediği mana, onun bir ilmiyeli olarak siyaset içinde bulunmasını tarif eder niteliktedir. Zira Arif Efendi'ye göre siyaset insanların dünya ve ahiretini kurtarmaya sevk eden bir araçtır (*Siyâset-i Şer'iyeye Tercümesi* h.1275: 4).

Mekke Kadısı ve ulemasına, onları teskin ve ikna amacıyla, bir mektup göndermişti.<sup>15</sup> Kırım Harbi’nde bir Hristiyan devlete (Çarlık Rusya) karşı diğer Hristiyan devletlerle ittifak yapılması Şeyhülislâm’ın mektupta açıkladığı hususların başında gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’deki “*Ey iman edenler, kendinizden başkasını dost ve sırdaş etmeyiniz. Onlar size zarar vermekte kusur etmezler*” ayeti ile Hz. Peygamber’in “*Biz bir müşrikten yardım istemeyiz*” hadisini değerlendiren Şeyhülislâm, Osmanlı Devleti’nin bu düsturdan dışarı çıkmadığını, ancak yardıma ihtiyaç olduğu ve uygun şartlar olduğu takdirde yardım almanın da caiz olduğunu savunmuştu. Meşrepzâde, Osmanlı Devleti’nin Kırım Harbi’nde bu devletlerden yardım almasını Hz. Peygamber’in iki Yahudi kabilesi olan Beni Kureyza’ya karşı Beni Kaynaka kabilesinden ve Huneyn Savaşı’nda bir müşrik olan Safvan bin Ümeyye’den yardım almasını emsal göstererek meşrulaştırmaya çalışmıştı. Sultan Abdülmecid’in Fransa ve İngiltere’nin yardım teklifini kabul etmeden önce ulema ve fakihlerin onayını aldığını da özellikle vurgulamıştı. Ayrıca savaşın sonunda ilan edilen Islahat Fermanı’nı hazırlayan komisyonda Arif Efendi de vardı. Gayrimüslimlere verilen haklar konusunda ciddi tartışmalara yol açan böyle bir metnin hazırlanmasında ilmiye sınıfının en üst derecedeki temsilcisinin yer alması, kurumun politize edilmesi ile birlikte yeni düzende yerini aldığına bir delil olarak gösterilebilir. Devletin önemli kararları alırken ilmiye sınıfını da dâhil etmesinin bir meşrulaştırma yolu olduğuna daha önce değinilmişti. Bununla birlikte bu fermanın hazırlanmasında Şeyhülislâm’ın bulunması halkın ve birtakım devlet ricâlinin dahi tepkisiyle karşılaşmıştı ki en başta Reşid Paşa fermana gayrimüslimlere verilen hakları eleştirmişti. Eleştiri noktalarından birisi gayrimüslimlerin yüksek görevlere gelmesinin önünün açılmasıydı. Meşrepzâde’ye göre bu fermanın hazırlanmasında Fransa ve İngiliz donanmalarının İstanbul’da demirlemiş olmalarının önemli derecede etkisi vardı. Ayrıca fermanın içeriği görüşülürken Gayrimüslimlerin devlet kademelerinde üst mevkilere getirilmesi hakkında meclisten açıklama isteyen Arif Efendi, tatmin edici bir cevap alamamıştı. Olaylara müşahitlik yapan Ahmed Vefik Paşa’ya göre Şeyhülislâm bu tavrını devam ettirdiği takdirde

---

<sup>15</sup> Bu mektubu Cevdet Paşa Tezâkir adlı eserinde neşretmiştir (Cevdet Paşa 1-12/1991: 133-138).

azledilme ile cezalandırılabilirdi (Cevdet Paşa 1-12/1991: 73). Nitekim siyasi konjonktüre boyun eğen Şeyhülislâm'ın ferman hakkındaki çekinceleri ve itirazı sonuçsuz bir girişim olmaktan öteye geçememişti. Şeyhülislâm'ın bu iki olaydaki yaklaşımını dini yönden, ittifak kararını da siyasi yönden irdelemek maksadını taşımamaktayız. Fakat burada konu edilen Şeyhülislâm'ın düşünceleri ile bu bilgiler örtüştürüldüğünde farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Nitekim İngiltere ve Fransa gibi devletlerle ittifak kurmayı meşrulaştıran Şeyhülislâm, Gayrimüslimlere Islahat Fermanı'nda haklar verilirken mevcut konjonktürü yani Fransa ve İngiltere gemilerinin İstanbul'a demirlemiş olduklarını (ki bu devletlerin donanmalarını İstanbul'a göndermeleri onlarla yapılan ittifakın ürünüydü) gerekçe göstermişti.

Bir başka çarpıcı olaydan da burada bahsetmek gerekmektedir. İlimiyeden Sadık Efendi'nin camide mevcut yönetime karşı siyasi eleştiriler yapması dönemin Şeyhülislâmı Hasan Fehmi Efendi (1874-1876) tarafından uyarılmasına neden olmuştu. Şeyhülislâm'ın kendisine ve vükelaya dair eleştiriler yapmaması için haber gönderdiği Sadık Efendi eleştirilerine devam etmesi üzerine görevinden azledilerek hapsedilmişti. İlimiye sınıfından gelen itirazlar üzerine serbest kaldıktan sonra hapsedilmesinin müsebbibi olarak Şeyhülislâm'ı gösteren Sadık Efendi'ye Şeyhülislâm “*Şimdiki Şeyhülislâmlık resmidir. Benden bir şey sual ettikleri yok...*” (Yakut 2014: 101) cevabını vermişti.

Tanzimat döneminde ilmiye ricâlinin siyasî erk karşısında direnç gösterdiği dönemler de vakidir. Bunlardan birisi, Ticaret Kanunu hazırlanırken yaşanmıştı. Fransa örnek alınarak hazırlanan Ticaret Kanunu'nu görüşme aşamasında bu kanunun dinî yönden uygunluğu meselesi gündeme geldiği esnada Reşid Paşa, “Şeriatın bu konuda yapacak bir şeyi yoktur” cevabını vermişti. Meclis-i Vâlâ'da meydana gelen bu olayda hazır bulunan ulemanın tepkisi Reşid Paşa'yı Sadrazamlıktan etmeye kadar gitmişti. Ancak bir süre ertelenen kanun, ilerleyen yıllarda onaylanacaktı (Yakut 2014: 108). Mecelle hazırlanırken de benzer bir olay meydana gelmişti. Eski ilmiyeli Cevdet Paşa öncülüğünde oluşturulan komisyona karşı çıkan Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi, bu işin kendi makamına ait olduğunu iddia ederek, komisyon başkanlığından Cevdet Paşa

alınmış ve komisyon çalışmaları Şeyhülislâmlığa devredilmişti. Fakat burada hazırlanan kısımlar da uygun bulunmayarak yeniden eski vaziyete geri dönmüştür (Cevdet Paşa 40/1991: 96-97). Görüldüğü gibi dönemin gelişmeleri ve olayları esnasında Şeyhülislâm'ın öncülüğündeki ilmiye ricâli davranışsal olarak siyasi erke tabi olduğu sürece konumunu muhafaza edebilmiş, çatışmaların yaşanması ise genellikle bu sınıfın itibar kaybına neden olmuştur. İlimiye ricâlinin siyaset ve modernleşme karşısında takındığı tutum aşağıda görüleceği üzere birtakım yönetsel kırılmaların da zeminini hazırlamıştır.

### **Yönetsel Kırılmalar**

Dîvân-ı Hümâyûn döneminde bu kurulun üyesi olmayan Şeyhülislâm, modernleşme döneminde divanın yerini alan en üst düzey meclis olan Meclis-i Vükelâ'da yerini almıştı. Bir nevi bakanlar kurulu görevini ifa eden bu mecliste Şeyhülislâm da şeriatı temsilen bulunuyordu. Ayrıca 19. yüzyıldaki meclisleşme süreci devletin diğer idari mekanizmalarında olduğu gibi Şeyhülislâmlık ve bağlı birimlerinde de kendini göstermişti (Yurdakul 2017: 232). Bu meclisler Şeyhülislâmlığın birer alt birimleri olarak görev yapmış ve kurumun modernleşmesine katkı sağlamıştı. Şeyhülislâm'ın Meclis-i Vükelâ ve Meclis-i Âlî gibi yüksek dereceli Tanzimat meclislerine üye olması, bu makamın manevi gücünün dışında devlet içindeki yerini tayin eden gelişmelerden biridir. Meclislerin çalışma yapısına göre, gündeme alınan konu müzakere edilirken her üye eşit haklara sahip olduğundan verilen kararda da üyelerin oyları birbirine denkti. Çoğunluğun oyu ne yönde olursa karar ona göre şekilleniyordu. Dolayısıyla Şeyhülislâm, meclislerde bir oy hakkına sahip olan ve diğer üyeler ile eşit bir pozisyona sahipti. Böylece bir konu hakkındaki mecliste yapılan oylamada çoğunluğun sağlanması karşısında aksi yönde görüş bildirse dahi Şeyhülislâm'ın bu karara uyması zorunluluğu doğmaktaydı. Ayrıca dönemin reform meclisleri olan Meclis-i Vâlâ ve Meclis-i Tanzîmât gibi meclislerde ulema *müftî* seviyesinde temsil edilmişti. Bunun amacı ise yapılan düzenlemelerin şeriate uygunluğunun sağlanmasıydı. Meclis-i Vükelâ ile birlikte çalışan bu meclislerden çıkan

kararların Meclis-i Vükelâ'da görüşülmesi esnasında da Şeyhülislâm'ın bu meclise üye olması ulema arasında bir hiyerarşi ve sistem olduğunu göstermekteydi. Yani diğer meclislerdeki *müftî*nin en üst meclisteki hiyerarşik temsilcisi Şeyhülislâm'dı.

Sultan Abdülmecid, Tanzimat Fermanı'nda öngörülen düzenlemelere dair tavrını net bir şekilde ortaya koymuştu. Fermanın gereklerini yerine getireceğine yemin eden Padişah, aynı yemini vükelâ ile birlikte ulemanın da vereceğini taahhüt etmişti.<sup>16</sup> Bu, ulemanın Tanzimat hareketi karşısındaki tavrında bağlayıcı bir unsur olarak atılan en önemli adımdı.

19. yüzyılın siyasî düzeni içerisinde kalemiyenin en yüksek mercii olan Sadrazamlık makamını işgal edenler için ilmiye ricâlinin kudreti bir tehdit olarak algılanmaktaydı. Bu nedenle ulema arasında düzene daha çabuk adapte olan yeni bir tip ortaya çıktı (Cihan 2004: 271). Mesela devleti Batılı tarzda modernize etmeye çalışan II. Mahmud, yaptığı yeniliklerde döneminin Şeyhülislâmlarından büyük bir destek görmüştü (Bozkurt 2010: 46). Diğer taraftan şer'i esasların ihlalinin önlemekle mükellef olan ilmiye ricâli Tanzimat döneminde, paradoksal bir şekilde, Padişah ve devlet adamları tarafından şer'i esaslara ve kanunlara uymaları için fermanlar, emirnameler ve ihtarlar çıkarılarak takdir edilmişti (Cihan 2004: 271-272). Bununla birlikte teşrifatta Padişah resmi törenlerde sadece Şeyhülislâm karşısında ayağa kalkıp hatta diğer devlet görevlileri gibi el-etek öpmek yerine Padişah'ın yakasını ve omuzlarını öper iken, 1836 yılında yapılan teşrifattaki düzenlemeler ile Sadrazam ve Serasker ile aynı düzeye getirilmişti (Yakut 2014: 15). Bu durum ilginç bir şekilde sınıfın itibarını silikleştirmekle beraber siyasi erkin Osmanlı bürolarından yetişen yeni bir grup tarafından daha rahat kullanılmasını sağladı.

---

<sup>16</sup> “... iş bu kavânî-i şer'îyye mücerred din ve devlet ve milleti ihyâ için vaz' olunacak olduğundan cânib-i hümayûnumuzdan hilâfına hareket vuku' bulmayacağına ahd ü misak olunup hırka-i şerîfe odasında cemi' ulemâ ve vükelâ dâhil tahlif olunacağından ânâ göre ulemâ ve vüzeradan ve'l-hâsıl her kim olur ise olsun kavânî-i şer'îyyeye muhâlif hareket eden-lerin kabahat-i sâbitelerine göre tedibât-ı lâyıklarının hiç rütbe ve hâtur ve gönüle bakılmayarak icrâsı zımnında mahsusen cezâ kanûn-nâmesi dahî tanzim etdirilsin...” Çeviri metin için bkz. (Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, 2006: 15). Metinde değişim süreci için kullanılan ve sadık kalınması için cezai yaptırımdan bahsedilerek üzerine yemin ettirilen kavram *kavânî-i şer'îyye* yani dini kanunlar idi. Ancak bu ifade ile kastedilen modernleşmeydi. Nitekim klasik dönemde olduğu gibi Tanzimat döneminde de kanunlar, dini esaslardan ziyade örfe ve gereksinimlere göre hazırlanmıştı.



Osmanlı Devleti'nin klasik düzenindeki Dîvân-ı Hümâyûn'da yer almamakla birlikte özellikle ıslahatlar döneminde yaygınlaşan meşveret meclisinde Şeyhülislâmın bulunduğu ve Meclis-i Vükela'da da Şeyhülislâmın üye olduğundan bahsedilmişti. Bununla birlikte ilmiye sınıfının temsilcileri diğer merkezî meclislerde de yer almakla birlikte bakanlar kurulu pozisyonundaki Meclis-i Vükelâ'da ilmiye sınıfını yalnızca Şeyhülislâm temsil etmekteydi. Ayrıca bir belgeden anlaşıldığı kadarıyla Şeyhülislâm, Meclis-i Vâlâ'ya atanacak üyeler hakkında tavsiyede bulunabiliyordu. Fakat bu, sadece tavsiye niteliği taşıyordu. Nitekim buna dair çıkan bir iradede Şeyhülislâm'ın tavsiye ettiği kişilerden bir kısmının Meclis-i Vâlâ'ya üyeliği münasip bulunmamıştı (*BOA., İ.DH.*, nr: 5/197). İlmîye sınıfının merkezî meclislerde yer almasının, henüz yasama, yargı ve yürütme erklerinin ayrışmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Zamanla bu erkler ayrıştıkça ilmiye mensupları da daha çok yargı fonksiyonunu yürüten organlara kaydırılmıştır. Ancak merkezî yönetimde söz hakkı tanınan ulema, şer'î hususlarda varlığını hissettirmeye çalışmışsa da gerek devletin Batı kanunlarını resepsiyon yoluyla alma eğiliminde olması gerek de yabancı devlet temsilcilerinin siyasî baskısı sonucunda ulemanın etkinliği son derece sınırlı bir hal almıştı.

19. yüzyılda modern eğitim kurumlarının ihdas edilirken ulemanın konumu da yeni bir boyut kazanmıştı. Medresenin yanına alternatif bir eğitim kurumu olarak konulan mektep, seçkin ve aydın zümrenin öğrenim kurumu olarak tercih edilmiş, bunun sonucunda da ulema medreseye paralel olarak kan kaybetmeye ve silikleşmeye başlamıştı. Sanılanın aksine Lale Devri'nden III. Selim'e kadar yenileşme hareketinde aktör rolünde yer alan ulema, bu tarihlerden sonra daha dini sınırlar içerisine hapsolan/hapsedilen bir görüntü arz etmişti (Berkes 2004: 205). Ayrıca Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması devletin hızlı bir şekilde merkezîleşmesinin önünü açarken, Yeniçeri Ağası'nın eski konutu Şeyhülislâm'a devredilerek bu manevi otoritenin bürokrasinin bir uzvu olması yolunda ilk adım atılmış oldu (Lewis 2008: 136). Bâb-ı Meşihât adını alan bu yapı, Şeyhülislâm'ın çalışma ofisinin devlet tarafından tahsis edilmesiyle ortaya çıkmıştı. Böylece ilmiye ricâlinin en üstündeki kişi, adeta bir devlet memuru haline dönüşmüş oldu. Böylece Saray'ın (dolayısıyla Padişah'ın) merkezî

idarede monark yapısını tahdit, tahttaki varlığını da tehdit eden, yahut öyle görülen, ilmiye ve yeniçeri zümrelerinden birincisi pasivize, ikincisi ise ilga edilmiş oldu. Bundan sonraki süreçte Şeyhülislâm'ın fetvalarından siyasî mahiyeti en güçlü olan hal fetvası dahi eski bir uygulamanın devam ettirilmesinden başka bir mahiyet taşımayacaktı.

Meşrepzâde Arif Efendi'nin Şeyhülislâmlığı döneminde siyasî erk ve modernleşme ile son derece uyumlu bir yol takip edilmiş, onun döneminde (1854-1858) bütün yenilikler ve alınan kararlar onaylanmıştı (Abdurrahman Şeref 1985: 244). Nitekim vefatı dolayısıyla yerine gelen Mehmed Sadeddin Efendi'de bu uyum olmadığından, her kararı onaylamayıp itiraz ettiğinden dolayı Bâbîâlî'nin Arif Efendi'yi aradığı rivayet edilmektedir (Abdurrahman Şeref, 1985: 244). Bu dönemin en dikkat çekici reformlarından birisi kadılık kurumunda yapılmıştır. Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla 1855'te eğitime başlayan okulun gayesi mahkemelerdeki şer'i hâkim ihtiyacını karşılamaktı (Feyzioğlu 2010: 64-66). Meşrepzâde'nin talebi doğrultusunda Süleymaniye civarında Mekteb-i Edebiye'nin binasında faaliyete başlayan bu okul (Feyzioğlu 2010: 65), Osmanlı devlet teşkilatında çok önemli bir yeri olan kadılığın geleneksel eğitim sürecine yeni bir boyut kazandırmıştı. Bu adım, ilmiye sınıfında düalizmin başlamasına sebep olsa da mekteplilik mefhûmunun bu sınıfta da yer almasını sağlayan başlıca amil olmuştu. Bu yenilik, Meşrepzâde'nin Reşid Paşa ekolünün ilmiye sınıfındaki temsilcisi olduğunu göstermek açısından önemlidir. Öyle ki bu okulda eğitim alanlar Tanzimat'ın modern yargı anlayışına uygun olarak oluşturulan mahkemelerde ve kurumlarda görev alabileceklerdi. Meşrepzâde döneminin bir diğer özelliği ise ilmiye sınıfını diğer alanlardaki düzenlemelere göre dizayn etmekte ki Şeyhülislâmlığının başlarında çıkarılan iki nizamname de yukarıda bahsedilen okulun ardıl gelişmeleri niteliğindedir. Bunlar aynı tarihte çıkarılan *Tevcihât-ı Menâsıb-ı Kazâ Nizâmnâmesi* (Düstûr, h.1289: 315-320) ile *Nüvvâb Hakkında Nizâmnâme*'dir (Düstûr h.1289: 321-324). 1855 yılında hazırlanan *Tevcihât-ı Menâsıb-ı Kazâ Nizâmnâmesi*'ndeki esaslara uymayanların Tanzimat döneminde çıkarılan Ceza Kanunu'na göre yargılanması ve Eyalet Meclisleri'nin eyaletin naibinin

uygunsuzluklarını inceleme yetkisini haiz olması (Feyzioğlu 2010: 75) ilmiyenin yeni düzende yerini alma ve diğer devlet kurumlarının Tanzimat anlayışına entegre olmak gayretiydi. Nitekim bunu mecbur kılan gelişmeler yaşanmıştı ki 1849 yılında kurulan Eyalet Meclislerine yargı hakkının verilmesi ve şer’i mahkemelerin gördüğü davaların bir kısmının bu meclislerde görülmeye başlanması Şeyhülislâmlığa bağlı kurumların yapılarında da güncelleme yapılmasını zarurî hale getirmişti.

### **Değerlendirme**

Bilindiği üzere Reşid Paşa’nın oluşturduğu yeni aydın tipinden beklenen sadece Tanzimat hareketini özümsemesi değil, aynı zamanda Reşid Paşa’ya kayıtsız şartsız bağlılığıydı. Bu beklenti, reformların tek elden ve hızlıca gerçekleşmesi adına bir avantaj teşkil etmekle beraber teksesliliğin önünü açtığı için Osmanlı devlet geleneğindeki çoksesliliği de baltalıyordu. Reşid Paşa, Tanzimat’ın 1856 yılına kadarki sürecinde şüphesiz en etkin devlet adamı görünümündeydi. Paşa’nın tasavvur ettiği düşünceleri uygulamaya koymasına için seçtiği yollardan biri, kendi düşüncelerini temsil eden kişiler yetiştirmekti. Özellikle bürolarda yetiştirdikleri sayesinde istediği devlet yapısını tesis etmek ve devamını sağlamayı hedeflemişti. Ali ve Fuad Paşaların dışında ulemadan ve kalemlerden yetiştirdiği veya hamilik ettikleri ile Tanzimat hareketini sorunsuz bir şekilde yürütmeye çalışmıştır ki Şinasi bunlardan biriydi (Kaplan 1994: 113). Paşa’nın bu siyaseti, bürokraside yeni bir patron tipi olarak değerlendirilebilir. Burada anakronik bir hata yapmaktan kaçınarak bir analiz yapmak, Reşid Paşa’nın yeni tip devlet adamı yetiştirme tercihini daha açıklayıcı bir hale getirecektir. Köprülüler adıyla maruf devrin başlangıcında Köprülü Mehmed Paşa, devlet düzenini yeniden tesis etmeye çalışırken, tasavvur ettiği düzenlemeleri sorunsuz bir şekilde gerçekleştirmek için kendi düşüncelerini temsil eden yönetici zümre yetiştirmek yerine mevcut durumda kendi düşüncelerine yakın kişileri göreve getirme yolunu seçmişti. Bir nevi kendi kadrolaşmasını daha kısa bir zaman diliminde ve daha pratik bir şekilde oluşturmaya çalışmıştı. Örneğin Sadrazam olduktan sonra, döneminin kargaşa ortamında siyasallaşmış olan iş birliği yapabileceği Molla Mustafa’yı Şeyhülislâmlık makamına

getirtmişti (İnalçık 2015: 28).<sup>17</sup> Bu, aynı zamanda Köprülü'nün Sadaret makamında kalmasını sağlayan, yani Şeyhülislâm'ın kendisini azlettirme fetvasını önleyen bir hamle olarak da yorumlanmaya müsaittir.<sup>18</sup> Köprülü'nün yapmaya çalıştığı, Şeyhülislâm'ın elindeki fetva gücünü kullanarak siyasî faaliyetlerini önlemeye çalışmaktı. Bu düşünce Köprülüler devrinde kısmen başarıya ulaşmış olsa, uzun vadede Şeyhülislâm'ın saray üzerindeki manevi tesirinin siyasî boyutları devam etmişti. Mesela verdiği fetva ile Sultan III. Selim'in tahttan indirilmesinde rolü olan Şeyhülislâm, döneminin kargaşa ortamında Sadaret Vekili ile birlikte başkentte yönetimi elinde bulundurmayı başarmıştı (Lewis 2008: 100). Fakat Reşid Paşa, daha uzun vadede Tanzimatçı bir yönetici tipi oluşturmaya çalışmış, ileride yüksek göreve getireceği kişileri, Meclis-i Vâlâ gibi Tanzimat kurumlarında yetiştirerek onları tasavvur ettiği düzene adapte etmeye çalışmıştır. Diğer yüksek dereceli makamlara nispeten daha az el değiştiren Şeyhülislâmlık makamına oturabilmek için bazı ilmiye kademelerinden geçmek gerekirdi ki bunun son merhalesi Rumeli Kazaskerliği idi. Tanzimat hareketini başlatan Reşid Paşa döneminde bu teamülün biraz farklılaştığı görülmektedir. Zira 1839'dan sonraki ilk Şeyhülislâm ataması 1846 yılında gerçekleşmişti. Tanzimat Fermanı'nın ilanı arifesinde Rumeli Kazaskerliği'nde bulunan Arif Hikmet Beyefendi, 1839 yılından 1846 yılına kadarki sürede Meclis-i Vala üyeliği, Tanzimat Müfettişliği, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî üyeliği ve geçici Maarif Meclisi üyeliği görevlerini ifa etmişti. Böylece reformcu düşünce kendi aydın tipini oluştururken yönetici zümrenin Tanzimat hareketinde bizatihi yer almasını sağlıyordu. Arif Hikmet Beyefendi'nin 1840 yılında Tanzimat'ı tatbik ve teftiş için Rumeli'ye müfettiş olarak gönderilmesi - ki ilmiye sınıfından olmakla beraber aynı zamanda Meclis-i Vâlâ üyesiydi- böylesi bir gayretin ürünüydü. Sultan Abdülmecid, Mekkizâde Asım Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhülislâm olan Arif Hikmet Beyefendi'den böylesine nazik bir dönemde vükelâya önemli

---

<sup>17</sup> Köprülü Mehmed Paşa, Kaptan-ı Derya Seydi Ahmet Paşa'nın yandaşlarını alt etmek için Mustafa Efendi'ye bu grupun faaliyetlerinin şeriata uymadığına dair bir belge imzalatmış ve Şeyhülislâm ile karşılıklı yemin etmişlerdir (İnalçık 2015: 29).

<sup>18</sup> Zira bu dönemde Şeyhülislâm fetvaları, Yeniçeri Ocağı'nın da etkisiyle Padişah'ların tahttan indirilmesinde ve Sadrazamların azledilmesinde çok etkiliydi. Ancak Köprülü'nün azledilmesi yönündeki ocağın baskılarına karşı Şeyhülislâm Mustafa Efendi direnmiş ve azil fetvasını çıkarmamıştı (İnalçık 2015: 35).

derecede yardım etmesini bekliyordu (Yurdakul 2017: 236). Zira Arif Hikmet Beyefendi'nin yenileşme karşısında hiçbir şekilde engelleyici bir tavır takınmadığı bilinmektedir. Aynı şekilde halefi ve adaşı Meşrepzâde Arif Efendi de Tanzimat'ın gereklerini icra eden heyetlerde görev alan bir ilmiyelidir. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra reformların uygulanmasını denetlemek için Anadolu teftişi görevi ve 1846 yılındaki Meclis-i Vâlâ üyeliği bu cümledendir. Dolayısıyla bu zaman diliminde şöyle bir sonuç ortaya çıkmıştı ki devletin yönetim mekanizmasında ayrıcalıklı bir yeri olan ilmiye ricâli 19. yüzyılın ortalarına gelinceye kadar devletin dönüşümündeki safhalarda gelişen bürokrasinin bir uzvu şeklini almış, ricâl dışındaki ilmiye zümresi ise modernleşme ile birlikte yeni bir sınıf olarak ortaya çıkan aydın tipinin dışına itilmiştir.

## KAYNAKÇA

### Arşiv Belgeleri ve Resmi Zabıtlar

*Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrâdeler (İ), Dâhiliye (DH)*, nr: 5/197.

*Düstûr* (h. 1289). I.Tertib, Cilt I, İstanbul.

### Kitaplar-Araştırma Eserleri

Abdurrahman Şeref (1985). *Tarih Musahabeleri*, sad. Enver Koray, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

AYDIN, Mahir (2013). *Ahmet Arif Hikmet Beyefendi Bir Tanzimat Devri Şeyhülislâmı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

BERKES, Niyazi (2004). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 7. Baskı, haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BOZKURT, Gülnihâl (2010). *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Cevdet Paşa (1991). *Tezâkir 1-12*, haz. Cavid Baysun, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Cevdet Paşa (1991). *Tezâkir 40*, haz. Cavid Baysun, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

CİHAN, Ahmet (2004). *Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı*, İstanbul: Birey Yayınları.

ÇAĞMAN, Ergin (2010). *III. Selim’e Sunulan Islahat Lâyhaları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

FEYZİOĞLU, Hamiyet Sezer (2010). *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

GENCER, Bedri (2017). *İslâm’da Modernleşme (1839-1939)*, 4. Baskı, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

H. DAVİSON, Roderic (2005). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform (1856-1876)*, 2. Baskı, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Yayınları.

İNALCIK, Halil (2014). *Devlet-i ‘Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar II*, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

İNALCIK, Halil (2015). *Devlet-i ‘Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar III*, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

KARA, İsmail (2016). *Din ile Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 5. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KEMİKLİ, Bilal (2011). *Şâir Şeyhülislâm Ârif Hikmet Beyefendi Hayâtı-Eserleri-Şiirleri*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

KÖKSAL, Asım Cüneyd (2006). *Fıkıh ve Siyaset*, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları.

LEWİS, Bernard (2008). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, .çev. Boğaç Babür Turna, Ankara: Arkadaş Yayınları.

MUMCU, Ahmet (1986). *Divan-ı Hümayun*, 2. Baskı, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

ORTAYLI, İlber (2008). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 26. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.

*Siyâset-i Şer'iyeye Tercümesi* (h.1275). çev. Mehmed Ârif Hikmet, İstanbul: Takvimhane-i Âmire.

ŞEKER, Fatih M. (2015). *Modernleşme Devrinde İlmiye-Cevdet Paşa İbnülemin Örneği*, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.

UBİCİNİ, M.A. (Tarihsiz). *Türkiye 1850*, C.1, çev. Cemal Karağaçlı, İstanbul: Tercüman Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1988). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

YAKUT, Esra (2014). *Şeyhülislâmlık, Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, 4. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınları.

YURDAKUL, İlhami (2017). *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilâtı'nda Reform (1826-1876)*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

### **Ansiklopedi Maddeleri**

MARDİN, Şerif (1985). “Tanzimat ve Aydınlar”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, ss. 46-54, İstanbul: İletişim Yayınları.

İPŞİRLİ, Mehmet (1991). “Ârif Efendi, Meşrepzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 3, 1991, ss. 365, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÖZEL, İsmet (1985). “Tanzimatın Getirdiği Aydın”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, ss. 61-66, İstanbul: İletişim Yayınları.

SAKAOĞLU, Necdet (1985). “19. yy'da Şeyhülislâmlık”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, ss. 263-270, İstanbul: İletişim Yayınları.

TANÖR, Bülent (1985). “Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, ss. 10-26, İstanbul: İletişim Yayınları.

### Makaleler-Yayımlanmış Bildiriler

DAVİSON, Roderic (2011). “Osmanlı Türkiye’sinde Batılı Eğitim”, çev. Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat*, ed. Halil İncık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, ss. 665-681, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

FAROQHİ, Suraiya (2006). “Siyaset ve “Ekonomi Arasındaki Yönetici Seçkinler”, çev. Ayşe Berkay, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Cilt 2, ed. Halil İncık ve Donald Quataert, ss. 543-757, İstanbul: Eren Yayınları.

İNALCIK, Halil (2011). “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, *Tanzimat*, ed. Halil İncık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, ss. 89-109, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

KAPLAN, Mehmet (1994). “Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi”, *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri Ankara 13-14 Mart 1985*, 2. Baskı, ss. 113-120, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.



Makale Geliş | Received: 14.02.2018  
Makale Kabul | Accepted: 25.03.2018  
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.419094

**Zeynep BAŞKAN TAKAOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi  
Gümüşhane Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, İş Sağlığı ve Güvenliği Bölümü, Gümüşhane-Türkiye  
Gümüşhane University, School of Health, Occupational Health and Safety, Gümüşhane-Turkey  
ORCID: 0000-0003-1706-7933  
zeynepbaskan@hotmail.com

## Lise Öğrencilerinin Bilim Tarihi Hakkındaki Bilgi Düzeyleri

### Öz

Çalışmada lise öğrencilerinin bilim tarihi hakkındaki bilgi düzeylerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Tarama modelinin kullanıldığı çalışmanın örneklemini Gümüşhane ilinde bir Anadolu lisesinde öğrenim gören 9. Sınıf (N= 30) ve 10. Sınıf (N= 57) öğrencileri oluşturmuştur. Verilerin toplanmasında dört soruluk açık uçlu bir anket kullanılmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi doğrultusunda değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda öğrencilerin ilk uygarlıkların ve bilim insanlarının bilime katkısı, bilimsel bilgilerin zaman içerisindeki gelişimi ve bilimsel hikâyeler konusunda yetersiz ve eksik bilgilerinin olduğu ortaya çıkmıştır. Kazanımlarda bilim tarihine yönelik bilgilerin bulunmasına karşın öğrencilerin yeterli bilgilerinin olmaması bilim tarihine ders kitapları ve öğretmenler tarafından yeterince vurgu yapılmasına bağlanabilir. Bu sonuçlar doğrultusunda farklı disiplinlerle ilişkilendirilen bilim tarihi uygulamalarının öğrencilerin bilim tarihini anlamasına yardımcı olabileceği düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilim Tarihi, Lise Öğrencileri, Bilgi Düzeyi.

## Knowledge Level of High School Students Regarding History of Science

### Abstract

Learning science history contributes to student development in many aspects. It improves scientific thinking and inquiry learning skills and helps students gain a critical perspective. For this reason, it was aimed in this study to determine knowledge level of high school students regarding science history. The screening model was used in the study and the sample consisted of 9th grade (N= 30) and 10th grade (N= 57) students of an Anatolian high school in the province of Gumushane. A survey consisting of four open-ended questions which was developed by the researcher upon examining 9th grade outcomes and receiving opinions of experts was used for data collection. The data was evaluated using the descriptive analysis method. It was found as a result of the study that the students had inadequate and incomplete knowledge about contributions of early civilizations and scientists to science, development of scientific knowledge throughout time, and scientific stories. The students usually showed that they had superficial and commonplace knowledge. The fact that students had inadequate knowledge even though helping students learn about science history is among the outcomes of the educational program might be associated with insufficient emphasis on science history in textbooks and by teachers. In accordance with these results, it is believed that activities related to science history in different disciplines may help students understand science history.

**Keywords:** History of Science, High School Student, Knowledge Level.

## Giriş

Bilimsel çalışmalar ve gelişmelere bağlı olarak bilgi her geçen gün ilerlemekte ve gelişmektedir. Bilimsel bilginin ortaya çıkışı, bugün kullanılan sıradan bilgilerin bilinmesi kadar kolay olmamıştır. Bugün sıradan kabul edilen birçok buluş ve bilginin zaman içerisinde gelişimi oldukça uzun çalışma ve gayretlerin neticesinde günümüzdeki şekline ulaşmıştır. İlk bilimsel çalışmaların kökenleri araştırıldığında bilimsel bilgilerin insanların yaşamlarını sürdürme gereksinimlerinden ortaya çıktığı belirlenmiştir (Reid ve Fara 2010: 3). Bu bilgilerin zaman içerisinde gelişiminde ise insanların doğayı anlama ve açıklama çabaları önemli etkenler sağlamıştır (Laçın Şimşek 2009: 130). Örneğin ilk avcıların avladıkları hayvan türlerini, çevresi ve yaşam şartlarını incelemeleri onların daha kolay avlanmalarına yardımcı olmuştur.

Bilimin tarihsel serüveni neticesinde ona olan bakış açısı, bilim, bilim tanımı, bilim tarihi ve bilimsel bilgi kavramları da zaman içerisinde değişmiştir. Bunun sonucunda bilimin sürekli gelişen ve değişen etkinlikler içermesi, içerdiği konular ve yöntemlerde sınırların net olmaması, çok yönlü ve karmaşık bir sentezi barındırmasından dolayı bilimin net bir tanımının yapılamamasına neden olmuştur (Doğan Bora vd. 2006: 32). Buna bağlı olarak bilim ve bilim tarihi çok disiplinli farklı alanların etkileşimini içeren, bu alanların eş güdümlü çalışması neticesinde yeni bilgiler üreterek bilim dünyasına katkı sağlayan bir alan haline almıştır (İmamoğlu ve Çeken 2011: 72).

Zaman içerisinde bilim alanındaki gelişmelerin hızlanması ile teknoloji günlük yaşantımızı, kültürümüzü ve dünyaya bakış açımızı değiştirmiştir (Kılıç 2010: 1). Bunların fen bilimleri eğitime yansması ise bilimsel okuryazar bireylerin yetiştirilmesinin amaçlanması şeklinde olmuştur. Fen bilimlerini anlamamanın temelinde bilimsel okuryazar olmak yatmaktadır. Bilim okuryazarlığı içerisinde bilimin doğası, matematiğin doğası, teknolojinin doğası ve tarihsel bakış boyutları vardır (AAAS 1993). Buradan da anlaşılacağı gibi bilimsel okuryazar olmanın iki önemli alt boyutunda bilimin doğası ve tarihsel gelişimi bulunmaktadır. Her iki alanın içerisinde

de bilim insanlarının bilimsel bilgiye ulaşma yolları, bilimsel bilginin özellikleri ve bilimsel bilginin gelişim süreci yer almaktadır (Kapucu ve Çılgın 2016: 330).

Bilimin doğası da kendi içerisinde incelendiğinde dört önemli ayağından birini bilim tarihi oluşturmaktadır (Kaya 2007: 4). Bilimin doğasının anlaşılması ile bilimsel bilginin ortaya çıkışı, gelişimi ve önemi daha kolay bir şekilde açıklanabilir (Yıldız 2003: 8). Bu alan yardımıyla bilim insanlarının bilimsel bilgiye nasıl ulaştıkları, bilimsel bilginin özellikleri ve zaman içerisindeki gelişimi de incelenmektedir. Bu nedenle bilimin doğası tabiatı gereği bilim tarihi ile iç içedir ve bilimin doğasında yürütülen çalışmaların önemli bir parçasını bilim tarihi barındırır.

Bilimin doğasının bilimsel okuryazarlık için en önemli etkenlerden birisi olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda düşünüldüğünde bilim tarihinin bilimsel okuryazar olmaya önemli katkılar sağlayabileceği açıktır. Bilim tarihine yönelik yürütülen derslerle öğrenciler önceki bilim insanlarının bilimsel çalışmalarda izledikleri yollar, bir araştırmanın planlama, yürütme, yorumlama, sonuçlandırma ve sorgulama becerilerinin gelişmesi ve buna bağlı olarak araştırma ve sorgulamaya dayalı öğretimi gerçekleştirecektir (Laçın Şimşek 2009: 130). Ayrıca bilimsel bilginin ortaya çıkışı ve bilimin doğasına yönelik yürütülen derslerin öğrencilerin bilimin felsefi, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel gelişimine önemli katkıları olmaktadır (Kaya 2007: 4). Bu sayede öğrenciler bilim ile ilgili daha kapsamlı bir bakış açısıyla olaylara bakma fırsatı bulacaklardır (Tural 2012: 65). Bunun yanında sahip olduğu düşüncenin tarihsel doğasını gören öğrenci kendi kavramsallaştırdığı bilgileri modern bilimsel bilgilerle ilişkilendirerek karşılaştırıp bilim dünyasındaki önemli şahsiyetlerin benzer düşüncelerini fark ederek fene karşı motivasyonu artacaktır (Laçın Şimşek 2009: 130).

Bilim tarihinin bireylerin evrensel bilimi anlama, bilgi birikimi oluşturma, bilgi birikiminin oluşumu ve gelişimini nedenleriyle anlama, eleştirel düşünme becerisine sahip ve sorgulayıcı bireylerin yetişmesine önemli katkıları vardır (Laçın Şimşek ve Şimşek 2010: 193). Ayrıca bilim tarihi destekli derslerle bilimin doğasının, bilim tarihinin ve temel kavramların daha başarılı öğrenildiği bilinmektedir (Ayvacı 2007: 119). Bilim tarihi bilimin doğuş ve gelişme öyküsü olarak ifade edilmektedir (Kılıç

2010: 3). Buradan da anlaşılacağı gibi olaylar sadece oluş şekliyle dikkate alınmaz, aynı zamanda bu süreçte yaşanan şartlar, bilim insanlarının yaşadıkları zorluklar, verdikleri uğraşlar, kullandıkları yöntemler göz önüne serilerek bilim tarihi tüm yönleriyle ortaya koyulmaya çalışılır (Topdemir ve Unat 2008: 8). Bu dersler yardımıyla öğrenciler bilimsel bilginin yapılandırılışı ve gelişimi, bilimin gelişimi, bu gelişimin topluma yansımaları, daha fazla geliştirilmesinin farkındalığı, bilimsel bir bakış açısıyla günlük yaşam olaylarını sorgulama, bilime ve araştırma yapmaya ilgi gösterme alanlarında gelişeceklerdir (Tural 2012: 65). Bu yönleri dikkate alındığında bilim tarihi öğrenmenin öğrencilerin olaylara ve olgulara bilim insanlarını da dikkate alarak geniş bir perspektiften bakma imkânı sağladığı ortaya çıkmaktadır.

Bilim tarihinin derslerde yer almasıyla bireylerin bilimin tarihsel gelişim serüvenini anlamalarının, zaman içerisindeki açılımını fark etmelerinin, bilime karşı olumlu tutum geliştirmelerinin ve bir bilim insanı gibi düşünebilmelerinin yolu açılmaktadır (Laçın Şimşek ve Şimşek 2010: 193). Bu nedenle bilime katkı yapan uygarlıkların ve bireylerin tanınmasında, okul programlarında bu etkenlerin düşünülmesi oldukça önemlidir. İlköğretimden üniversiteye kadar tüm öğretim kademelerinde bilim tarihine yönelik çalışmalar bireylerin kavramsal gelişimlerine ve ilgilerine önemli katkılar sağlayacaktır. Ders kitapları üzerine yürütülen çalışmalar incelendiğinde bilim tarihine yönelik bilgilerin ders kitaplarında yeterince yer almadığı görülmektedir (Kılıç 2010: 72; Kahraman 2013: 71; Kandil İngeç vd. 2016: 183). Ancak 2005 yılından sonra fen programlarında yürütülen yenileme çalışmaları neticesinde eskiye oranla daha fazla bilim tarihine yönelik bilgilerin yer aldığı ders kitapları ortaya koyulmaya başlanmıştır (Laçın Şimşek ve Şimşek 2010: 195). Bu sayede ders kitaplarıyla bilimsel bilginin elde edilme yolları ve bilginin hangi aşamalardan geçerek bu günkü şeklini aldığı bilinecektir.

Fizik dersi açısından bilim tarihine yönelik bilgiler incelendiğinde 2007 ve 2013 yıllarında revize edilen Fizik dersi öğretim programlarında bilim tarihine yönelik bilgilere yer verilmektedir (İngeç vd. 2016). Bilimin doğası üzerine yürütülen çalışmalar neticesinde bilim tarihinin de öğretimi önem kazanmış ve öğretim programlarına bilim

tarihine yönelik kazanımlar eklenmiştir. 2013 yılında revize edilen fizik dersi öğretim programında bu bilgilerin %3 ile % 18 arasında değiştiği belirtilmektedir (İngeç vd. 2016: 180). Bu kazanımların eklenmesi bilim tarihinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Ancak bu kazanımların uygulayıcılar tarafından da benimsenmesi ve derslerde bu kriterler dikkate alınarak derslerin yürütülmesi de ayrı bir önem içermektedir. Özellikle fizik dersi öğretim programının değişmesi ile birlikte bazı öğretmenlerin eskide kaldıkları ve derslerini hala geleneksel yöntemlerle anlattıkları bilinmektedir (Kaya 2013: 210). Aynı durumun bilim tarihi açısından da irdelenmesi gerekmektedir. Fizik dersi açısından bilim tarihine yönelik çalışmalar incelendiğinde ders kitapları ve programda yer alan kazanımlar dışında (İngeç vd. 2016: 170; İngeç vd. 2016) öğrencilerin bu kazanımları elde etme durumları ve mevcut bilgilerine yönelik çalışmalar bulunmamıştır. Bu nedenle çalışmanın temel problem durumu fizik dersi öğretim programında yer alan kazanımlar doğrultusunda 9. ve 10. Sınıf öğrencilerinin bilim tarihine yönelik bilgilerinin ne düzeyde olduğunu tespit etmektir. Bu doğrultuda alt problemler ise: “1. Öğrenciler ilk uygarlıkların bilim dünyasına yaptığı katkıları ne derece bilinmektedir?”; “2. Öğrenciler bilim dünyasına katkı yapan bilim insanları ve katkılarını ne derece bilmektedirler?”; “3. Öğrenciler bilimsel bilginin gelişimini nasıl yorumlamaktadırlar?”; “4. Öğrenciler bilim tarihi ile ilgili yaşanmış hangi olayları bilmektedirler?”.

## **Yöntem**

### ***Araştırma modeli***

Çalışmada betimsel araştırma modeli kullanılmıştır. Betimsel araştırmalarda var olan bir durum ortamda herhangi bir değişim yapılmadan olduğu şekliyle ortaya koyulur. Betimsel araştırmalarda kullanılan modellerden birisi de tarama modelidir. Tarama modeli var olan ya da var olmuş bir durumun nasıl olduğunun ortaya koyulmasına yönelik çalışmalar olarak ifade edilmektedir (Karasar 2007: 77). Bu çalışmalarda mevcut durum tespit edilerek durumun ne olduğu ve neresinde

bulunulduğuna cevap aranır (Çepni 2007: 35). Tarama modelinde bir durumun ortaya koyulması amaçlandığı için çoğunlukla anket yöntemi kullanılır ve bu doğrultuda veriler analiz edilerek sunulur. Bu çalışma lise öğrencilerinin bilim tarihi konusunda var olan bilgilerini ortaya koymaya yönelik olduğundan tarama modeli niteliğindedir.

### **Örneklem**

Çalışmanın örneklemini 2016- 2017 eğitim öğretim yılında Gümüşhane ilinde bir Anadolu Lisesinde öğrenim gören 9. sınıf (N=30) ve 10. sınıf (N=57) fen kolu öğrencileri oluşturmaktadır. Öğrencilerin yaş aralıkları 15 ve 16 arasında değişmektedir. Çalışmada yer alan öğrencilerin sınıf ve cinsiyete göre dağılımları Tablo 1.'de yer almaktadır.

	9. sınıf	10. sınıf	Toplam
Kız	16	27	43
Erkek	14	30	44
Toplam	30	57	87

**Tablo1.** Araştırmada yer alan öğrencilerin sınıf ve cinsiyete göre dağılımları

Tablo 1.'de de görüldüğü gibi örneklem grubu 87 kişiden oluşmaktadır. Bu örneklemin 30'u 9. sınıfta yer alırken 57'si 10. sınıfta bulunmaktadır. Örneklem grubunun 43'ü kızlardan, 44'ü erkeklerden meydana gelmektedir.

### **Veri toplama aracının geliştirilmesi**

Çalışmada ölçme aracının geliştirilmesi amacıyla öncelikle 2016- 2017 eğitim öğretim yılı 9. Sınıf fizik dersi öğretim programı değerlendirilmiştir. Programda yer alan bilim tarihine yönelik kazanımlar tespit edilmiştir. Belirlenen kazanımlar dikkate alınarak öğrencilerin bilim tarihine yönelik bilgilerini kapsayacak dört soruluk ölçme aracı oluşturulmuştur.

Ölçme aracı hazırlandıktan sonra kazanımlarla ilişkisine ve soruların anlaşılabilirliğine yönelik olarak uzman iki fizik öğretmenine gösterilmiş ve gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Ardından hazırlanan ölçme aracının ilk hali asıl uygulamadan

farklı bir Anadolu Lisesinde öğrenim gören 24 tane 9. Sınıf öğrencisine uygulanmıştır. Öğrenciler tarafından verilen cevaplar incelenerek ölçme aracına son şekli verilmiş ve asıl uygulama sürecine hazır hale getirilmiştir. Asıl ve pilot uygulama sürecinde uygulamalar dersi yürüten fizik öğretmeni tarafından yapılmıştır. Öğrencilerden anketi cevaplarırken dürüst davranmaları ve bildikleri tüm bilgileri yazmaları istenmiştir. Öğrencilerle yürütülen uygulamalarda soruların bir ders saati süresi içerisinde tamamlanması istenmiştir. Ölçme aracında yer alan sorular aşağıdaki gibidir.

1. İlk insanlardan günümüze uygarlıkların bilim dünyasına katkılarını yazınız.
2. Bilim insanların bilim dünyasına ne gibi katkılar sağladığını örneklerle açıklayınız.
3. Günümüzde kullandığımız buluşların zaman içerisindeki gelişimi hakkında bilgi veriniz.
4. Bazı buluşların ortaya çıkmasında ve/ veya gelişmesinde bildiğiniz hikayeler varsa anlatınız.

#### *Verilerin analizi*

Uygulamadan elde edilen verilerin analizinde içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi farklı yöntemlerle elde edilen verilerin belirlenen temalar etrafında özetlenmesi ve yorumlanmasına dayanır (Özdemir 2010). Çalışmada her bir alt problem kendi içerisinde ayrı ayrı gruplandırılmıştır. Öncelikle her bir sınıf kendi içerisinde ayrılmıştır. Sonrasında sorulara verilen cevaplar nitel gruplar altında toplanmıştır. Belirlenen gruplarda her bir kategorinin tekrar edilme durumu incelenmiş ve belirlenen tekrar durumları frekanslandırılmıştır. Çalışmanın sonraki aşamasında veriler her bir alt problem için tablolştırılmıştır. Son aşamada tablolar yardımı ile veri yazıya dönüştürülmüştür. Verilerin yazıya dönüştürülmesinde hem geçerlilik ve güvenilirliği arttırmak hem de kategori ve grupların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla öğrenci cevaplarından direkt alıntılara yer verilmiştir.

## Bulgular

Bu kısımda hazırlanan açık uçlu ankete öğrenciler tarafından verilen cevaplar kategorilendirilerek sunulmuştur. Bulgular dört alt başlık halinde incelenmiştir.

### *Eski uygarlıkların bilime katkıları*

Bu kısımda öğrenciler tarafından ifade edilen ilk uygarlıklar ve bu uygarlıkların bilim dünyasına katkıları sunulmuştur. Soruya 9. sınıf öğrencilerinden 3 boş, 7 geçersiz yanıt verilirken, 10. sınıfta 11 boş 22 öğrenci geçersiz cevap verilmiştir.

Uygarlık	Bilime katkı	9. sınıf %	10. sınıf %	Uygarlık	Bilime katkı	9. sınıf %	10. sınıf %
Sümerler	Yazı	40	5	Çin	Barut	20	9
	Tekerlek	6	14		Pusula	13	9
	Ay yılı esaslı takvim	6			Kağıt	6	4
	Dairenin 360° oluşu*	3			Matbaa	3	2
	Ateş*		2		Havai fişek	3	
	Para*	3	2		Mürekkep	3	
	Aritmetik	3			Takvim		2
	Geometri	6		Mısır	Pi sayısı*	13	
Lidya	Para	26	14		Takvim	10	9
	Yazı*	6			Güneş saati	10	2
Fenikeliler	Cam	10	2		Para*		2
	Alfabe	3			Matematik		2
Türkler	Tıp		5		Tıp		4
	Matematik		4		Pusula*		2
	Astronomi		4	Babil	Tıp	10	
	Fizik		4	Yunan	Tıp		2
	Coğrafya		2		Heykel		2
Asur	Kütüphane	10		Aztek	Mürekkep*		4
İngiliz	Telefon**		4	İnka	Çikolata*		2

**Tablo 2.** Öğrenciler tarafından ifade edilen uygarlıkların bilime katkıları [\* Öğrenciler tarafından ifade edilen yanlış bilgiler; \*\* Yanlış kategoride yer alan bilgiler]

Tablo 2’ e göre uygarlıkların bilime katkıları değerlendirildiğinde Çinlilere ait 6, Sümerler ve Türklere ait 5, Mısırlılara ait 4, Fenikeliler ve Yunanlılara ait 2, Lidya, Asur ve Babil uygarlıklarına ait 1 bilimsel katkı kategorisi ortaya çıkmıştır.



Öğrenciler tarafından en fazla ifade edilen Sümerler tarafından yazının (% 40) ve tekerleğin (% 14) bulunması, Lidyalıların parayı bulması (% 26) ve Çinliler tarafından Barut (% 20) ve pusulanın (%13) bulunması bilgisidir.

Türklerin coğrafya alanına katkısı, Çinlilerin havai fişek, mürekkep ve takvimi bulmaları, Mısırlıların Matematik, Babillerin tıp, Yunanların tıp ve heykelticilik alanındaki katkıları yalnızca bir öğrenci tarafından ifade edilmiştir.

Bununla birlikte öğrenciler tarafından yanlış ifade edilen bilgiler Sümerlerin dairenin 360° oluşunu, ateşi ve parayı, Lidyalıların yazıyı, Mısırlıların Pi sayısını, parayı ve pusulayı, Azteklerin mürekkebi ve İnkaların çikolatayı bulması şeklindedir.

Öğrenciler tarafından verilen cevaplarda Fizik alanı ile ilişkili olarak ilk uygarlıkların buluşları; Sümerlerin ay yılı esaslı takvimi, Türklerin fizik alanına katkı sağladığı, Mısırlıların takvim ve güneş saatini bulmasıdır.

### ***Bilim insanlarının bilime katkıları***

Bu kısımda öğrencilerin bilim insanlarının hangi alanda bilime ne gibi katkılarda bulduklarına yönelik verdikleri cevaplara ait bulgular yer almaktadır. Bu kategoride yer alan soru 9. Sınıfta sadece 2 öğrenci tarafından boş bırakırken, 10 sınıfta 5 öğrencinin cevabı boş, 9 öğrencinin cevabı geçersiz sayılmıştır.

Bilim insanı	Bilime katkı	9.s. %	10.s. %	Bilim insanı	Bilime katkı	9.s. %	10.s. %
Newton	Yerçekimi	60	7	Edison	Ampul	66	44
Einstein	Atomun parçalanabileceği	23	12		Telefon*	3	4
	Elektrik*		4	Pasteur	Pastörizasyon	20	2
	Atom bombası*		4		Kuduz aşısı		2
				Galileo	Teleskop	20	2
Graham bell	Telefon	26	37		Dünyanın yuvarlak old.	3	
	Ampul*		5	Hook	Hücre	10	
Dalton	Atom modeli	10		Tesla	Elektrik		4
Toriçelli	Açık hava basıncı	3		Piri Reis	Dünya haritası		6
Antoine-Laurent de Lavoisier	Kütlenin korunumu kanunu	6		Joseph Proust	Sabit oranlar kanunu	10	

İbni sina	Tıp		28	Harezmi	Sıfır sayısı	3	4
Amedeo Avogadro	Aynı sıcaklıkta eşit hacimdeki gazlar eşit sayıda molekül içerir	6		Macellan	Dünyanın yuvarlaklığı		2
Guericke	Hava pompası	6		Ömer Hayyam	Celali takvimi		4
Ohain	Jet uçağı*	6		Melikşah	Takvim*		2
Rice	Hoparlör	6		Hezarfen Ahmet Çelebi	kendi geliştirdiği takma kanatlarla uçmayı başarmış		2
Harrison	Kronometre	6		Ali Kuşçu	gök cisimlerinin Dünyaya uzaklıkları		2
Berliner	Mikrofon	6		Biruni	Işık hızının ses hızından fazla old.		4
Daimler	Motosiklet	6		Hasan çelebi	Fişek*		2
Marconi	Radyo	6		Battani	Zic (astronomik cetvel)		2
Goddart	Roket	6		Wright Kardeşler	Uçak		2
Poulsen	Teyp kaydı	6		Fezari	Usturlap		2
Robert Boyle	Boyle yasası	3		Biruni	Dünyanın yarıçapı		2
Archimedes	Spiral bomba*	3		Şerefettin Sabunculoğlu	Tıp		2
	Küre hacmi	3					

**Tablo 3.** Bilim insanlarının bilime yaptığı katkılar [\*Öğrenciler tarafından ifade edilen yanlış bilgiler]

Tablo 3. İncelendiğinde öğrenciler tarafından en fazla ifade edilen bilim insanları ve bilime katkıları Edison’un ampulü (%66 ve %44), Newton’un yerçekimini (%60 ve %7), Graham Bell’in telefonu (%26 ve %37), Galileo’nun teleskopu bulması (%20 ve %2) ve İbni sina’nın tıp alanında (%28) çalışmasıdır.

Birden fazla öğrenci tarafından Dalton’un atom modelini, Antoine-Laurent de Lavoisier’in Kütle korunumu kanunu, Amedeo Avogadro’nun aynı sıcaklıkta eşit hacimdeki gazların eşit sayıda molekül içerdiği, Guericke’nin hava pompasını, Rice’nin hoparlörü, Harrison’un kronometreyi, Berliner’in mikrofonu, Daimler’in motosikleti, Marconi’nin radyoyu, Goddart’ın roketi, Poulsen’in teyp kaydını, Pasteur’ün pastörizasyonu, Hook’un hücreyi, Tesla’nın elektriği, Piri Reis’in dünya haritasını, Joseph Proust’un sabit oranlar kanununu, Harezmi’nin sıfır sayısını, Macellan’ın dünyanın yuvarlak olduğunu, Ömer Hayyam’ın Celali takvimini ve Biruni’nin ışık hızının ses hızından fazla olduğunu bulduğunu söylemişlerdir.

Cevaplarda dikkat çeken yanlış bilgiler; Einstein’ın elektriği (%4) ve atom bombasını (% 4), Edison’un telefonu (%3 ve %4), Graham Bell’in ampülü (%5), Ohain’in jet uçağı (%6), Melikşah’ın takvimi (%2), Hasan Çelebi’nin fişegi (%2) ve Archimedes’in spiral bombayı (%3) bulmasıdır.

Bilim insanları ve buluşları incelendiğinde fizik alanında çalışma yürüten bilim insanları ile ilgili olarak; Newton’un yerçekimini (%60 ve %7), Einstein’ın atomun parçalanabileceğini (%23 ve %12), Graham Bell’in telefonu (%26 ve %37), Dalton’un atom modelini (%10), Toriçelli’nin açık hava basıncını (%3), Antoine-Laurent de Lavoisier’in kütle korunumu kanununu (%6), Edison’un ampülü (%66 ve %44), Galileo’nun teleskopu (%20 ve %2) ve dünyanın yuvarlak olduğunu (%3), Biruni’nin ışık hızının ses hızından fazla olduğunu (%4) ve dünyanın yarıçapını tespit ettiği (%2), Battani’nin zıc adı verilen astronomik bir cetveli bulduğunu (%2) ve Ferazi’nin usturlabı (%2) keşfettiği belirtilmiştir.

Fizik dersi açısından bahsedilen bilim insanları incelendiğinde Newton’un hareket kanunlarında Newton (22) ve Biruni (2), elektrikte Edison (45) ve Tesla (2), madde ve özelliklerinde Toriçelli (1), atom teorilerinde Einstein (14) ve Dalton (3) ve astronomide Biruni (1), Fezari (1), Battani (1) ve Galileo’dan (8) bahsedilmiştir.

### ***Buluşların zaman içerisindeki gelişimi***

Bu kısımda öğrencilerden günümüzde kullandığımız buluşların zaman içerisindeki gelişimi hakkında bilgi vermesi istenmiştir. Soruya 9. Sınıf öğrencilerinden 5’i boş cevap verirken, 5 öğrencinin cevabı da geçersiz sayılmıştır. 10 sınıfta 13 boş, 9 geçersiz cevap bulunmaktadır.

<b>Buluş</b>	<b>9. sınıf %</b>	<b>10. sınıf %</b>
Telefon	23	35
Bilgisayar	26	14
Tekerlek	13	10
Arabalar	10	8
Lamba	10	5
Televizyon	3	4

Elektrik (Edison- tesla)		5
Akıllı tahta	6	
Tren	3	
Çamaşır makinesi	6	
Top		4
Matbaa		2
Radyo		2

**Tablo 4.** Buluşların zaman içerisindeki gelişimi

Tablo 4. incelendiğinde öğrencilerin en fazla telefonun zaman içerisindeki gelişiminden bahsettikleri (%23 ve %35) ortaya çıkmıştır. Bunun yanında bilgisayarın gittikçe küçülmesi ve işlem kapasitesinin artması ve tekerleğin gelişerek uçak ve otomobillerde daha güçlü şekilde kullanılması ifade edilen diğer buluşlardır. Arabalarda zamanla daha teknolojik aletlerin kullanılması, lambaların enerji ve aydınlatma yönünden gelişmesi, televizyonlarda görüntü ve hacmin azalması her iki sınıf öğrencileri tarafından belirtilen diğer gelişmelerdir. Yalnızca 9. Sınıf öğrencileri tarafından akıllı tahtalardaki gelişmeler, kara trenlerden hızlı trenlere geçişler ve merdaneli makinelerden tam otomatik çamaşır makinelerine geçişler ifade edilmiştir. Yalnızca 10. Sınıf öğrencileri Edison’dan sonra Tesla’nın elektriği geliştirdiğini, hayvan derilerinden plastiktik toplara geçişi, matbaanın ve radyonun gelişimini belirtmişlerdir. Aşağıda bazı öğrenciler tarafından soruya verilen cevaplara ait örnekler yer almaktadır.

“Lambalar günden güne değişerek daha fazla ışık ve daha az elektrik harcayacak şekle dönüştü”(9. sınıf) (Lamba)

“Televizyonlar eskiden tüplüydü, şimdi plazma televizyonlar üretilmiş, hem az yer kaplıyor hem de daha az enerji harcıyor.” (9. sınıf) (Televizyon)

“bilgisayarın yıllar içindeki değişimi buna örnektir. Bilgisayarın ilk halleri büyük ve bir oda kadardı. Ama şimdi küçük ve her yere taşınabiliyor” (9. sınıf) (Bilgisayar)

“Edison ampülü bulmuş, Tesla geliştirmiş ve daha sonra floresan lambalar üretilmiştir.” (10. sınıf) (Lamba)

“Tekerlek önceden taştan tahtadan yapılıyor günümüzde ise lastik kauçuktan yapılıyor hatta gittikçe daha kaliteli lastikler kullanılıyor” (10. sınıf) (Tekerlek)

“Telefon önceden tuşluymuş, sonra kameralı oldu ve en sonunda dokunmatik oldu” (10. sınıf) (Telefon)

“Radyolar önceden boyut olarak büyük ve iriydi, bir yere götürmemiz zor oluyordu. Şimdi ise mp3’ler, akıllı telefonlar yardımıyla her yerde rahatlıkla kullanabiliyoruz.” (10. sınıf) (Radyo)

### ***Buluşların ortaya çıkışı hakkında bilinen hikâyeler***

Bu kısımda öğrencilerden buluşların ortaya çıkmasında veya gelişmesinde bildikleri hikayeleri yazmaları istenmiştir. Bu soruya 9. Sınıfta 14 boş 9 geçersiz cevap verilirken, 10. Sınıfta 23 boş, 17 geçersiz cevap verilmiştir. Öğrencilerin cevaplarının kategorilere göre dağılımı ve frekans değerleri tablo 5’te yer almaktadır.

<b>Buluş</b>		<b>9. sınıf</b>	<b>10. sınıf</b>
Graham Bell	Telefonda sevgilisinin adını kısaltması	6	10
Newton	Başına elma düşmesi	9	7
Archimedes	Banyoda suyun kaldırma kuvvetini bulması	2	4
Edison	Edison tesla çekişmesi		2
Edison	Elektriği icat ederken çok fazla deney yapıp yanlış yolları öğrenmesi		2
Einstein	Yanlışlıkla atom bombasını bulması*	2	

**Tablo 5.** Öğrenciler tarafından ifade edilen buluşların ortaya çıkış hikâyeleri [\*Öğrenciler tarafından ifade edilen yanlış bilgiler]

Öğrenciler tarafında en fazla ifade edilen hikâye Graham Bell’in telefonda konuşurken sevgilisinin adını kısaltması ve buradan alo sözcüğünün türemesidir (%6 ve %10). Bunun dışında en fazla belirtilen bir diğer hikâye Newton’un elma ağacının altında otururken başına elma düşmesi sonucu yer çekimini bulmasıdır (%9 ve %7). Arcimedes’in banyo tasının suda yüzmesi sonucu suyun kaldırma kuvvetini keşfetmesi ifade edilen başka bir hikâyedir (%2 ve %4). Edison ve Tesla arasında ekonomik çıkarlara dayalı çekişmeler (%2) ve Edison’un ampulün icadında çok fazla deney yapmasına karşın sonuca ulaşamaması neticesinde hangi denemelerin sonuca götürmeyeceğini öğrendim demesi Edison’la ilgili ifade edilen hikâyelerdir. Einstein’in yanlışlıkla atom bombasını bulduğunu söylemesi ise öğrenci tarafından ifade edilen yanlış bir hikayedir. Aşağıda bazı öğrencilerin bu soruya verdikleri cevaplara ait alıntılar yer almaktadır.

“Alexander Graham Bell telefonu icat ettikten bir süre sonra sevgilisi onu terk etti ve o günden sonra Graham Bell telefonu her açtığımda sevgilisinin adının ilk harflerini söyledi. ‘ALO’ Alexander Lolita Ozvald” (9. sınıf)

“Newton bir gün ağacın altında otururken kafasına elma düşer. Bu olay Newton’un dikkatini çeker ve araştırarak yer çekimini bulur.” (9. sınıf)

“Edison ampulün bulunuşunda birçok yol denemiş ve başarısız olmuştur. Bir kişinin bunca deneme yaptınız ama hiçbir işe yaramadı, elinize hiçbir şey geçmedi demesi üzerine ben ampulün bulunuşunda bu yolların doğru olmadığını farklı bir yolla ampülün bulunacağını keşfettim demıştır.” (10. sınıf)

“Birinden telefon geldiğinde açıp ALO diyoruz. Çünkü Graham Bell telefonu her açtığında onu terk eden sevgilisinin aradığını düşünmüş ve onun ismini söylemiş, çok uzun olduğu için kısaltarak ALO demiştir.”(10. sınıf)

“Edison ampülü bulmak için Tesla’nın çalışmalarından yararlanmıştır. Hatta onları kendi çıkarları için kullanmıştır.” (10. sınıf)

“Archimedes bir gün hamamda banyo yaparken tasın suda batmadığını fark ediyor. Suyun kaldırma kuvvetini bulduğu için buldum, buldum diye bağırarak dışarı çıkıyor” (10. sınıf)

### **Tartışma ve Sonuç**

Bilim tarihi, bilimin gelişimi ve bilim insanına yönelik bilgilerin incelendiği bu çalışmada 9 ve 10. sınıfta öğrenim gören öğrencilerin yüzeysel ve basmakalıp bilgilere sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Verilen örnekler günlük yaşamda, medyada ve ders kitaplarında sıklıkla karşılaşılan açıklamalardır. Benzer olarak farklı araştırmacılar tarafından da bilim tarihine yönelik yürütülen çalışmalarda öğrencilerin bilgilerinin yetersiz olduğuna vurgu yapılmaktadır (Laçın Şimşek 2011b: 133; Kapucu ve Çılgın 2016: 344). Öğrencilerin derste iki önemli bilgi kaynağından biri öğretmenler tarafından kullanılan ders kitapları, diğeri ise öğretmenlerin sınıf içi uygulamalarıdır (Kapucu ve Çılgın 2016: 332). Ders kitapları incelendiğinde bilim tarihine yönelik yeterli bilginin ders kitaplarında bulunmadığı açıktır (Kahraman 2013: 71; Kılıç 2010: 72; Yıldız 2013: 97). Bunun yanında Fen bilimlerine ait ders kitaplarında bilim tarihine yönelik yeterli özenin gösterilmediği kavramsal ve prosedürel açıdan bilim tarihine yönelik metinlerin yerleştirildiği ancak bunun da yeterli olmadığı bilinmektedir (Koçyiğit ve Pektaş 2017: 195). Durum öğretmenler açısından da farklıdır. Öğretmenlerin bilim tarihini programa entegre edemedikleri için öğrencilere bu konuları aktaramadıkları bilinmektedir (Tamir 1989: 98; Susam 2007: 41). Öğretmen adayları ile yürütülen çalışmalarda da adaylar yeterli bilgi düzeyine sahip olmadığı ortaya çıkmıştır (Laçın Şimşek ve Şimşek 2010: 194, Abd-El-Khalick ve Lederman 2010: 694). Ayrıca öğretmenler öğretim materyallerinin yetersizliği veya bilgi eksikliği gibi nedenlerle derslerinde bilim tarihine vurgu yapamamaktadırlar (Susam 2007: 41). Öğretmenler derslerinde bilim tarihinden yararlanmalarının nedenini ise mevcut programda bilim tarihine yönelik kazanımların bulunmamasına bağlamaktadırlar (Laçın Şimşek 2011c:

733). Oysa gerek fen bilimlerinde gerekse fizik derslerinde yenilenen müfredatlarla birlikte azda olsa bilim tarihi kazanımlarına yer verilmiştir (Kandil İnceç vd. 2016: 182). Ancak kazanımlarda belirtilmesine rağmen ders kitapları hazırlanırken gerekli özen gösterilmemiş ve bilim tarihine yönelik bilgiler ders kitaplarına eklenmemiştir (Koçyiğit ve Pektaş 2017: 195). Öğrencilerin bilim tarihi konusunda yeterli düzeyde bilgi sahibi olamamalarının başka bir nedeni ise öğretmenlerin tutumlarına bağlı olabilir. Çünkü öğretmenlerin derslerde bilim tarihine önem vermemesi de bilim tarihine yönelik algıyı etkilemekte ve bu alanda öğrenciler yeterli düzeyde bilgiye sahip olamamaktadır (Kapucu ve Çılgın 2016: 332).

İlk insanların bilime katkılarına yönelik bulgular incelendiğinde öğrencilerin genellikle Sümerlerin yazıyı, Lidyalıların parayı, Çinlilerin barut ve pusulayı ve Mısırlıların takvimi bulduğu yönünde bilgi beyan ettikleri görülmektedir. Bu durum tek yönlü bilim anlayışının bir yansıması olarak düşünülebilir (Laçın Şimşek 2011b: 120). Burada dikkat çeken konu ilk uygarlıkların bilime katkıları belirtilmesine rağmen sonrasında bir dönemin kesintiye uğrayarak rönesansla bilimin tekrar yükselişe geçtiğine yönelik düşüncedir (Laçın Şimşek 2011a: 156). Verilen cevaplarda da sadece Mısır, Sümer, Çin gibi uygarlıklardan bahsedilmiş, sonrasında bilimin sekteye uğradığına yönelik bir algının oluşmasına neden olmuştur. Ancak bu gelişmelerin akabinde 16. Yüzyıla kadar bilim Türk- İslam bilginleri ile gelişme göstermiş ve bu yıllarda temeli atılan bilgiler sayesinde bu günkü bilimsel bilgilere ulaşılmıştır (Morgil 1990: 21). Verilen cevaplarda da çok az öğrencinin Türk- İslam dünyasının da bilime katkı yaptığını belirttiği görülmektedir. Ne yazık ki öğretim programlarında Birûni, Fergânî, Ebü'l Vefa, Uluğ Bey ve Ali Kuşçu gibi ünlü Türk- İslam bilginleri ve bunlara ait buluşlar kısaca söz edilerek geçilmektedir (Dayday ve Altın 2010: 13). Bu durum çok az öğrencinin Türk- İslam bilginleri hakkında bilgi sahibi olmasının nedenini açıklamaktadır. Oysa öğrencilerin Türk- İslam bilginleri hakkında bilgi sahibi olmaları kendi kültürlerinden haberdar olmalarını ve biliminin evrenselliğini anlamalarına katkı sağlayacaktır. Bunun yanında bilimi sevmelerinin ve bu insanlardan esinlenerek bilime karşı olumlu tutum geliştirebilmelerinin yolu açılacaktır.

Öğrenciler Newton’un hareket kanunları, elektrik ve manyetizma, atom teorileri, madde ve özellikleri ve astronomi üniteleri içerisinde yer alan konularda bilime katkı yapan bilim insanlarından söz etmişlerdir. 9. Sınıfta enerji ve ısı sıcaklık, 10. Sınıfta basınç ve kaldırma kuvveti, dalgalar ve Optik ünitelerine yönelik hiçbir bilim insanının katkısından söz edilmemiştir. Program incelendiğinde bu ünitelerde de bilim tarihine ve bilim insanlarının buluşlarına yönelik bilgiler yer almaktadır (Kandil İnceç vd. 2016: 178). Örneğin kazanımlarda ve ders kitaplarında Anomon’un deneyi, Galileo’nun kemik yapılarının dayanıklılığı ve eğik düzleme yönelik deneylerinden bahsedilmektedir (MEB 2013: 6). Ancak hiçbir öğrencinin bu konuda bir açıklama yapmaması şaşırtıcıdır. Bu durumun bir nedeninin öğretmenlerin bilim tarihine yeterince vurgu yapmamalarından kaynaklanabileceği düşünülebilir. Fen bilgisi öğretmenleri ile yürütülen bir çalışmada da öğretmenlerinin çoğunun derslerinde bilim tarihine yer vermedikleri belirtilmektedir (Laçın Şimşek 2011c: 737). Bunun yanında her iki sınıfta da yer almayan atom teorileri ünitesine yönelik olarak Einstein ve Dalton ve astronomi ünitelerine yönelik olarak Türk İslam bilginleri ve Galileo’dan söz edilmiştir. Öğrencilerin bu bilim insanlarını bilmeleri fizik bilimine giriş ünitesinde bunlarla karşılaşmalarından veya tarih derslerinde bilim tarihine yönelik bilgiler almalarından kaynaklanabilir. İmamoğlu ve Çeken (2001: 84) tarafından fen bilgisi ve sosyal bilgiler programlarının bilim tarihi yönünden karşılaştırılmasında her iki programın da birbirleri ile ilişkilendirilebilecek kazanımlar içerdiği belirlenmesi bu durumu destekler niteliktedir. Bunun yanında fizik bilimine giriş ünitesinde bilim tarihine daha fazla yer verilmesi ve diğer ünitelere oranla bu üniteye daha fazla bilginin bulunması (Kandil İnceç vd. 2016: 182), öğrencilerin bilim tarihine yönelik farklı bilgileri ortaya koymalarının bir nedeni olarak gösterilebilir. Öğrenciler tarafından verilen cevapların bu bilgilerin de etkisinde kalınarak verilebileceği düşünülmektedir. Bu uygulamalarla öğrencilerin sadece fizik alanında değil astronomi, tıp, kimya gibi alanlarda da buluşları öğrenmelerinin yolu açılabilir.

Öğrenciler tarafından en fazla bulgu elde edilen alan bilim insanları ve bunların buluşlarına yönelik bilgilerdir. Bilim tarihinden yaralanan öğretmenlerin daha çok bilim



insanları ve bilime yaptıkları katkılar vasıtası ile bilim tarihinden yararlandıkları belirtilmektedir (Laçın Şimşek 2011c: 733). Bu durum öğrencilerin bilim insanları ve icatları konusunda diğer alanlara göre daha fazla bilgi vermelerinin bir nedeni olarak ifade edilebilir. Bu bilim insanlarından en çok Newton, Einstein, Graham Bell ve Edison’dan söz etmektedirler. Benzer çalışmalarda da öğrencilerin sıklıkla ifade ettikleri bilim insanları Newton, Einstein ve Galileo’dur (Kapucu ve Çılgın 2016: 335). Bu durumun bir nedeni ders kitaplarında bilim tarihine yeterince önem verilmemesinden kaynaklanabileceği gibi, popüler kitaplarda ve günlük yaşamda da bu sadece örneklerle karşılaşmalarından kaynaklanabilir (Laçın Şimşek 2011b: 133). Bu durumun başka bir nedeni ise yıllarca eğitim sistemi içerisinde klişeleşmiş bilgilerin öğrencilerin ilk aklına gelen bilgiler olmasından kaynaklanabilir. Müfredatta yapılan yeniliklerin ve değişimlerin sonuçlarının hemen görülmesi beklenemez. Bu değişim biraz zaman alması ve öğrencilerin ve öğretmenlerin zihinlerinde oturması için yeni ve farklı adımların da atılması gerekebilir. Bilim tarihine yönelik bilgiler incelendiğinde hem bilim insanları, hem de uygarlıkların bilime katkıları yönünden bazı öğrencilerin yanlış ve eksik fikirlere sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum öğrencilerin bilim tarihi konusunda yeterli bilgiye sahip olmadıklarının başka bir kanıtı olarak gösterilebilir.

Buluş icat ve kavramların tarihsel gelişimine bakıldığında herhangi bir bilimsel açıklamaya yönelik bir bilginin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Öğrenciler yalnızca günlük yaşamda kullanılan cihazların gelişiminden bahsetmiştir. Oysa atom teorileri, elektriğin keşfi ve gelişimi gibi bilimsel kavramların zaman içerisindeki gelişiminden bahseden öğrenci yok denecek kadar azdır. Buna karşın derslerinde bilim tarihine yer veren fen bilgisi öğretmenlerinin derste en sık bilim, icat ve buluşların tarihsel gelişimine yer verdiklerini söylemeleri bu bulgu ile çelişki göstermektedir (Laçın Şimşek 2011c: 733). Aynı şekilde biyoloji ders kitapları ile yürütülen bir çalışmada da ders kitaplarında yer alan bilim tarihine yönelik bilgilerinin bilginin sürekli değişim ve gelişim sürecini anlamaya yetecek düzeyde tasarlandığı belirtilmektedir (Yıldız 2013: 94). Bu çalışmada ise herhangi bir bilimsel bilginin gelişiminin ortaya koyulmaması ya öğretmenlerin bu alanlardan bahsederek önemsememelerinden veya öğrencileri ders

kitaplarına yönlendirmemelerinden, bunun yerine üniversite sınav odaklı bir öğretim gerçekleştirmelerinden kaynaklanabilir. Bunun yanında bilimsel çalışmaların gelişimi incelendiğinde bilimsel bilgilerin gelişiminin öğrencilerde oluşan bilim kavramları ile paralellik gösterdiği bilinmektedir. Bu nedenle bilimsel kavramların gelişimini bilen öğrenci zihninde daha rahat yanlış anlamaları ve kavram yanılgılarını giderebilir. Bu açıdan bakıldığında ise bilimin tarihsel gelişiminin öğrencilere oluşan kavram yanılgılarının giderilmesinde yardımcı olabileceği düşünülebilir.

Bilimsel hikâyelere yönelik bilgiler incelendiğinde öğrencilerin herkes tarafından bilinen hikayeleri yazdıkları görülmektedir. Oysa fizik kazanımları içerisinde Faraday kafesinin ortaya çıkışı veya iletken ve yalıtkan kavramlarının doğuşuna yönelik bilgilerin olması gerektiği vurgulanmaktadır (MEB 2013: 13). Benzer olarak Metz vd. (2007: 317)’de herhangi bir bilimsel alt yapısı olmayan ve Fen’e karşı ilgisi az olan öğrencilerin bile Newton’un elması veya Arşimet’in hamam hikâyesini bildiğini söylemiştir. Öğrencilerin bu bilgileri bilmeleri günlük yaşantılarda da bu tür hikâyelerle karşılaşmalarından kaynaklanabilir (Laçın Şimşek 2009: 143). Bilim insanlarına yönelik elde edilen bilgiler daha çok kulaktan dolma bilgilerdir (Kaya vd. 2013: 318). Bu bilim insanları hakkında verilen hikâyeler bile yeterince açık ve kapsamlı bir şekilde açıklanamamıştır. Fen bilimleri ders kitaplarında yer alan okuma parçalarında da bilim tarihine özen gösterilmemiş bir şekilde ve bilim tarihine yönelik bahsedilen kazanımları karşılayamayacak düzeyde hazırlanmışlardır (Koçyiğit ve Pektaş 2017: 195). Fizik ders kitaplarında bilim insanlarının kişilikleri ve çok yönlülüklerine yönelik yeterince vurgu yapılmadığı bilinmektedir (Kandil İnceç vd. 2016: 182). Oysa bu tür anekdotlar hem öğrencilerin derse ilgilerinin canlı tutulmasına ve dikkat çekici olmasına, hem de bilimsel bilgiye yönelik incelemelerin sağlanmasına yardımcı olmasına katkıları bulunabilir. Bu açıardan bakıldığında bilimsel hikâyeler farklı birçok yöntemle birleştirilerek etkili ve verimli öğretimin yolu açılabilir.

Bu çalışma sonucunda öğrencilerin bilim tarihine yönelik yeterli bilgiye sahip olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu durumun geliştirilmesi için öğretmenlerin öncelikle bilinçlendirilmesi ve bilgilendirilmesi gerekmektedir. Öğretmenlerin bu konudaki bakış

açıları ve farklı yöntemlerle bilim tarihinden derslerde yararlanmaya yönelik yürütülen çalışmalarla öğrencilerin bu konu hakkındaki bilgilerinin gelişimi sağlanabilir. Bunun yanında bilim tarihini sadece fen bilimleri alanında yürütülecek çalışmalar olarak düşünmemek gerekir. Farklı disiplinlerin ve alanların etkileşimi ve bu alanlarda yürütülen çalışmaların da bireylerin bilim tarihi konusunda gelişimine katkı yapacağı unutulmalıdır. Bu nedenle bilim tarihine yönelik çoklu disiplinli çalışmaların yürütülmesi önerilmektedir.

## KAYNAKÇA

ABD-EL-KHALICK, Fouad and Norman G. LEDERMAN (2000). “Improving Science Teachers Conceptions of Nature of Science: A Critical Review of the Literature”, *International Journal of Science Education*, 22(7): 665-701.

American Association for the Advancement of Science (AAAS) (1993). *Benchmarks for science literacy*. New York: Oxford University Press. (<https://www.aaas.org/>).

AYVACI, Hakan Şevki (2007). Bilimin Doğasının Sınıf Öğretmeni Adaylarına Kütle Çekim Konusu İçerisinde Farklı Yaklaşımlarla Öğretilmesine Yönelik Bir Çalışma, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Trabzon.

ÇEPNİ, Salih (2007). *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*, (Genişletilmiş 3. Baskı.), Trabzon: Celepler Yayıncılık.

DAYDAY, Necmi ve Vural ALTIN (2010). *Gök Biliminde Türk-İslâm Bilginleri*, İstanbul: Türksat Yayınları.

DOĞAN BORA, Nihal, ARSLAN, Orhan ve Jale ÇAKIROĞLU (2006). “Lise Öğrencilerinin Bilim ve Bilim İnsanı Hakkındaki Görüşleri”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31: 32-44.

İMAMOĞLU, Hüseyin Vehbi ve Ramazan ÇEKEN (2001). “İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersinin Bilim Tarihi Açısından Fen ve Teknoloji Dersi İle İlişkilendirilmesi Üzerine Disiplinlerarası Bir Bakış”, *ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 2(3): 71-87.

KAHRAMAN, Burçin (2013). Genel Kimya Ders Kitaplarında “Kuantum Sayıları” Konusunun Sunumu: Bilim Tarihi ve Felsefesi Açısından Bir İnceleme, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

KANDİL İNGEÇ, Şebnem, TEKFİDAN Kamile ve Emine KARAGÖZ (2016). “Fizik Ders Kitaplarının Bilim Tarihi Açısından İncelenmesi”, *Fen Eğitimi ve Araştırmaları Derneği Fen Bilimleri Öğretimi Dergisi*, 4(2): 168-187.

KANDİL İNGEÇ, Şebnem, TEKFİDAN, Kamile, KARAGÖZ, Emine ve Fatma KESKİN (2016). Ortaöğretim Fizik Dersi Öğretim Programının Bilim Tarihi Açısından İncelenmesi. International Management Research Congress (InMaR Congress), Poster sunum.

KAPUCU, Serkan ve Mehmet ÇILGIN (2016). “Lise Öğrencilerinin Ünlü Fizik Bilim İnsanları Hakkındaki Bilgilerinin Belirlenmesi”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 17(2): 329-349.

KARASAR, Niyazi (2007). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 17. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları.

KAYA, Aylın (2007). Fen Eğitiminde Bilim Tarihi Destekli Öğretimin Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Bilim Doğasına İlişkin Görüşlerine Etkisinin Değerlendirilmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fen Bilimleri Enstitüsü, Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.

KAYA, Özgül (2013). Yeni Fizik Dersi Öğretim Programının İlk Yıllardaki Uygulamalarına Yönelik Deneyimlerin İncelenmesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.

KAYA, Volkan Hasan, AFACAN, Özlem, POLAT, Dilber ve Ahmet URTEKİN (2013). “İlköğretim Öğrencilerinin Bilim İnsanı ve Bilimsel Bilgi Hakkındaki Görüşleri (Kırşehir İli Örneği)”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 14(1): 305- 325.

KILIÇ, Fatma (2010). Ortaöğretim Kimya Ders Kitaplarında Atom Teorilerinin Sunumunun Bilim Tarihi ve Felsefesi Açısından İncelenmesi ve Öğretmen Görüşleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gazi Üniversitesi, Ankara.

KOÇYİĞİT, Atilla ve Murat PEKTAŞ (2017). “Ortaokul Fen Bilimleri Ders Kitaplarındaki Okuma Parçalarının Bilim Tarihi Kullanımı Açısından İncelenmesi”, *Cumhuriyet International Journal of Education-CIJE*, 6(1): 185-199.

LAÇİN ŞİMŞEK, Canan (2009). “Fen Ve Teknoloji Dersi Öğretim Programları ve Ders Kitapları Bilim Tarihinden Ne Kadar ve Nasıl Yararlanıyor?”, *İlköğretim Online*, 8(1): 129-145.

LAÇİN ŞİMŞEK, Canan (2011a) “Fen ve Teknoloji Dersi Öğretim Programı ve Kitaplarında Türk-İslam Bilginlerine Yer Verilme Durumu”, *Türk Fen Eğitimi Dergisi*, 8(4): 154-168.

LAÇİN ŞİMŞEK, Canan (2011b). “Bilimin Doğası ve Bilim Tarihi Dersinde Yapılan Çalışmaların Öğrencilerinin Bilim Tarihi İle İlgili Bilgi Düzeylerine Etkisi”, *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 5(1): 116-138.

LAÇİN ŞİMŞEK, Canan (2011c) “Science and technology teachers’ situation of integrating history of science into their lessons”, *International Online Journal of Educational Sciences*, 3(2): 707-742.

LAÇİN ŞİMŞEK, Canan ve Ahmet ŞİMŞEK (2010). “Türkiye’de Bilim Tarihi Öğretimi ve Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Yeterlilikleri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* [online], 7(2): 169-198.

METZ, Don, KLASSEN, Stephen, MCMİLLAN, Barbara, CLOUGH, Micheal, and Joanne OLSON (2007). “Building A Foundation For Use of Historical Narratives”. *Science & Education*, 16: 313-334.

Millî Eğitim Bakanlığı (MEB) Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı (2013). Ortaöğretim Fizik Dersi Öğretim Programı.

MORGİL, İnci (1990). “Ülkemizde Fen Eğitimi, Sorunlar ve Öneriler”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5: 21-27.

ÖZDEMİR, Murat (2010). “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1): 323-343.

REID Struan and Patricia FARA (2010). *The Usborne Book of Scientists*, trans. by R Levent Aysever Arkhimeses’ten Einstein’a Bilim Adamları, 25. Baskı, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları Yayınları.

SUSAM, Kevser Yeşim (2007). Hibritleşme Konusunun Tarihi Ve Felsefi Boyutunun Kimya Ders Kitaplarında Sunumu ve Öğretmen Görüşleri. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gazi Üniversitesi, Ankara.

TAMIR, Pinchas (1989) “History And Philosophy of Science And Biological Education In Israel”, *Interchange*, 20(2): 95-98.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi ve Yavuz UNAT (2008). *Bilim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.

TURAL, Güner (2012). “Gains of Physics Teacher Candidates in History of Science Course Conducted by Research and Discussion Approaches”, *The Journal of Instructional Technologies & Teacher Education*, 1(1): 52-67.

YILDIZ, Serap (2013). Lise Biyoloji Ders Kitaplarında Bilim Tarihi Kullanımının İncelenmesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

### **MAVİ ATLAS HAKKINDA**

*Mavi Atlas. Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-ISSN: 2148-5232), kısa adıyla “Mavi Atlas”, elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal/beşerî disiplinler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkı sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

*Mavi Atlas*, Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur. Dergide yayıma kabul edilen her iki gruptaki eserler de “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarına tâbidir.

*Mavi Atlas*’taki tüm makaleler “iThenticate” ve/veya “Turnitin” programlarınca taranmakta; ilgili süreçlerin tamamlandığı ve basım kararı alan tüm hakemli yazılar “DOI” numarası almaktadır.

Ayrıntılı bilgi için lütfen dergi sitesindeki ilgili listeleri irdeleyin. Her türlü soru ve dergiye yazı göndermek için e-posta adresi: “[gu.maviatlas@gmail.com](mailto:gu.maviatlas@gmail.com)”.

### **ABOUT MAVI ATLAS**

*Mavi Atlas* (e-ISSN: 2148-5232) is an open access and a peer reviewed journal published on-line with the support of the Faculty of Letters at Gümüşhane University. The aim of journal is to provide an academic discussion forum streaming toward the future in order to rethink the actual problems of the current age with a deepening on essential problems and solution proposals considered and deliberated intellectually from past to present within the field of social sciences via internalizing historical background.

*Mavi Atlas* publishes two volumes in a year. Works accepted by the journal is to be in the field of social sciences/humanities, and can be classified in two different groups. The first group includes “Research Articles”. The second group papers includes “Translations”, “Book Reviews”, “Discussions,” “Conversations,” “Seminar Papers,” and “News.” All papers published by *Mavi Atlas* are made freely accessible on-line immediately upon publication, without subscription charges or registration barriers.

All the articles in *Mavi Atlas* are searched in “iThenticate” or “Turnitin” and all refereed articles that have completed related processes and entitled to be published gets “DOI” number.

For more information, please visit related sections of this site. Sending paper and all related questions, please use our e-mail “[gu.maviatlas@gmail.com](mailto:gu.maviatlas@gmail.com).”



### **MAVİ ATLAS: YAYIN İLKELERİ**

1. *Mavi Atlas*. *Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-ISSN: 2148-5232), Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak sosyal bilimler alanına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.

3. Dergiye Türkçe, İngilizce ve Almanca dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan “Çeviri” türündeki eserler, “Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir.

4.1. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

4.2. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makaleleri” daha önce bir başka dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olmalıdır.

4.3. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır.

4.4. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Araştırma Makalesi” türündeki eserler en az iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki “Hakem”in de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir.

4.5. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

4.6. Dergiye gönderilecek “Çeviri” türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

4.7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

5. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin görüşünü yansıtmaz.

6. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

7. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Mavi Atlas* dergisine devredilmiş kabul edilir. Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir.

8. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

### **MAVİ ATLAS: PUBLICATION PRINCIPLES**

1. *Mavi Atlas. Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters* (e-ISSN: 2148-5232) is published online twice a year (*Spring and Fall*).

2. The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. Manuscripts in Turkish, English and German are accepted. (This matter is applied for the manuscripts in first group mentioned in “2<sup>nd</sup> Matter”. Manuscripts in second group in same matter must be Turkish. Besides, manuscripts of “Translation” category in given matter can be published in both target and source language according to the opinions of “Editorial board”).

4. All manuscripts sent to the Journal are examined by “Editorial Board” in terms of primarily content, writing guidelines and other aspects.

4.1. The manuscripts in the categories of “Research Paper” that are sent to the Journal have to get “Abstract” and “Keywords” in Turkish and English respectively (This matter is not applied to manuscripts in the category of Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” and “News” necessarily).

4.2. The manuscripts in the category of “Research Paper” that are sent to the Journal must be original, unpublished and cannot be submitted simultaneously for publication elsewhere.

4.3. Blind referee system is applied to the manuscripts in the categories of “Research Paper”.

4.4. “Research Papers” those are suitable for “Publication Principles” are evaluated by at least two referees. Favourable reports of two referees are necessary so that such manuscripts can be accepted for publication. In case one of the reports is favourable and the other is unfavourable, relevant manuscript is sent to a third referee. “Editorial Board” decides approval or rejection of manuscript in accordance with report from third referee.

4.5. Whether manuscripts in the form of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation”, “Conference and Seminar Papers” and “News” which is complying with “Publication Principles” will be published or not depends on reports of at least two members of “Editorial Board”.

4.6. Copyright problems of “Translation” manuscripts must be resolved by translator(s) and Faculty of Letters of Gümüşhane University is not a party of this matter in some way or another.

4.7. After the process mentioned above is completed, “Editorial Board” decides whether the manuscripts will be published as they are or after partially being edited. Results are sent to author(s). Manuscripts demanded for further revision should be delivered in a month at the latest.

5. Legal liability of manuscripts published in the Journal completely belongs to author(s) and opinions defended do not represent Faculty of Letters of Gümüşhane University.

6. No payments are made to the author(s) for published manuscripts.

7. Copyright of published manuscripts, whether declared or not, is accepted to be transferred to *Mavi Atlas*. This matter also shows that authors accept the rules of *Open Journal Systems*.

8. Citation is allowed provided that reference of journal is given.

## **MAVİ ATLAS: YAZAR REHBERİ**

### **1. BAŞVURU**

*Mavi Atlas*'a gönderilecek eserler için e-posta adresi: gu.maviatlas@gmail.com.

### **2. ESER TÜRLERİ**

*Mavi Atlas*'ta yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayiçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği "Haberler"den oluşur.

### **3. DİL VE ANLATIM**

Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları açısından "Türk Dil Kurumu"nun yürürlükteki "Yazım Kılavuzu"na uygun olması gerekir.

### **4. SAYFA DÜZENİ**

#### Sayfa Yapısı

- Genel sayfa yapısı "A4" formatında, sağ ve soldan "3 cm," üst ve alt kenarlardan "4 cm" boşluk bırakılarak hazırlanır.

#### İlk Sayfa

- "Yazar Bilgileri" sağa yaslı şekilde verilmeli ve alt alta gelecek şekilde şu sırayı takip etmelidir: Yazar Ad ve Soyadı, Unvan, Kurum, E-Posta.
- "Başlık" büyük harflerle ve bold stil, Times New Roman 12 punto olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır.
- "Öz" ortalama 150 kelimedenden oluşmalı ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalı; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Özet içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır.
- "Anahtar Kelimeler", "Öz"ün hemen altında yer almalı ve en az üç, en çok beş tane anahtar kelime verilmeli; biçim, paragraf girintisiz, Times New Roman 10 punto, tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır.

#### Ana Metin

- "Metin" MS Word programında Times New Roman 12 punto karakteriyle, paragraf başı ilk satır, 1.5 satır aralıklı, her paragraftan sonra "6 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır (Transkripsiyonlu metinlerde farklı fontlar kullanılabilir).
- "Blok Alıntılar" Times New Roman 11 punto karakteriyle, paragraf başı girintisiz, tek satır aralıklı, sağ ve soldan "1,2 cm" girintili, her paragraftan önce ve sonra "12 pt" boşluk bırakılacak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır.

#### Şekiller ve Tablolar

- Tablo ve şekil başlıkları, tablo ve şekillerin üzerinde numaralandırılarak "Times New Roman 11 punto" karakteriyle yazılmalıdır. Tablo içi yazım karakteri "Times New Roman 10 punto" olmalıdır. Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmadan metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgünce yerleştirilmelidir. Her tablo, tablo numarası ve adını içeren bir başlık taşınmalıdır. Gerekğinde tablo ve şekiller, ekler bölümü oluşturularak kaynaklardan önce gelecek şekilde de metne yerleştirilebilir. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlar veya

kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında yer almalı, bunların varsa kaynaklarına metin içi atıf kurallarına uygun olarak yer verilmelidir.

#### Resimler

- Yayına konulacak resimler, profesyonel nitelikte ve JPEG formatında olmalıdır. Ayrıca şekiller ve tablolar için verilen kurallara uyulmalıdır.

### **5. KAYNAKÇA HAZIRLAMA VE REFERANS VERME**

#### **KİTAP (Çeviriler Dahil)**

##### Tek Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

##### Tek Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Demir 2000: 35

##### İki Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

##### İki Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

##### Çok Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- GÖKDÖĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

##### Çok Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

##### Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Kaynakça Hazırlarken)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

##### Tüzelkişi Yazarlı Kitap (Referans Verirken)

- Türkçe Sözlük: 115

##### Eski El Yazması (Kaynakça Hazırlarken)

- LEBİB-İ ÂMİDÎ. *Divân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

##### Eski El Yazması (Referans Verirken)

- Divân-ı Lebîb 382: 15b-16a

**KİTAP BÖLÜMÜ (Derleme ve Çeviri Kitap içindeki bölümler, Ansiklopedi Maddesi, Basılmış Bildiri vb. dahil)**

Kaynakça Hazırlarken

- KUÇURADI, İonna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafiziğin Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı'da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Referans Verirken

- Kuçuradi 1999: 34

**MAKALE (Çeviri Makaleler, Derleme Kitap içindeki Makaleler vb. dahil)**

Kaynakça Hazırlarken

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Referans Verirken

- Friedman 2002: 181

**TEZLER**

Kaynakça Hazırlarken

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Referans Verirken

- Kovanlıkaya 2002: 78

**ON-LINE KAYNAKLAR**

Kaynakça Hazırlarken

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vicdanda-tasimak-.html>).

Referans Verirken

- Nisan 2014

## **MAVİ ATLAS: AUTHOR GUIDELINES**

### **1. SUBMISSION**

Submit your manuscripts to the e-mail address of *Mavi Atlas*: “gu.maviatlas@gmail.com.”

### **2. GENRES**

The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences/humanities and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

### **3. LANGUAGE AND EXPRESSION**

Papers written in Turkish should be in accordance with “Spelling Dictionary “of “Turkish Language Association”.

### **4. PAGE LAYOUT**

#### Paper Framework

- General page structure is prepared in A4 format with 3 cm from right and left margin 4 cm from top and bottom margin.

#### First page

- “Author information” should be aligned to right margin and follow this order one under the other; Name and Surname, Title, Institution, E-Mail.
- “Title” should be written in the centre with capital letters and bold style, Times New Roman 12 type size.
- “Abstract” should consist of an average of 150 words and briefly present the topic. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins. The abstract should not contain abbreviations or references, chart or figures etc.
- “Key Words” should be under the abstract and include at least 3 and most 5 words. Page format should be as unindent paragraph, Times News Roman 10 type size, one line space and text justified between margins.

#### Text

- “Text” should be prepared in MS Word programme with Times News Roman 12 type size, first line indented, 1.5 paragraph spacing and 6pt space after each paragraph and it should be justified between margins.
- “Block Quotations” should be prepared with Times News Roman 10 type, unindented paragraph, and one space, 1.2 cm indented from right and left and 12pt space before and after each paragraph and should be justified between margins.

#### Tables and Figures

- Titles of tables and figures should be written with Times New Roman 11 type size by being numbered above tables and figures. Type size in tables should be Times New Roman 10. Prepared tables and figures should be placed in text properly without exceeding paper size. Every table should have table number and title. When needed, tables and figures can be placed before resources by creating appendix part. Explanatory footnotes or abbreviations should be placed under tables and figures.



Pictures

- Pictures in publication should be professional and in JPEG format. Also rules for tables and figures should be obeyed.

**5. REFERENCES**

**BOOKS (Including Translations)**

Books with One Author (Works Cited)

- DEMİR, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.
- WEST, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CARNAP, Rudolf (1995). *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Books with One Author (Parenthetical Note)

- Demir 2000: 35

Books with Two Authors (Works Cited)

- KABAAĞAÇ, Sina ve Erdal ALOVA (1999). *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MALLORY, J. P. & D. Q. ADAMS (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, Oxford: Oxford University Press.

Books with Two Authors (Parenthetical Note)

- Kabağaç ve Alova 1999: 77
- Mallory & Adams 2006: 115

Books with More Than Three Authors (Works Cited)

- GÖKDÖĞAN, M. Dosay; TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; UNAT, Yavuz ve Remzi DEMİR (2002). *Bilim Tarihi Kılavuzu: Buluşlar ve Yapıtlar*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Books with More Than Three Authors (Parenthetical Note)

- Gökdoğan vd. 2002: 126
- Kirk et al. 1983: 235

Books of Legal Entity (Works Cited)

- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Books of Legal Entity (Parenthetical Note)

- Türkçe Sözlük: 115

Codex – Handwritten Manuscripts (Works Cited)

- LEBÎB-İ ÂMİDÎ. *Dîvân-ı Lebîb*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi, No: 382.

Codex – Handwritten Manuscripts (Parenthetical Note)

- Dîvân-ı Lebîb 382: 15b-16a

**BOOK CHAPTERS etc.**

Works Cited

- KUÇURADI, İonna (1999). “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (2013). “Metafizik’in Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması”, *Viyana Çevresi Üzerine: Felsefede Son Büyük Dönemeç*, derl. & çev. Zeki Özcan, ss. 123-152, Ankara: Birleşik Yayınevi.
- CARNAP, Rudolf (1966). “The Old and the New Logic”, trans. by I. Levi, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, pp. 113-146, New York: The Free Press.
- AKKAŞ, Sema Önal (2004). “Francis Bacon”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 2, ed. Ahmet Cevizci, ss. 8-17, İstanbul: Etik Yayınları.
- ALKAN, Necmettin (2014). “Osmanlı’da Modernleşme, Modern Siyasal Düşünceler ve Türk Milliyetçiliği”, *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. F. Gökçek, ss. 712-722, Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Parenthetical Note

- Kuçuradi 1999: 34

**ARTICLES (Including Translations etc.)**

Works Cited

- FRIEDMAN, Michael (2002). “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, 69(2): 171-190.
- CARNAP, Rudolf (1987). “On Protocol Sentences”, *Nous*, trans. by R. Creath & R. Nollan, 21(4): 457-470.
- HEIDEGGER Martin (2010). “Kant’ın Varlık Tezi”, çev. Özgür Aktok, *Heidegger*, ed. Özgür Aktok ve Metin Bal, ss. 76-107, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Parenthetical Note

- Friedman 2002: 181

**THESIS**

Works Cited

- KOVANLIKAYA, Aliye (2002). A Critical Approach to Kant’s Conception of Experience in View of Leibniz’s Ontology, (Unpublished PhD Thesis), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Parenthetical Note

- Kovanlıkaya 2002: 78

**ON-LINE SOURCES**

Works Cited

- NİSAN, Fatma (2014). “Entelektüel Sorumluluğu Vicdanda Taşımak”, Erişim Tarihi: 04.02.2014, (<http://haber.gumushane.edu.tr/90/yazarlar/entelektuel-sorumlulugu-vidanda-tasimak-.html>).

Parenthetical Note

- Nisan 2014